

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN**  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE POSTGRADO

PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE  
PARA LOS PAISES ANDINOS  
PROEIB Andes

**“¿De la invisibilización al reconocimiento?**

**Estrategias y ámbitos de reconstrucción de la cultura y la  
identidad mapuche de dos agentes culturales indígenas en la  
ciudad de Concepción ”**

Ana Esther Ancapi Landaeta

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en  
cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención del  
título de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe con la  
mención Planificación y gestión

Asesora de Tesis: Dra. Inge Sichra

**Cochabamba, Bolivia  
2006**

**La presente tesis “¿De la invisibilización al reconocimiento? Estrategias y ámbitos de reconstrucción de la cultura y la identidad mapuche de dos agentes culturales indígenas en la ciudad de Concepción ” fue aprobada el.....**

**Asesor**

**Tribunal**

**Tribunal**

**Tribunal**

**Jefe del Departamento de Post-Grado**

**Decano**

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a chaw ngenechen por cumplir su promesa. Este trabajo está dedicado a esas bellas personas mapuches que aportaron con sus saberes e historias personales.

Mis sinceros agradecimientos al equipo docente del PROEIB Andes, especialmente a mi asesora de tesis, doctora Inge Sichra; a los docentes, Pedro Plaza por sus consejos tan humanos y al doctor Fernando Prada por su constante apoyo y orientación a mis trabajos.

Y desde el fondo de mi piwke, a mis padres, Irma y Juan; a mis hermanas, Fabiola y Yicel; y a las pequeña Isadora y Débora, las gracias infinitas por darme su amor.

Chaltu may

## RESUMEN

Esta investigación se realizó en la provincia de Concepción Región del Bío Bío, Chile. Exponemos los actuales procesos de visibilización conciente de agentes culturales mapuche urbanos. En ella se presenta un estudio de caso de corte etnográfico sobre las historias de vida de dos reproductores culturales mapuche migrantes y las acciones que realizan para visibilizar la cultura en la zona. Desde el punto de vista metodológico, la historia de vida permite reflejar experiencias comunes y a la vez trascendentes para la etnografía. En este estudio se presentan las realidades que vivieron y viven los mapuches migrantes, que desarrollan acciones concretas para la difusión de la cultura mapuche.

Los principales campos de acción que abordan en este estudio son la escuela, la academia y la televisión. Además, se ponen en evidencia los conflictos de la propia dinámica urbana como son: la pérdida de la lengua, la imposibilidad de la transmisión de saberes y conocimientos indígena intergeneracionales, la discriminación implícita y explícita, los matrimonios mixtos y, fundamentalmente, la reetnificación mapuche en las ciudades.

Por otro lado, también se analizan los cambios que se producen dentro de la ciudad en torno a la interpretación de los elementos culturales que se exponen al público. Esto principalmente, porque se hace visible el “ser mapuche” en el marco de la “discriminación positiva”, es decir, la aceptación de la visibilización culturalista del mapuche por las instituciones sociales.

Palabras claves: identidad y cultura mapuche urbana, chedungun (mapudungun), invisibilización, imaginario.

## RESUMEN EN LENGUA INDÍGENA

Feyta chi inatukimün dungu “Mapuche kimün ka mapuduny dungum kimeltuchefengeyelu müleyelu waria mew”, fawple piney mu ñi kimngeale ti dungu kimngekenolu. Tukulpagey fentren wedake dungu rupakelu pu mapuche müleyelu waria mew fey mew yemay ta oymanerpuy ñi mapuche mongen agün, mapuche kimün ka mapuche dungun.

Ta chi chillkatun dungu koneltuley ti waria chillkatun mew. Füttrake chillkatufe ñi piel mew niey kimün feypilelu ñi ñi chumngelu ta pu mapuche ñi ñamken reke ta waria mew ka, chumngechi mapuche trokiwken fey ta chi pu che ka kimeltukey ñi kimün waria mew.

**Chem adkimüngen chi inatukimün dungu:** Femngechi, fey ta chi pu che mapuche trokiwewlayngün fey feyta chi dungu winkawün pingey, fey reke ti pu mapuche trawün ñi molfüñ ka ñi mongen winka engu femngechi mongelerputuyngün. Kuyfitu ñi mongen mew pu mapuche kay fey pu mapuche ayiney ñi mapuche trokiwtual waria mew engün

**Yempüramngeal chi dungu inatulimün mew:** Kuyfigey ta pu mapuche ñi amutuken waria mew fey femkeyngün nienolu kudaw lov mew engün ka nienolu mapu ñi kudawam. Fey ta chi waria akunchi pu mapuche fillke illamtun dungu mew rüpakeyngün fey mew. Pu mapuche wariache nielaygün chef ñi amulnieal mapuche ad mogen. Ka femngechi alün mapuche yewentukyngün ñi mapuche ngen.

Winka ngünen mew tipaley ñi yamgeal pu mapunche amulniegeam, ka waria mew mülelu ka trokintukengelay pu mapuche. Ngünenielu kümetun dungu ka CONADI dewma winka rüme kimeltun dungu tuchi norume takun chem kelu wariache. fey ta chi waria müleyechi pu longko ngengü rümel amülningean ta ad mongen ka dungu waria mew ka nguillay mururtungün pu winka ka pu mapuche. Tufachi pu che rüpakeyngün waria mew. Ta winka pu che chum witrandungün wariache ka mapunche lov.

**Ramtum ñi llegean inatukimün mew**

- ¿chum kimkeche ka kim wüldungekelu muley waria mew?
- ¿Kimültukey pu mapuche ñi ad mongen ka nguillatun ka wetripantü ka

dungu ka tukulpadungu?

- ¿chef dungu pu che waria mew?
- ¿Chumngechi ka niey valintukey mapuche kimün kimeltukelu pu kimkeche ka wüldungufe?

### **Chef ñi puñal ti inatukimün dungu**

**Alü puwulgechi inatukimün dungu :** Ngüneduamngeay chumngechi kimültukey mapa ad mongen (nguillatun ka wetripantu ka lillipun ka kimeltukelu) pu kimkeche ka wüldungufe Concepción kiñel mapa mew)

### **Rüf puwülgeam chi inatukimün dungu:**

1. Pengelngeay chumngechi kimültukey mapu ad mongen pu kimkeche ka wüldungufe wino valintungeal waria mew
2. Ngüneduamngeay chumngechi peyenefingün pu kimkeche ka wüldungufe ka pu winka chi wiño trokintungeken mew mapuche ad mongen waria mew

### **Tukulpagetuel chi füt rake chillkatufe ñi piyel**

Ad mongen : Chem nien mapuche chem rüpu rümel amülniegean pu che nien ñi lov chem. Ngülmniengechi ad mongen.

Rümel amulniengeam ta ad mongen : Fill pu mapu chumngechi ad kunungen ngümnen kiñe lov, femngelu niengü tami wullmapu ka peyengün ad mongen mew.

Fey tachi wiño nüwtulu ñi mapuche ngen ta wariache nien kiñe champuriawkeleu (lov ka waria), yewntulaküngu mapuche nien.

Pu wariache kimngelaengü waria mew chemngenchi kiñewkülewai reke ka fillke mapu nien.

Pu mapuche pichidungu lov mew, niela pichikeche dungunfe, ta ñi ñuke ka chaw limelalu chedungu.

## INDICE

|                                                                                                       |             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|
| <b>AGRADECIMIENTOS.....</b>                                                                           | <b>i</b>    |
| <b>RESUMEN .....</b>                                                                                  | <b>ii</b>   |
| <b>RESUMEN EN LENGUA INDÍGENA.....</b>                                                                | <b>iii</b>  |
| <b>INDICE .....</b>                                                                                   | <b>v</b>    |
| <b>ABREVIATURAS.....</b>                                                                              | <b>viii</b> |
| <b>INTRODUCCIÓN .....</b>                                                                             | <b>9</b>    |
| <b>CAPITULO I.....</b>                                                                                | <b>12</b>   |
| <b>ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN.....</b>                                                          | <b>12</b>   |
| <b>1. Planteamiento del problema .....</b>                                                            | <b>12</b>   |
| <b>2. Preguntas de Investigación .....</b>                                                            | <b>16</b>   |
| <b>3. Objetivos.....</b>                                                                              | <b>16</b>   |
| 3.1 Objetivo General.....                                                                             | 16          |
| 3.2 Objetivos específicos.....                                                                        | 16          |
| <b>4. Justificación de la investigación .....</b>                                                     | <b>16</b>   |
| <b>CAPITULO II.....</b>                                                                               | <b>20</b>   |
| <b>ASPECTOS METODOLOGICOS .....</b>                                                                   | <b>20</b>   |
| <b>1. Tipo de investigación .....</b>                                                                 | <b>20</b>   |
| 1.1 El estudio de casos como técnica .....                                                            | 20          |
| 1.2 Historias de vida como técnica .....                                                              | 21          |
| <b>2. Descripción de la metodología aplicada.....</b>                                                 | <b>23</b>   |
| 2.1 Metodología cualitativa .....                                                                     | 23          |
| 2.1.1 Entrevista en profundidad para el estudio de caso .....                                         | 24          |
| 2.1.2 Observación participante.....                                                                   | 25          |
| 2.2 Unidades de Análisis .....                                                                        | 25          |
| 2.3 Los investigados .....                                                                            | 26          |
| 2.4 Contextos y espacios de la investigación .....                                                    | 27          |
| <b>3. Criterios de selección de las personas investigadas.....</b>                                    | <b>32</b>   |
| 3.1 Residencia en la ciudad.....                                                                      | 32          |
| 3.2 Migración a un centro urbano mayor: .....                                                         | 32          |
| <b>4. Instrumentos de investigación .....</b>                                                         | <b>32</b>   |
| <b>5. Procedimiento de recolección de datos .....</b>                                                 | <b>33</b>   |
| <b>6. Análisis realizados y resultados logrados .....</b>                                             | <b>36</b>   |
| 6.1. Transcripciones, ordenamiento, clasificación e interpretación de los datos<br>cualitativos ..... | 36          |
| <b>7. Consideraciones éticas .....</b>                                                                | <b>38</b>   |
| <b>CAPITULO III.....</b>                                                                              | <b>40</b>   |
| <b>MARCO TEÓRICO .....</b>                                                                            | <b>40</b>   |
| <b>1. Contexto sociolingüístico mapuche.....</b>                                                      | <b>40</b>   |
| 1.1 Política lingüística en Chile hacia la población mapuche .....                                    | 40          |
| <b>2. cultura e identidad .....</b>                                                                   | <b>45</b>   |

|                                                                                                                              |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>3. Construcción de Identidad.....</b>                                                                                     | <b>48</b>  |
| 3.1. Recomposición identitaria.....                                                                                          | 49         |
| <b>4. La migración rural-urbana mapuche.....</b>                                                                             | <b>50</b>  |
| 4.1 Tipos de migrantes .....                                                                                                 | 53         |
| <b>5. El fenómeno de la invisibilización de las sociedades indígenas .....</b>                                               | <b>54</b>  |
| <b>6. Lideres orgánicos .....</b>                                                                                            | <b>56</b>  |
| <b>7. Estudios previos sobre mapuche urbanos.....</b>                                                                        | <b>57</b>  |
| <b>CAPITULO IV .....</b>                                                                                                     | <b>64</b>  |
| <b>PRESENTACIÓN DE RESULTADOS.....</b>                                                                                       | <b>64</b>  |
| <b>1. Contexto de estudio.....</b>                                                                                           | <b>64</b>  |
| 1.1 Ubicación geográfica del estudio.....                                                                                    | 64         |
| 1.2 Contexto Histórico: Breves reseña histórica de la “antigua frontera” .....                                               | 64         |
| 1.3 Situación sociolingüística.....                                                                                          | 72         |
| 1.4 Contexto socioeducativo.....                                                                                             | 74         |
| <b>2. La migración como proceso: La búsqueda de trabajo y la persecución política.....</b>                                   | <b>74</b>  |
| 2.2. Las dinámicas urbanas y la conflictividad.....                                                                          | 78         |
| 2.3. Las problemáticas urbanas de los reproductores culturales mapuches.....                                                 | 80         |
| 2.4. Análisis sobre la migración como proceso .....                                                                          | 84         |
| <b>3. La conformación de la Identidad mapuche y percepciones de si mismo .87</b>                                             |            |
| 3.1. La construcción y la reconstrucción de identidades urbanas .....                                                        | 87         |
| 3.2. El caso de Norin: ...un mapuche nativo hablante que nació en la comunidad... y tuvo que vivir en una gran ciudad.....   | 88         |
| 3.2.1 ¿Un mapuche deja de ser mapuche si sale del espacio mapuche, de su lov?.....                                           | 92         |
| 3.3 El caso de Lautaro, El que nació en un pueblo para vivir en la ciudad: porque recién ahí entendí mi vida de mapuche..... | 95         |
| 3.3.1 La creación de un imaginario mapuche urbano .....                                                                      | 100        |
| 3.3.2 Análisis: “El mapuche de hoy”, construcciones y reconstrucciones identitarias en el estudio de caso. ....              | 103        |
| <b>4. Las manifestaciones culturales mapuches en la ciudad y su validación por el mundo no indígena .....</b>                | <b>110</b> |
| 4.1 Las estrategias culturales: La celebración del we tripantü o ¿el año nuevo mapuche? .....                                | 110        |
| 4.1.1¿Nuevas interpretaciones de la simbología mapuche? .....                                                                | 112        |
| 4.1.2 Manifestaciones mapuche colectivas con interpretaciones individuales .....                                             | 115        |
| 4.2 Estrategias políticas: La validación externa hacia los reproductores y sus acciones.....                                 | 119        |
| 4.2.1 Percepciones de los profesores de las acciones de los reproductores .....                                              | 119        |
| 4.2.2 ¿Y las instituciones que dicen? Visiones de los representantes del Estado .....                                        | 122        |
| <b>5. Ámbitos de acción de los agentes culturales mapuche.....</b>                                                           | <b>127</b> |
| 5.1 Los espacios de difusión pública .....                                                                                   | 131        |
| 5.2 En el ámbito escolar .....                                                                                               | 136        |
| 5.3 ¿Qué se enseña en el aula y quién aprende?.....                                                                          | 139        |
| 5.4 El ámbito académico .....                                                                                                | 140        |
| 5.5 El ámbito de la lengua como símbolo cultural .....                                                                       | 143        |



|                                                             |            |
|-------------------------------------------------------------|------------|
| 5.5.1 Por medio del juego se pueden recordar palabras. .... | 145        |
| <b>CAPITULO V .....</b>                                     | <b>150</b> |
| <b>CONCLUSIONES .....</b>                                   | <b>150</b> |
| <b>CAPITULO VI .....</b>                                    | <b>162</b> |
| <b>PROPUESTA .....</b>                                      | <b>162</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>                                   | <b>169</b> |
| <b>ANEXOS .....</b>                                         | <b>182</b> |

## **ABREVIATURAS**

|         |                                                   |
|---------|---------------------------------------------------|
| ACC     | Asesores Culturales de Comunidad                  |
| CEPI    | Comisión Especial de Pueblos Indígenas            |
| CORE    | Consejo Regional                                  |
| CONADI  | Corporación Nacional de Desarrollo Indígena       |
| FORDART | Fondo para la Cultura y las Artes                 |
| GORE    | Gobierno Regional                                 |
| MINEDUC | Ministerio de Educación                           |
| PEIB    | Programa de Educación Intercultural Bilingüe      |
| PC      | Partido Comunista                                 |
| SIMCE   | Sistema de Medición de la Calidad de la Educación |
| U       | Universidad                                       |
| UTP     | Unidad Técnica Pedagógica (escuela)               |

## INTRODUCCIÓN

En Chile existe, según el censo del año 2002, 692.192 personas indígenas mayores de 14 años por adscripción, lo que corresponde a un 4,58% de la población nacional, situación que difiere con el 10,33% del censo 1992 con un total de 998.385 de personas indígenas. En la región del Bío Bío, donde se llevó a cabo esta investigación, existen alrededor de 54.078 indígenas, de los cuales 53.104 serían mapuche (98,20%), siendo la cuarta región en concentración de población indígena dentro del país.

La población indígena y, particularmente, mapuche, que habita la región del Bío Bío ha emigrado principalmente de las provincias de Bio Bio, Cautin, Arauco y Malleco. Esta población se encuentra inmersa en todos los niveles sociales, participando de diversas actividades económicas. Sin embargo, no se puede desconocer que la gran mayoría de los mapuches son inmigrantes y de zonas deprimidas, que han buscado mejorar sus expectativas de vida en ciudades industriales y comerciales, especialmente en el área pencopolitana<sup>1</sup>, donde se concentra la mayor cantidad de población regional urbana.

Esta investigación, llamada “¿De la invisibilización al reconocimiento? Estrategias y ámbitos de reconstrucción de la cultura y la identidad mapuche de dos agentes culturales indígenas en la ciudad de Concepción”, invita a conocer una realidad no estudiada previamente en la región. Responde a la necesidad de observar las realidades particulares de indígenas que reproducen su cultura en contextos adversos y que plantean nuevas interrogantes frente a lo que hace la comunidad mapuche en la ciudad versus las políticas estatales integrativas, denominadas de “discriminación positiva”. De este modo, identificamos problemas que enfrentan los indígenas que viven en la provincia de Concepción, que, por diversos motivos, se van alejando de sus culturas, lenguas y costumbres tradicionales. De esta manera, se produce un proceso de pérdida de la identidad que algunos autores denominan “hibridismo”, es decir, se produce una mezcla entre la cultura de origen y la cultura en la que tendrán que vivir. Pero las dinámicas de etnogénesis socio-históricas que hoy están viviendo muchos indígenas en las ciudades, junto a la reorganización de las comunidades mapuche, nos muestran la necesidad de elaborar otro punto de vista sobre las

---

<sup>1</sup> Área Pencopolitana se refiere a las conurbaciones de las comunas: Concepción, Talcahuano, Penco, Hualpen, Chiguayante, San Pedro de la Paz

posibles proyecciones sociales de una reetnificación urbana. En efecto, este trabajo trata de demostrar la capacidad de los mapuches urbanos de autoidentificarse y recrear en la ciudad algunos elementos de la cultura mapuche, que favorece las relaciones interculturales. Esto genera una visibilización porque las personas investigadas exponen ante la opinión pública, las escuelas y la academia su etnicidad y conocimientos indígenas. Es decir, se muestran como mapuches tanto a la sociedad penquista<sup>2</sup> como hacia los propios mapuches en la ciudad y en el campo. Además, en este estudio recorrimos a relatos de “historias de vida” de migrantes, que nos mostraran cursos de vida típicas o similares a las de muchos mapuches o indígenas que están aún en la invisibilización social y pactada.

Por mi experiencia como observadora, de estos reproductores y su accionar, me permití entrar en sus mundos personales para conocer el por qué de su decisión de visibilizarse como indígenas. La carencia de estudios similares, por lo menos a nivel local, me llevó a la búsqueda de respuestas muy personal de quiénes somos los mapuche urbanos, o como llama Aravena (1999), “los Wariaches” y que significa de ser a la vez migrante, mapuche y pobre.

El capítulo uno de esta investigación está dedicado al planteamiento del problema su justificación, y la exposición de los objetivos del estudio. El capítulo dos presenta la metodología de trabajo que, en este caso, fue el estudio de caso a través de historias de vida. El tercer capítulo desarrolla la fundamentación teórica del estudio, en particular los conceptos de recomposición, construcción identitaria y visibilización indígena. El cuarto capítulo está dedicado a exponer los hallazgos empíricos de la investigación, presentados a través de unidades de análisis descriptivas de cada caso y la relación entre los mismos.

Las temáticas tratadas para el desarrollo del cuarto capítulo han sido: La conformación de la identidad étnica y el cómo se vive en la ciudad tras la migración; y como está última les permite desarrollar su identidad mapuche visiblemente. Otro tema que se desarrolla dentro de este punto son las problemáticas propias urbanas, especialmente la discriminación racial-étnica presentada como un paréntesis necesario de describir y analizar. El segundo tema de discusión de este capítulo es el de la reproducción o recreación de ceremonias propias mapuche, las cuales son reinterpretadas y

---

<sup>2</sup> Gentilicio utilizado para denominar a los habitantes de la primera fundación de la ciudad de Concepción en la bahía de Penco, a 11 kilómetros al norte del actual emplazamiento de Concepción.

socializadas en contexto urbano. Se presentan las opiniones que los “otros”, indígenas y no indígenas tienen, de las actividades que ejecutan nuestros investigados en el espacio urbano.

En el quinto capítulo, correspondiente a las conclusiones del estudio, se sintetiza y profundiza la interpretación de los resultados para tratar de explicar, con apoyo de una argumentación teórica, las características, similitudes, diferencias y, especialmente, las particularidades del modo en que los reproductores culturales recrean su etnicidad y las actividades mapuches. Finalmente, el capítulo seis, está dedicado a desarrollar la propuesta derivada del estudio, que consiste en apoyar el trabajo de estos dos agentes culturales a través de varias estrategias colectivas de difusión de la cultura y, en especial, de la enseñanza de mapudungun o chedungun en los establecimientos educativos de la provincia.

## CAPITULO I

### ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

#### 1. Planteamiento del problema

Los procesos de globalización, industrialización, cambios políticos regionales, locales que se han generado en estas últimas décadas han influido en nuevas investigaciones sociales en el ámbito urbano. Principalmente los nuevos estudios se han dedicado a explicar las nuevas dinámicas culturales indígenas, dentro de las ciudades como: las formas de organización, exclusión de grupos, conflictos raciales, actividades comerciales y de mercadeo; explotación laboral, sexual, infantil, etc; discursos políticos, religiosos y ideológicos.

Los problemas que se presentarán en adelante se enmarca en los estudios urbanos bajo la línea de investigación “Bilingüismo e Interculturalidad en áreas urbanas” en la mención de Planificación y Gestión del PROEIB Andes. El objetivo general que esta línea tiene es de “explorar la incursión, permanencia y desplazamientos de las lenguas indígenas en las áreas urbanas de países andinos” (Sichra 2004:4). Esta temática de investigación propuesta se encuentra en la “Focalización en Lengua y Cultura”. Como nos señala Sichra (2004:8):

Focalización en cultura: procesos de reproducción y producción cultural, etnicidad e identidad étnica; resistencia, cambio cultural y aculturación, sistema de gestión y cultura organizacional.

Bajo esta directriz, esta investigación pretende explicar las dinámicas sociales conflictivas entre la población indígena y no indígena en los centros urbanos de la VIII región de Chile. El aspecto más profundo ha sido la discriminación a los indígenas y el ocultamiento o invisibilización voluntaria u obligada de su identidad en las ciudades. Desde hace más de medio siglo, se ha observado el choque cultural y rechazo social hacia los mapuches migrantes en las áreas urbanas. Como dice Eduardo Thayer (2002: 52):

No debemos olvidar, sin embargo que, las diversas formas de discriminación que actúan entre los migrantes y el contexto son consecuencia de la opresión histórica ejercida sobre los mapuche, y que estas formas de discriminación son sólo un modo mediatizado de actualizar la dominación. En este sentido, debemos comprender la discriminación como una proyección subjetiva, inmediata, y molecular de esa opresión que ha subordinado y discriminado a los mapuches a lo largo de la historia. Por lo demás, es de este modo como se expresa en la conciencia de la diferencia de los migrantes.

De este modo, presentamos dos visiones de la realidad mapuche en las ciudades en las últimas décadas. Por un lado, existe una legislación que apoya a las poblaciones indígenas en la letra, pero cuyos resultados prácticos difieren mucho en cuanto al logro de este objetivo. Por otro lado, se comienza a mostrar el ser indígena por su propia autogestión y con muy poco apoyo institucional. Es así, que se resume esta problemática como la falta de políticas hacia a la población indígena migrante en zonas urbanas en la aplicación de desarrollo social y cultural lingüístico que establecido por la Ley Indígena.<sup>3</sup>

Las políticas que los gobiernos de la Concertación<sup>4</sup> han implementado, en respuesta a las demandas de los pueblos indígenas no han presentado resultados mayores. Dos ejemplos de ello lo constituyen la promulgación de la Ley 19.253 y los programas de apoyo a las comunidades indígenas (Programa de Desarrollo, ADIS, Programa Orígenes) posibilitarían mejorar las condiciones de vida en las comunidades indígenas rurales y las organizaciones urbanas de la Región Metropolitana, Valparaíso y Temuco; sin embargo, no existe apoyo directo de parte de las instituciones de gobierno para las poblaciones indígenas asentadas en otros centros urbanos.

Desde los inicios de las primeras oleadas migratorias de mediados del siglo XX que surgieron por la falta de tierra, recursos económicos y territoriales, se generó una sistemática migración campo-ciudad por parte de mapuches de la región. Esta población de indígenas migrantes enfrentó a conflictos identitarios que los condujeron a dejar de realizar las prácticas culturales indígenas tradicionales por la discriminación y falta de espacios y por la invisibilización a la que fueron sometidas por la sociedad dominante en la ciudad (Thayer 2002, Bengoa 1999a, 2000b).

Sin embargo, desde hace una década, la Ley Indígena ha permitido, de algún modo, revitalizar las culturas indígenas en Chile aunque, como dice Bengoa (1999: 222), “La cuestión mapuche urbana es sin duda una nueva realidad de estos años, posterior incluso a la promulgación de la ley indígena que es de raigambre principalmente rural”.

---

<sup>3</sup> Cabe destacar que a partir sólo del julio del año en curso se intenta revertir esta situación con el cambio de mirada del gobierno hacia los sectores urbanos.

<sup>4</sup> Concertación de Partido por la Democracia desde el regreso a la democracia en Chile (1989) ha gobernado como conglomerado político que hasta el momento lleva 4 gobiernos

Es así que la ley carece de instrumentos para generar en las urbes menores condiciones para la mantención de la cultura mapuche y la identidad étnica, en este caso en la provincia de Concepción.

En un primer ámbito, y desde la educación formal, el Ministerio de Educación y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena se han encargado separadamente, de generar las políticas educativas adecuadas para los pueblos indígenas. Estas tienen una baja cobertura a nivel nacional, mayoritariamente concentrada en la zona rural, dejando de lado a la población indígena asentada en los centros urbanos. Sin duda, ésta es una problemática<sup>5</sup> que deben ser afrontadas para favorecer la conservación de las culturas y lenguas indígenas del país en los ámbitos urbanos.

Por otro lado, la presencia de líderes indígenas ha sido de gran importancia para mantener las demandas y la conservación de la cultura, principalmente en las áreas rurales. Los líderes tradicionales (Kimche<sup>6</sup>, Lonco<sup>7</sup>, Werken<sup>8</sup>, Machi<sup>9</sup>), por medio del mapudungun, han sido los encargados de la transmisión de la cosmovisión a las nuevas generaciones en el medio rural. La dinámica migratoria ha permitido la presencia de diversos líderes políticos en las ciudades donde encuentran un auditorio más amplio para la difusión de sus demandas, pero en las comunidades rurales, se evidencian cambios en la estructura social-política, bajo la presión de la ley Indígena y la organización comunitaria vigente

Una segunda cuestión problemática que se presenta es la falta de apoyo de parte de las instituciones sociales chilenas para el uso del mapudungun, que debilita a la comunidad y al hablante ya que la comunicación formal debe ser en castellano. Esta situación es palpable en escuelas, consultorios de salud, municipalidades, etc, donde el hablante mapuche no puede hacer uso de su lengua y donde, además, sufre la discriminación de quienes no valorizan las culturas indígenas. Esto es más evidente en el sector urbano donde los indígenas pierden su cultura con mayor rapidez.

Un tercer ámbito que se ha observado es la invisibilidad de los mapuches urbanos que ha dificultado la transmisión de su cultura y su lengua. Las exigencias de vivir en las

---

<sup>5</sup> Se plantean varias problemáticas, en las que atañen al MINEDUC y CONADI, es la no cobertura de EIB y programas de apoyo a la lengua indígena en las urbes.

<sup>6</sup> Kimche, sabio, el que sabe y tiene la experiencia en la comunidad mapuche.

<sup>7</sup> Lonko o longko es la persona que dirige a la comunidad.

<sup>8</sup> Werken, persona encargada de comunicar los mensajes del lonko o los líderes de una comunidad.

<sup>9</sup> Machi es un agente social religioso cuya función es de curar de las enfermedades físicas y espirituales a los miembros de la comunidad.



ciudades llevaron a muchos indígenas a negar su origen e invisibilizarse para ser aceptados por la sociedad chilena, tanto debido a la discriminación como a las necesidades económicas que les conducen a integrarse a la sociedad chilena.

La situación anterior ha derivado en la creación de una identidad híbrida entre los jóvenes y un alejamiento de las redes de relaciones con sus comunidades de origen. Sin embargo, en estos últimos años se observa una dinámica reetnificación urbana y una búsqueda de referentes culturales urbanos significativos, que les permitan a los sectores mas activos y arraigados identitariamente hacerse visibles frente la sociedad chilena.

Los problemas señalados: invisibilización de los mapuche urbanos por la discriminación sistemática; la poca cobertura a las necesidades de los mapuche urbanos por revitalizar la lengua y la cultura dentro de espacio urbano de parte de las instituciones públicas; y los cambios en la estructura tradicional mapuche configuran un nuevo escenario cuya dinámicas pretende ser descrita y analizada en esta investigación.

Ante la situación descrita, me parece importante destacar el papel que pueden cumplir personas mapuches que, junto con asumir su identidad étnica, son capaces de emprender iniciativas de difusión o enseñanza de su cultura y su lengua, lo que contribuye a dar a conocer la existencia de los mapuches urbanos así como a fomentar el interés y respeto por sus tradiciones culturales.

Definimos a los reproductores culturales-lingüísticos como aquellos agentes sociales que producen o que recrean la cultura y la lengua propia en el contexto urbano. El conocimiento y el repertorio cultural están asociados a su ser individual y colectivo, como señala Bonfil (1987:36):

El conocimiento y el manejo del repertorio cultural propio se adquieren normalmente a través de procesos de socialización y endoculturación que se mantienen como canales de transmisión cultural interna bajo control del grupo y que permite dar contenido a la identidad étnica original, y definirla.

De esta forma, los agentes o reproductores culturales y lingüísticos indígenas bajo el reconocimiento de su propia identidad recrean la cultura y la lengua en otro contexto: el de la ciudad. La construcción del ser individual y colectivo denominado *ad o am* (esencia del ser mapuche) en la cultura mapuche está relacionada con sus formas de enfrentar el mundo. Esto ha sido comprobado al estudiar la historia de vida de don

Armando Marileo, uno de estos agentes presente en la ciudad de Cañete<sup>10</sup>.

## **2. Preguntas de Investigación**

- ¿Qué tipos de reproductores culturales y lingüísticos mapuches existen en la ciudad de Concepción, en la VIII Región de Chile?
- ¿De qué modo ellos reproducen las formas o contenidos de la cultura mapuche en el medio urbano?
- ¿Cómo y dónde se reproduce la lengua mapuche en la ciudad?
- ¿Cómo y por quiénes se valida los conocimientos que transmiten y estos reproductores culturales y lingüísticos mapuches?

## **3. Objetivos**

### **3.1 Objetivo General**

Analizar la producción cultural (ceremonias y lengua) de reproductores culturales y lingüísticos mapuche en la provincia de Concepción.

### **3.2 Objetivos específicos**

Describir las diversas reproducciones culturales mapuches que realizan los reproductores culturales y lingüísticos en busca de la revalorización de la cultura indígena mapuche en una gran urbe.

Analizar las percepciones de los agentes culturales y los no mapuches sobre la revalorización de la cultura indígena mapuche en la ciudad.

## **4. Justificación de la investigación**

El principal motivo que me ha llevado a realizar esta investigación es la no existencia de estudios sobre mapuches urbanos en la Región del Bío Bío<sup>11</sup>. En segundo lugar, existe un compromiso personal por contribuir a sacar de su invisibilidad a indígenas urbanos creativos con su cultura, ocultos en las ciudades, en especial en Concepción,

---

<sup>10</sup> Trabajo de campo octubre-noviembre 2004 en la ciudad de Cañete, Octava región.

<sup>11</sup> Los estudios existentes en el tema indígena en la región del Bío Bío están principalmente ligados a la educación y a la sociolingüística de las áreas rurales.

cuyas características difieren de la ciudad de Santiago donde se han concentrados las investigaciones sobre el tema. Concepción constituyó la antigua frontera histórica colonial entre el mundo hispano y criollo y el indígena de la Araucanía. En lo personal, este trabajo tiene un simbolismo histórico- geográfico, un reencuentro con un pasado que se permite dar a conocer las experiencias de los agentes reproductores de la cultura mapuche en la ciudad, visibilizando su etnicidad.

Existen muy pocas investigaciones sobre gestores culturales<sup>12</sup> que aún mantienen o intentan reproducir la cultura indígena en un contexto que les es ajeno o muchas veces, inhóspito. Sus pequeñas acciones que pueden contribuir a un empoderamiento étnico y al fortalecimiento de la Educación Intercultural en la ciudad que algunos individuos e instituciones mapuches y no mapuches demandan.

Los personajes o reproductores culturales- lingüísticos de esta investigación trabajan solos en un espacio ajeno, pero con el sueño e ideal de detener la pérdida cultural en la ciudad. Además, su identidad mapuche logra derrotar al prejuicio anti-indígena, a tal punto que exponen la cultura mapuche. Por otra parte, es importante posicionar en el debate público la cuestión de la existencia de los mapuches en una sociedad que siempre ha negado a lo indígena y a sus indígenas. Desde la academia como de las mismas bases se debe trabajar por el respeto y valoración de nuestras culturas indígenas, especialmente en los medios. Así, el 12 de octubre de 1999 (ver anexo 1), y de manera muy excepcional, los mapuches que viven en la ciudad lograron hacerse visibles a la masa<sup>13</sup>. Me pregunto, si ¿existirá entre aquellos mapuches un anhelo por salir de su invisibilización en las urbes?

---

<sup>12</sup> Por ejemplo: Memorias de un Cacique Mapuche (Pascual Coña)

<sup>13</sup> Ese año se produjo un hecho público y masivo tras la marcha organizada por las comunidades y dirigentes indígenas de la región del Bío Bío encabezada por el alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur. Esta actividad finalizó en el Parque Ecuador de la ciudad de Concepción, donde muchos mapuches invisibles que habitan en la provincia de Concepción se sumaron a esta marcha haciéndose visibles por algunas horas, sin distinción de clase social.



#### LLEGADA A CONCEPCIÓN DE LA MARCHA DEL 12 DE OCTUBRE DE 1999

Contextualizar a los mapuches en las urbes contribuirá a explicar la problemática indígena<sup>14</sup>, como son los conflictos por tierra y las reivindicaciones históricas. Entre estas problemáticas se encuentran: la etnoeducación, el bilingüismo y la reproducción cultural en los espacios urbanos. El mapudungun está amenazado, y es necesario conocer los mecanismos de reproducción lingüística que estos agentes sociales mapuche realizan dentro de diversos espacios para intentar difundirlos y revitalizar su uso y transmisión intergeneracional.

Es importante conocer esta realidad urbana del mundo mapuche. Los estudios urbanos, como parte de las ciencias sociales, tratan de explicar las dinámicas y problemáticas sociales, estructurales y de recursos de las sociedades. En este ámbito, esta investigación pretende contribuir a fomentar los estudios urbanos de migrantes indígenas y acerca de las relaciones de poder que aún prevalecen en desmedro de éstos. Según Kottak (1999: 418), este tipo de estudio responde a las complejidades sociales y la urbanización global.

La antropología urbana, que cuenta con dimensiones teóricas (investigación básica) y aplicadas, consiste en el estudio etnográfico y transcultural de la urbanización global y de la vida en las ciudades.

Por otra parte, es interesante conocer nuevos actores sociales a través de estudios de casos o historias de vidas como ejemplos de reetnificación o etnogénesis. Los

---

<sup>14</sup> Problemática indígena o la cuestión indígena ha sido socializada por el Estado chileno desde la Pacificación de la Araucanía (1886) y es un discurso que se usa por las organizaciones indígenas como por los agentes del estado en la actualidad.

estudios urbanos contribuyen a este tipo de investigaciones porque permiten diferenciar el espacio rural y urbano; como Kottak continúa argumentando:

En cualquier país, lo urbano y lo rural representan sistemas sociales diferentes. Sin embargo, la difusión cultural se produce a medida que la gente, los productos, los mensajes pasan de un contexto a otro. Los emigrantes traen prácticas y creencias rurales a la ciudad y se llevan patrones urbanos de vuelta a casa... Los habitantes de las ciudades también desarrollan nuevas instituciones para hacer frente a las necesidades urbanas específicas. (op cit)

Comprender estas realidades, poco estudiadas en nuestros países, en especial en Chile<sup>15</sup>, podría contribuir a fomentar espacios de debate y búsqueda de soluciones a los problemas de estos grupos de indígenas urbanos. Estos agentes contribuyen a difundir su propia cultura en un medio adverso, tanto por necesidades propias como por quienes demandan, especialmente los docentes y las pocas organizaciones indígenas existentes en la zona.

---

<sup>15</sup> Abarca 2005, Aravena 1999, Chihuailaf 1999, Cuminao y Moreno 1998, Curivil 1994.

## **CAPITULO II**

### **ASPECTOS METODOLOGICOS**

#### **1. Tipo de investigación**

Esta investigación se inició en octubre de año 2004 en la ciudad de Cañete. Como un estudio cualitativo de carácter etnográfico, orientado a la descripción densa (Greertz) por medio de observación y entrevistas individuales a las personas a quienes se investigó. Por la característica de este tipo de investigaciones, la descripción está orientada a la visión de los actores, o sea, a la reconstrucción de la perspectiva subjetiva se realizó en el momento en que produjeron los hechos desde la percepción, ya que como señala Barragán (2001:96-97):

Lo que más se buscan son las visiones, percepciones y significados porque los objetivos que las ciencias sociales examinan son seres humanos pensantes y parlantes... Lo que fundamentalmente busca la investigación cualitativa es, entonces, la comprensión del mundo social desde el punto de vista del actor o, como habíamos llamado, perspectiva emic.

Las técnicas utilizadas para la recolección de los datos han sido el estudio de casos y las historias de vida, las que se complementaron con la realización de entrevistas en profundidad a informantes claves. La primera etapa de la investigación fue el trabajo de campo, que dio como resultado la elaboración de una historia de vida de un agente cultural mapuche de la ciudad de Cañete que desarrolla sus actividades en la ciudad. Esta experiencia me permitió llevar el estudio a la ciudad de Concepción y, en especial, poder investigar a dos agentes culturales mapuches urbanos que desarrollan diversas actividades visibilizando la cultura en la ciudad.

#### **1.1 El estudio de casos como técnica**

El estudio de caso permite focalizar la temática de investigación para identificar problemáticas o características de un evento, individuo o grupos. En el caso de esta investigación, se logró obtener información trascendente para explicar las dinámicas culturales de mapuches migrantes. Se entiende como estudio de casos según Stake (1999:11):

... es el estudio de la particularidad y de la complejidad de un caso singular, para llegar a comprender su actividad en circunstancias importantes....

...El investigador cualitativo destaca las diferencias sutiles, la secuencia de los acontecimientos en su contexto, la globalidad de las situaciones personales.

Esta técnica permitió identificar las características de los reproductores culturales investigados. Además, las entrevistas a mapuches y no mapuches permitieron revelar, acumular gran cantidad de información que posteriormente se organizó para identificar los parámetros representativos. Como Diesing<sup>16</sup> (Cohen 2000: 176 y 177) señala, esta técnica permite acumular una gran información que se tiene que organizar al decir que:

Consiste en tomar los datos como vienen y usualmente vienen en fragmentos dispersos, desconectados. A diferencia del experimentalista, que puede exigir la prueba sobre una cuestión específica de su sujeto, el observador participante debe adaptar su pensamiento a lo que el sujeto está haciendo. Tiene que observar cada intercambio casual según ocurre, participar en la ceremonia del día aunque pueda no ocurrir de nuevo en dos años...durante semanas y meses sus pruebas sobre un punto dado se acumulan gradualmente y los distintos puntos empiezan a encajar en un esquema tentativo.

Los eventos específicos son descritos en el momento en que suceden, que luego son reconstrucción a partir del relato de las personas involucradas obtenidas en entrevistas y conversaciones posteriores. Esto permite incorporar nuevos datos que complementan la información etnográfica y su interpretación en el preanálisis, así como permite la identificación de las categorías emergentes.

## **1.2 Historias de vida como técnica**

La historia de vida se elabora a partir de las entrevistas en profundidad, a informantes significativos, "proporcionando un retrato personal cultural de la existencia del cambio en una cultura" (Kottak 1999: 31). Como parte de la historia oral, las historias de vidas se apoyan en los discursos del pasado de los actores. Según Vich y Zavala (2004:89): "Se trata de un trabajo interdisciplinario destinado a rastrear las condiciones de la cotidianidad –el ámbito subjetivo de la experiencia social- a partir de las formas de percepción mediante las cuales diferentes identidades sociales interpretan el mundo". Esto permite, según estos autores (ibid, 2004:90):

Se trata de reconstruir sus vidas, las percepciones que tienen de sí mismos y los mecanismos de poder en los que se encuentran. La historia oral muestra la experiencia de actores populares a los que se entiende como portadores de nuevas interpretaciones

---

<sup>16</sup> Diesing, P (1971): *Patterns of Discovery in the Social Sciences*. Chicago: Aldine

sobre el pasado. Se trata de ahondar en la dimensión cotidiana y de investigar el conjunto de emociones subjetivas que se generaron ante algún acontecimiento en particular.

Además, donde se produce una relación de confianza con el investigador que se origina de un lenguaje sencillo, honesto y abierto entre ambas partes. Las historias de vida permiten conocer las percepciones personales de ciertas acciones o actitudes, como agrega Kottak (1999:23-24):

Esta recogida de las experiencias de toda una vida proporciona un retrato cultural más íntimo y personal de lo que sería posible obtener por otros medios. Las historias de vida nos revelan cómo perciben, reaccionan y contribuyen a cambios que afectan a sus vidas determinadas personas concretas. Estos informes pueden ilustrar la diversidad existente dentro de una comunidad, puesto que el enfoque consiste en cómo diferentes personas interpretan y se enfrentan algunos problemas comunes.

En estos relatos se expresa según Vich y Zavala (2004:91) “la memoria colectiva, la construcción de las identidades y la representación de los distintos poderes que organizan las relaciones sociales”. Sin embargo, tenemos que considerar que los participantes, consciente o inconscientemente, han construido sus imágenes a partir de los elementos del presente. Por tanto, no se trata de “la” historia sino de una reconstrucción de ella.

En la exposición de los resultados de la investigación se reconstruyeron las historias de vida que permiten entender la identidad étnica en contextos urbanos. Para ello, durante el trabajo de campo se realizaron entrevistas y seguimiento a los dos investigados. En este caso, según Barragán (2001:100): “el (la) investigador (a) deben informar sobre las perspectivas de la gente que analiza mostrándolas de la manera más honesta y fidedigna posible”, para constituir relatos temáticos que permitan establecer categorías de análisis y conclusiones procesuales en la investigación.

Pero además, no se puede desconocer que, como toda herramienta metodológica, la historia oral presenta algunas limitantes. El investigador y el investigado son co-creadores del relato, que resulta de complejas negociaciones entre ambos. Por otra parte, se corre el riesgo que el relato se convierta en un discurso subjetivo, aislado del contexto social mayor (Vich y Zavala 2004:93):



Otro gran problema de la historia oral consiste en que por su focalización en las subjetividades puede terminar convirtiéndose en un tipo de discurso que se desentienda de las estructuras sociales, se convierte con los fragmentos y renuncie a construir una visión más totalizante de la realidad social.

Además, inevitablemente se conforma un personaje por medio de la fragmentación de sus relatos particulares, es decir: "La sobrevaloración del sujeto ha terminado por privatizar los mecanismos de resistencia".

En síntesis, podemos señalar como Vich y Zavala (2004:93) que, "Bien leídas, las historias de vida permiten observar la dinámica material y simbólica de los cambios sociales y la presión de la agencia subalterna en la construcción de la historia." Es así, que el investigador debe ordenar las historias de vida que han sido entregadas por los investigados cronológicamente y lleno de matices que a la vez, deben ser reinterpretadas por el investigador nuevamente. Porque las historias de vidas" pueden entenderse como un espacio de gran visibilidad política, vale decir, como un lugar donde se observan los múltiples poderes que construyen y afectan a la vida de los hombres".

Desde el punto de vista del investigador, el relato no es imparcial ya que siempre éste estará influido por alguna postura ideológica de su presente porque según Vich y Zavala (2004:97): "Al concentrarse en las subjetividades opta por internarse en los mundos imaginarios y proporcionar una descripción de la cultura que tiene en cuenta los afectos y las irracionalidades". Por esto, la particularidad de construir historias de vida nos permiten observar eventos personales proyectados en un proceso social mayor que permitan comprender los cambios o rupturas de la cultura mapuche, en este caso, que contribuya a la "historia social" que implica valorar la soberanía ciudadana en la construcción de la historia de Chile.

## **2. Descripción de la metodología aplicada**

### **2.1 Metodología cualitativa**

La metodología cualitativa en las ciencias sociales permite conocer en el contexto en que suceden los hechos. Además, el investigador logra estar presente observando y tratando de entender la realidad que se investiga. Ver la etnografía como una forma de recolección (no, por supuesto, la única forma de verla) subraya la forma en que diversas experiencias y hechos se seleccionan, se reúnen, se sacan de sus situaciones temporales originarias y se les otorga un valor permanente en una nueva

configuración. (Clifford 1995:274).

La metodología del trabajo de campo etnográfico, involucra íntimamente al investigador con lo que estudia. En otras palabras, contribuimos a una reflexión práctica sobre la representación transcultural realizando un inventario de las mejores, aunque imperfectas, estrategias actualmente a la mano. En éstas, el trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus practicantes a experimentar, en un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere de un arduo aprendizaje del lenguaje y, a menudo, un desarreglo de las expectativas personales y culturales (Cohen y Manión 1990), comúnmente llamado extrañamiento.

Los estudios urbanos nos permiten tener nuevas miradas hacia las personas y las sociedades. En el caso particular de la investigación etnográfica, nos permite ver u observar eventos, fenómenos y actitudes en el momento en que suceden. Observar a individuos y grupos conlleva un esfuerzo intelectual al tratar de entender lo que sucede e interpretar el fenómeno, sin caer en el prejuicio o sobrejuicio. En particular, el encontrar a personas que se han posesionado de un papel de difusores culturales en la ciudad me significó una reflexión interna sobre qué se concibe por cultura y cómo se refleja en la identidad de personas que viven en una sociedad multicultural.

### **2.1.1 Entrevista en profundidad para el estudio de caso**

La entrevista en profundidad constituyó la principal herramienta para la obtención de información. Para ello, se realizó la grabación de cintas magnetofónicas en la primera fase de la investigación, y de grabaciones digitales para la segunda fase. Para esta investigación se utilizaron los siguientes instrumentos etnográficos:

Guía de entrevista semiestructurada en profundidad, que permitió, según Barragán (2001:145): “Comparar, medir y ver correlaciones, porque en una serie de entrevistas emergen los mismos temas, con la posibilidad además, de tener algún espacio para improvisar y añadir otros”. Las entrevistas se desarrollaron en diversos ambientes y se buscaron las condiciones de audio y tranquilidad para no tener interrupciones. Ambos investigados estuvieron siempre dispuestos a relatar sus vidas en torno a su “ser mapuche”, lo que permitió una relación fluida y honesta entre ellos y la investigadora. Además, me invitaron a participar de sus actividades y me dieron nombres de otras personas que podrían colaborar con la investigación.

Para las entrevistas, se utilizó el cuaderno de campo, donde se hicieron anotaciones básicas para la posterior transcripción. Se utilizó dos tipos de grabaciones: la de cintas con un número total de 12 cassettes, con variables de tiempo de 20 minutos a 1 hora y treinta por entrevista o grabación de actividades de los investigados. El segundo tipo de grabación fue de carácter digital, de modo que se hizo un archivo de audio con las grabaciones de trabajo de campo realizadas entre septiembre y octubre de 2005.

La observación no participante como método para la adquisición de información se presenta un gran desafío para el investigador, ya que no es fácil mantener una especie de anonimato o transparencia en los espacios donde se está investigando para no influir en los mismos. La idea es que no se altere la cotidianeidad de las acciones y sus ejecutores mientras se hacen las observaciones y grabaciones, pero en algunos casos es casi imposible, como lo sucedido en las observaciones y grabaciones de las clases de mapudungun donde me vi obligada a formar parte de la clase.

### **2.1.2 Observación participante**

Para las clases de mapudungun, aunque no estaban planificadas, se dio la posibilidad de realizar observaciones participantes. Durante las observaciones realizadas a Norin en las clases de mapudungun en la universidad tuve que participar de ellas como los demás alumnos, lo que me llevó a registrar las clases en las cintas, y sólo anotar cosas que me llamaron la atención de las clases, como por ejemplo, la actitud de los estudiantes. En el estudio de casos, la observación según Cohen y Manion (1990:164) permite: "...probar y analizar intensamente el fenómeno diverso que constituye el ciclo vital de la unidad, con visión para establecer generalizaciones acerca de la más amplia población a la que pertenece tal unidad". Estas observaciones me permitieron verificar las entrevistas además de establecer algún tipo de generalizaciones in situ.

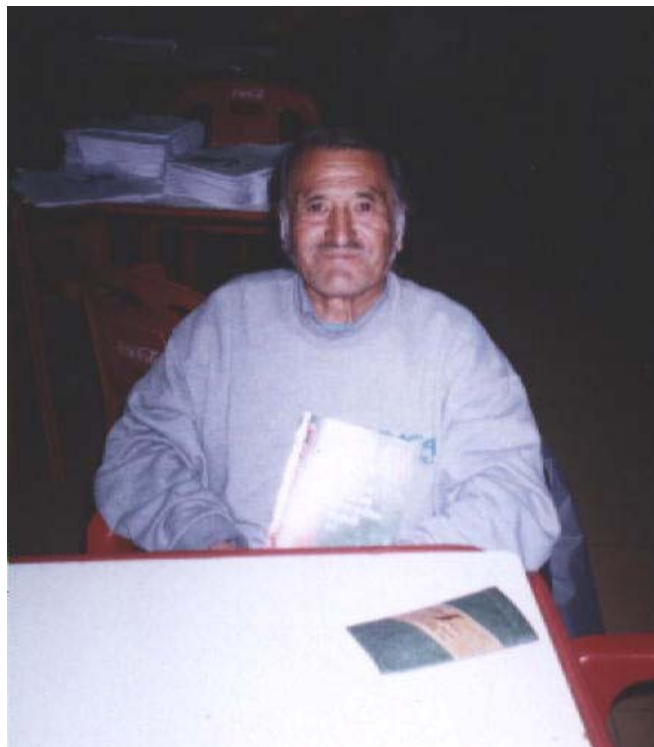
### **2.2 Unidades de Análisis**

Las unidades de análisis se desprenden unidades temáticas de los relatos de vida y las subunidades. La investigación de las singularidades, individualidades y características comunes contribuyeron a proyectar estas unidades en un marco más amplio sobre la difusión cultural indígena en las ciudades. Las otras personas a las cuales se realizó entrevistas son unidades menores complementarias a estas dos mayores.

## 2.3 Los investigados

Se estableció investigar a dos agentes mapuche urbanos que realizan diversas actividades para reproducir y producir elementos culturales propios en la región del Bio Bio, Chile. La presencia de estas dos personas mapuches ha trascendido en los últimos años, lo que llevó a interesarme por sus actividades y comparar con el programa de Educación Intercultural Bilingüe que el Ministerio de Educación lleva adelante en zonas rurales indígenas.

El primer investigado es Norin, originario de una comunidad mapuche de la comuna de Lumaco<sup>17</sup>. tiene 64 años de edad y desde la década de los años 70 vive en la actual comuna de Hualpen, en un barrio periférico de clase socioeconómica baja. Allí trabaja dos veces a la semana como vendedor en un puesto de frutas y verduras de la feria. Norin tiene el apoyo incondicional de su hija *Millaray*, la menor, y de su sobrino Julio, quienes siempre están con él en las actividades mapuches que se realizan en la ciudad.



**NORIN**

---

<sup>17</sup> Lumaco en mapudungun quiere decir agua gredosa.

La otra actividad que realiza con un tipo de remuneración son las clases de mapudungun en un curso de Extensión de la Facultad de Educación en el Departamento de Lenguas de la Universidad de Concepción los días martes y jueves a partir de las 19:00 horas. Además, pertenece a una agrupación cultural mapuche llamada *Lemün Antü* de la cual fue fundador en la década de los ochenta. Esta agrupación desarrolla la difusión artística a través de la música y danzas mapuches con niños y jóvenes de familias mapuche residentes en la provincia, en los veranos exponen sus danzas en el paseo peatonal de centro de Concepción.

El segundo investigado se llama Lautaro, quien nació en la ciudad de Lautaro, novena región. Tiene 45 años de edad y trabaja como vendedor en una farmacia del Barrio Collao en Concepción.. Su familia está ajena a sus actividades mapuches y sólo es apoyado desde hace unos años por la señora Guillermina, mapuche migrante, de 60 años quien vive cerca de Lautaro. Ella realiza el toque del kultrun y canta en mapudungun en algunas ceremonias.



**LAUTARO**

## **2.4 Contextos y espacios de la investigación**

Nuestra investigación fue realizada en diferentes lugares de la provincia de Concepción, además de otras ciudades como Santiago y Temuco. Esto se dio por las

condiciones de la investigación urbana que me obligaron a un amplio desplazamiento dentro y fuera de la VIII Región. Por ello describo los espacios recorridos en esta investigación. En el primer trabajo de campo del mes de mayo 2005, se realizó un desplazamiento en busca de nuestros investigados, el seguimiento de sus actividades y las entrevistas de apoyo a esta investigación que a continuación detallo.

**Casa-trabajo:** La farmacia donde Lautaro trabaja como vendedor desde mucho tiempo está ubicada en la villa el Huascar casi frente al supermercado Keymarket, en el Barrio Collao de la comuna de Concepción. La casa donde actualmente vive se ha convertido en su taller para las “sanaciones” y a partir del 8 de julio es sede de la nueva organización mapuche urbana “Kuriñanco”.

**El Canal Universitario:** esta actividad se realizó en ambos trabajos de campo para el seguimiento de las grabaciones del espacio que Lautaro tenía los días lunes en el set de emisión del programa matinal llamado “Siempre Juntos al Medio Día” del canal de televisión universitaria perteneciente a la Universidad de Concepción. El set se encuentra al costado del cerro Agüita de la Perdiz dentro de la ciudad universitaria.

Es un recinto pequeño similar a una casa que en su fachada tiene en la entrada una antena parabólica y al costado en un recinto cerrado dos antenas más. El donde se realiza el matinal tiene la siguiente distribución: en primer plano hacia la izquierda se encuentra una salita de estar con una mesa de madera, decorada con una maseta de flores secas. Detrás se encuentra la cocina tipo americana con sus respectivos muebles y artefactos. Del lado derecho se ubica una mesa con silla según distribución de personas que a veces está y otras no. Detrás, hacia la pared una pequeña mesa de madera donde se ubican productos de los auspiciadores. Del lado derecho una pared en la que ponen elementos complementarios según la programación y en la pared se encuentran pantallas de televisión de 14 pulgadas que ayudan a quedarse a los conductores.



**SET CANAL UNIVERSITARIO**

### **La Facultad de Lenguas de la Universidad de Concepción**

La Facultad de Lenguas de la Universidad es un edificio antiguo de cuatro pisos junto a la facultad de derecho y bioquímica. Aquí se encuentran las oficinas, decanato, biblioteca, salas de audio, de administración, etc. dependiente de la facultad de educación, pero con autonomía administrativas de Lenguas. Las aulas existentes son exclusivas de la escuela de lenguas.



**UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN, FACULTAD DE EDUCACIÓN**

**Los colegios y el liceo:** Colegio Providencia: El seguimiento a Lautaro en colegios se realizó entre septiembre y octubre del 2005. El primero fue en el colegio Providencia

ubicado en la calle Ongolmo casi al llegar a la Calle Freire. Allí entrevisté a una docente de primaria quien estaba trabajando en una unidad de lenguaje y comunicación sobre las culturas indígenas en Chile. La entrevista duró unos 15 minutos y se realizó en una salita para atención de apoderados. El colegio es grande, de una infraestructura moderna.

El segundo establecimiento fue el Colegio El Sagrado Corazón de Jesús. Este colegio se encuentra en la calle Maipú frente a la iglesia San José. Es un edificio muy antiguo de paredes gruesas y amplios pasillos. Al entrar, se llega a una gran sala de paredes de madera café, una estatua de la virgen y otros santos, además del corazón de Jesús en la pared central. Detrás de un gran mesón está la recepcionista, aquí hay un pequeño monitor de circuito cerrado.



**COLEGIO DEL SAGRADO CORAZÓN**

Las aulas son grandes y se desplazan entre la planta baja y la planta alta (segundo piso). En cada piso hay unos cubículos o box de inspección de piso y niveles. El Colegio Providencia y el Liceo Municipal de Chiguayante tienen similares características pero sólo logré estar en el hall con una iluminación natural por los ventanales amplios en ambos establecimientos y un pequeño auditorio en este último.





**LICEO MUNICIPAL DE CHIGUAYANTE**

**Los espacios institucionales.** Para lograr una mejor triangulación de la información, fue necesario realizar entrevistas a tres responsables de instituciones públicas para el tema de investigación. Dos de las entrevistas se realizaron en las oficinas de estas personas en la ciudad de Concepción. La tercera entrevista se realizó en la ciudad de Temuco en la oficina de la persona. Para todas estas entrevistas existió una grata disposición para mi trabajo.

**Espacios abiertos:** La calle, después de cada actividad en las que acompañé a los participantes, se convirtió en el espacio espontáneo de información porque al caminar con los investigados se logró otro tipo de diálogo. Este fue más analítico, sin presión de la presencia de la grabadora y el registro del cuaderno de campo.



**PLAZA DE ARMAS DE CONCEPCIÓN**

### **3. Criterios de selección de las personas investigadas**

La selección de la muestra se basó en un conocimiento previo de la presencia de estos dos agentes culturales urbanos. Sin embargo, se consideró el trabajo exploratorio de campo del año 2004 para ampliarlo a un contexto mayor y poder incorporarlo al análisis de los resultados.

#### **3.1 Residencia en la ciudad**

Ambos investigados desde hace varias décadas viven en la provincia de Concepción. A esto se agrega una relación de flujo permanente con sus lugares de origen. A la vez que existen diferencias respecto a área de origen. Norin proviene de una zona rural netamente mapuche y Lautaro proviene de una ciudad pequeña, ambas zonas están dentro de la administración de la novena región, limitando al norte con la octava región.

#### **3.2 Migración a un centro urbano mayor:**

En ambos casos, la migración se inició paulatinamente hasta asentarse definitivamente en comunas de la provincia. La característica común es que ambos investigados provienen de la novena región y migraron en busca de trabajo a la provincia de Concepción, donde establecieron sus familias y residencia.

### **4. Instrumentos de investigación**

**Cuaderno de campo.** Este instrumento fue la herramienta básica para registrar notas, datos, preguntas, reflexiones, etc. para tener un orden cronológico de las entrevistas, observaciones, y actividades que interesaron en esta investigación. Me sirvió para guiarme en las transcripciones, fechas de las entrevistas, anotar impresiones personales y anécdotas.

**Guía de entrevistas semiestructurada a terceras personas:** Para complementar el estudio de caso fue necesario entrevistar a personas ligadas o que tenían un grado de relación con los investigados en el tema de la reproducción cultural urbana. En el trabajo de campo de septiembre-octubre, logré realizar entrevista en Temuco con quien fue el responsable del tema cultura y educación del organismo del Estado que está a cargo del tema indígena.

**Grabaciones en cintas y grabaciones digitales:** Para realizar las entrevistas presenté el trabajo de investigación y expliqué en qué consistía a las personas a las cuales entrevisté. En el mes de Mayo usé las grabaciones en cintas y para la siguiente etapa utilicé las grabaciones digitales que me permitieron ahorrar espacio y tiempo para las transcripciones posteriores. Por respeto a las personas, cuando se utilizó la grabadora para registrar observaciones, informé de lo que estaba haciendo y, además, traté de hacerlo lo menos visible posible. No hubo problemas para las personas presentes, lo que me permitió realizar un trabajo, más relajado, espontáneo y libre.

**Registro de campo de las transcripciones:** Este es un archivo digital donde transcribí todas las entrevistas y observaciones, anécdotas, notas, comentarios etc. Tiene 3 franjas o bloques donde ubiqué el evento, las personas involucradas, las observaciones y o entrevista y un preanálisis. En una segunda etapa, cuando ya tuve todos los datos, incorporé otro bloque para identificar los códigos identificatorios de las unidades emergentes que se repetían, es decir, un código de categorías.

**Registro fotográfico:** durante ambos trabajos se tomó fotografías a las actividades y o eventos que nuestros investigadores realizaban.

| Actividades                                              | Cantidad | Lugar                                                | Ciudad             |
|----------------------------------------------------------|----------|------------------------------------------------------|--------------------|
| Entrevistas para la elaboración de las Historias de vida | 10       | Casa, universidad, calle, etc.                       | Concepción         |
| Entrevistas de triangulación                             | 7        | Colegios, casas, instit. Pública, lugares de trabajo | Concep. Temuco     |
| Grabaciones de clases en aula                            | 12       | Universidad, colegios                                | Concep. Chigte     |
| Grabaciones de programa de TV                            | 1        | Set tv, casa                                         | Concep. Chigte     |
| Observaciones                                            | 20       |                                                      | Concep. Temuco     |
| Encuentros                                               | 1        | Hoteles                                              | Concep. Temuco     |
| Conversaciones informales                                | 2        | Telefónicas                                          | Concepción         |
| Lecturas complementarias                                 |          | Casa                                                 | Cochabamba         |
| Grabación complementaria de tv                           | 2        | Casa                                                 | Chiguayante        |
| transcripciones                                          |          | Casa                                                 | Chigte. Ccba.      |
| Búsqueda bibliográfica                                   |          | Universidades, librerías, bibliotecas                | Sgto, Concep, Ccba |
| Revisión y descripción de video                          | 1        | Casa                                                 | Ccba               |

## 5. Procedimiento de recolección de datos

La recolección y procesamiento de datos tuvo tres fases. Las dos primeras se centraron en la recolección de datos de trabajos de campo en Chile. La última etapa se desarrolló en Cochabamba, dedicada a la ordenación y análisis de la información. Cabe destacar que el trabajo exploratorio realizado en Cañete, en octubre del 2004,

forma parte complementaria de esta investigación.

**Primera fase:** Esta se llevó a cabo durante cinco semanas en la provincia de Concepción, en el mes de mayo. Se inició con la recolección de datos y contactos con las personas a quienes se aplicaron las entrevistas para la historia de vida. Para ello debí desplazarme a las comunas de Concepción, Hualpen, y San Pedro de la Paz para ubicar a los investigados porque desconocía sus paraderos. Una vez ubicados, expliqué el objetivo de la investigación y solicite la colaboración de ellos. Ellos se mostraron muy dispuestos a colaborar con mi trabajo entregando información más amplia y que no fue relevante utilizarla para esta investigación. Acordamos realizar las entrevistas en días en que nuestros investigados estaban desocupados para no interferir con sus actividades cotidianas.

El seguimiento y la observación de las actividades de difusión cultural permitieron obtener información importante para realizar las triangulaciones, deducir a priori y posteriori los sucesos y significados de las anécdotas. En esta fase, logré concentrarme en el seguimiento de las clases de mapudungun de Norin en la universidad. Y además, pude asistir a las emisiones del matinal los días lunes en la mañana donde Lautaro tenía un espacio. Y, para apoyarme en teoría y estudios sobre mapuche urbanos, hice contactos con un docente de la Universidad de Chile, quien me facilitó documentos lo que me obligó a desplazarme a la ciudad de Santiago.

Una vez de regreso en Cochabamba, comencé a transcribir las grabaciones y ordenarlas mediante un registro de las transcripciones que llame transcripcopia. Este documento me facilitó la identificación de las posibles unidades de análisis que se comenzaron a mostrar, en la repetición de ellas.

**Segunda fase:** La segunda fase se desarrolló durante los meses de septiembre y octubre de 2005 en las nueve semanas asignadas. En esta fase se realizó la complementación de información faltante y la continuación de los seguimientos a los investigados con las grabaciones de las entrevistas y registro de las actividades como las clases de aula. Además, en esta fase se realizaron las entrevistas a los funcionarios públicos y se pudo observar y realizar seguimientos a Lautaro en tres establecimientos educativos, en Concepción (2) y Chiguayante (1). Aquí logre realizar entrevistas a 4 docentes que inicialmente no estaban contempladas para la investigación pero que resultaron importantes para la obtención de los resultados finales.

**Tercera fase:** esta fase tuvo tres etapas. La primera se inició en noviembre 2005 y finalizó en enero de 2006 con las transcripciones, revisión bibliográfica y análisis de datos. Se incorporaron las nuevas transcripciones a documento anterior, luego se comenzó a identificar las posibles categorías identificándolas con diversos colores, lo que permitió posteriormente realizar la clasificación de las categorías.

La segunda etapa se inició en febrero con el ordenamiento de las categorizaciones y el inicio de la redacción de resultados que fueron presentados el 14 de marzo a la asesora como estaba acordado. Para el ordenamiento y la jerarquización de las categorías, se organizó una matriz general con las categorías y los datos que las justificaban, pero esto resultó enredoso, lo que me obligó a crear otra matriz por cada historia de vida. Esta información ya corregida me permitió ver las similitudes y diferencias entre los investigados de modo, que enriqueció la redacción de los resultados finales.

### **Lista de entrevistados**

Para el apoyo de la investigación se realizaron varias entrevistas a personas que de alguna forma estaban vinculadas con las actividades de dos participantes. Para completar y triangular la información incorporé nuevos informantes en diversos espacios como se especifican en el siguiente cuadro.

| <b>NOMBRE</b> | <b>ACTIVIDAD LABORAL</b>            | <b>RELACIÓN ÉTNICA</b> | <b>LUGAR</b> | <b>ACTIVIDAD</b>                     |
|---------------|-------------------------------------|------------------------|--------------|--------------------------------------|
| Pola          | Doc. Educ Bás. Alianza Francesa.    | Chilena                | Universidad  | Conversación informal                |
| Francesca     | Doc. Educ Bás. Alianza Francesa.    | Franco-árabe           | Universidad  | Conversación informal                |
| Lilian        | doctorado                           | Italiana               | Universidad  | Conversación informal                |
| Mery          | Docente universitaria-<br>doctorado | Norteamericana         | Universidad  | Conversación informal                |
| Marcelo       | Estudiante magister                 | Ascendencia mapuche    | Universidad  | Conversación informal                |
| Diego         | Estudiante universitario            | Mapuche urbano         | Universidad  | Conversación informal                |
| Pamela        | Estudiante universitaria            | Mapuche comunidad      | Casa-visita  | Conversación informal<br>Observación |
| José          | Dirigente                           | Mapuche urbano         | Universidad  | Entrevista                           |
| Mamí          | Pobladora                           | Mapuche urbana         | Casa         | Entrevista                           |
| Eduardo       | Profesional                         | Mapuche urbano         |              |                                      |
| Victoria      | Productora TV                       | No mapuche             | Trabajo      | Entrevista                           |
| María         | Dirigente                           | Mapuche urbana         | Teléfono     | Conversación informal                |
| Teresa        | Presidente asociación indígena      | Mapuche urbana         | Trabajo      | Entrevista                           |
| Nonguen       | Estudiante secundaria               | No mapuche             | Aula         | Entrevista                           |
| Hualpen       | Estudiante secundaria               | No mapuche             | Aula         | Entrevista                           |
| Rosa          | Docente básica                      | No mapuche             | Trabajo      | Entrevista                           |
| Carla         | Docente media historia              | Mapuche                | Trabajo      | Entrevista                           |
| Ximena        | Docente media lenguaje              | Mapuche                | Trabajo      | Entrevista                           |
| Sofía         | Docente media lenguaje              |                        | Trabajo      | Entrevista                           |

|          |                               |                             |         |                       |
|----------|-------------------------------|-----------------------------|---------|-----------------------|
| Pablo    | Director institución indígena | No mapuche                  | Trabajo | Entrevista            |
| Marta    | Coordinadora EIB              | Mapuche                     | Trabajo | Entrevista            |
| Cristian | Jefe Unidad Conadi            | Mapuche                     | trabajo | Entrevista            |
| Juan     | Asesor cultural comunitario   | Mapuche comunidad           | Hotel   | Entrevista            |
| Héctor   | Psicólogo                     | Chileno casado con mapuche  | Trabajo | Conversación informal |
| Viky     | Dueña de casa                 | No mapuche con hija mapuche | Casa    | Conversación informal |
| Video1   | We tripantü                   | Mujer                       |         |                       |
| Video 2  | We tripantü                   | Joven mujer                 |         |                       |
| Video 3  | We tripantü                   | Varón mapuche               |         |                       |

## 6. Análisis realizados y resultados logrados

### 6.1. Transcripciones, ordenamiento, clasificación e interpretación de los datos cualitativos

En el transcurso de la investigación, se logró acumular gran cantidad de datos a través de las entrevistas y observaciones que fueron transcritas en un primer borrador digitalizado. Luego, en el segundo trabajo de campo se continuó con las entrevistas que fueron transcritas en un segundo documento digitalizado; posteriormente, para cohesionar todos los datos, se unieron ambos documentos con el nombre de “transcripcopia”. Este documento estaba dividido en 4 bloques, el primero indicaba datos de fecha, actividad e individuo; el segundo bloque contenía las transcripciones de audio y las observaciones contenidas en un cuaderno de campo. El tercer bloque contenía los códigos identificatorios que se desprendían de los datos, y el cuarto bloque contenía anotaciones, impresiones o preinterpretaciones de los datos.

Para introducir los códigos se identificó con colores las frases y datos interesantes que aportaban a la interpretación y procesamiento. Esto permitió establecer una lista de códigos significativos que servirían para identificar los patrones que se reiteraban constantemente.

Luego de una revisión y lectura, seleccioné los datos y los organicé en un documento B con ambas historias de vida. Esto se complicó porque se hizo una larga lista de datos que hacía difícil la lectura. Para organizarme mejor, separé a los investigados en dos listas con los patrones comunes en busca de una jerarquización que se fueron complementando hasta lograr un documento con similitudes y diferencias entre las informaciones que de cada caso se desprendió.

Una vez hecha la jerarquización, inicié la redacción de los resultados seleccionando los datos más representativos que me llevaron a establecer unidades de análisis y

subunidades interpretativas a posteriori de los datos emergentes.

El criterio en la presentación de las unidades temáticas se basó en la selección de testimonios, de las acciones, eventos particulares y las respuestas que nuestros entrevistados vertieron en entrevistas y observaciones de campo. Las unidades de análisis se construyeron bajo las evidencias más representativas para respondernos a las preguntas de investigación. De este modo, las opiniones vertidas por los investigados y entrevistados configuran una muestra para este estudio de casos; por lo tanto, se concibe que se enmarcan en sus “verdades subjetivas” (émico), para ser interpretadas por el investigador (ético) (Kottak 1999)

El ordenamiento llevó un tiempo que me permito profundizar los canales previos y configurar el todo de la misma investigación. Una vez con todos los datos ordenados a disposición se organizó la redacción de los resultados en 4 grandes unidades temáticas de las cuales se derivaron las unidades de análisis y subunidades con sus respectivas especificidades.

| UNIDADES TEMÁTICAS                                                                                   | UNIDADES DE ANALISIS                                                                | SUB UNIDADES                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>La migración como proceso: La búsqueda de trabajo y la persecución política</i>                   | Las problemáticas urbanas de los reproductores culturales                           | Análisis sobre la migración como proceso<br>¿Un mapuche deja de ser mapuche si sale del espacio mapuche, de su loy?                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <i>La conformación de la Identidad mapuche y percepciones de sí mismo</i>                            | La construcción y la reconstrucción de identidades urbanas                          | El caso de Lautaro: El que nació en un pueblo para vivir en la ciudad: porque recién ahí entendí mi vida de mapuche<br>- La creación de un mapuche imaginario urbano<br>El caso de Norin: ...un mapuche nativo hablante que nació en la comunidad... y tuvo que vivir en una gran ciudad<br>- Análisis: “El mapuche de hoy” <sup>18</sup> , construcciones y reconstrucciones identitarias en el estudio de caso |
| <i>Las manifestaciones culturales mapuches en la ciudad y su validación por el mundo no indígena</i> | Las estrategias culturales: La celebración del we tripantü o ¿el año nuevo mapuche? | a) ¿Nuevas interpretaciones a simbologías mapuches?<br>b) Manifestaciones mapuche colectivas con interpretaciones individuales                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|                                                                                                      | Estrategias políticas: La validación externa hacia los reproductores y sus acciones | a) Percepciones de los profesores de las acciones de los reproductores<br>b) ¿Y las instituciones que dicen? Percepciones de representantes del Estado                                                                                                                                                                                                                                                           |

---

<sup>18</sup> Título de la ponencia que Norin realizó en la Universidad de Concepción en el marco del we tripantü en junio 20005

|                                                     |                                                                                                                                                                                              |  |
|-----------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| Ámbitos de acción de los agentes culturales mapuche | a) Los espacios de difusión pública<br>b) En el ámbito escolar<br>c) ¿Qué se enseña en el aula y quién aprende?<br>d) El ámbito académico<br>e) El ámbito de la lengua como símbolo cultural |  |
|-----------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|

Para destacar la información se proponen los siguientes códigos:

|                                          |                                                         |
|------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| Uso de escritura en negrilla             | Resalta oraciones y o destaca proposiciones del emisor, |
| Uso de escritura cursiva                 | Resalta expresiones textuales de emisor                 |
| Uso de comillas                          | Destaca palabras claves de los entrevistados            |
| Uso tablas                               | Destaca expresiones o palabras del emisor               |
| Inclusión de fechas al final de párrafos | Ubica en el tiempo las expresiones del evento           |
| Signo < >                                | Completación de palabra faltantes                       |

## 7. Consideraciones éticas

Las características de la investigación cualitativa etnográfica presentan desafíos de carácter ético en el trabajo de campo para el investigador. Es por esto que el investigador debe considerar las situaciones vivenciales en la que se desarrolle la investigación con el fin de presentar responsablemente un trabajo objetivo y honesto para con los investigados y a la institución que representa.

En base a los criterios expuesto por Conrad Phillips Kottak (1999) he adaptado las consideraciones éticas de mi investigación a esta propuesta como etnógrafa:

1. Responsabilidad para los estudiados. Como investigadora debí ser responsable principalmente con las personas a quienes investigué, respetando su "dignidad y privacidad" dándoles a conocer los objetivos de la investigación.
2. Responsabilidad para el lector. Ante todo, esta investigación se basó en obtener información confiable y veraz que permitiera dar una interpretación desde mi experiencia y conocimientos del contexto, así el lector puede dar una mirada ante los eventos que se exponen.
3. Responsabilidad para con la disciplina. En este ámbito, como investigador debí mantener la integridad en el trabajo de campo para no poner en peligro futuras investigaciones que son muy necesarias para este contexto.
4. Responsabilidad para los que están detrás del investigador. Desde esta



perspectiva como investigadora, me siento responsable de presentar un trabajo honesto para aportar a la academia con experiencias y conocimientos, además de reflexionar de las problemáticas sociales.

5. Responsabilidad a sí mismo. En un ámbito holístico, como investigadora me vi enfrentada a favorables situaciones desde los investigados para fortalecer la investigación, las cuales agradezco. Los principios básicos han sido la honestidad, la veracidad, el respeto y la confidencialidad que han guiado esta investigación, tanto para quienes investigué como para los docentes que guiaron este trabajo.

Como reflexión personal, quiero señalar que un trabajo de campo en donde existe una interrelación intensa y flexible entre el investigador y el investigado otorga un valor agregado a los resultados. Esto significa que el investigador influye positivamente o negativamente en contexto y en las personas. Además, que los resultados que puede presentar, sin un criterio ético y moral adecuado, podrían poner en riesgos la credibilidad del investigador y de quienes están detrás de él. Es por esto, que en mi trabajo mantuve como prioridad la honradez y veracidad de la información durante todas las etapas de la presente investigación.

La experiencia de ser una mapuche urbana y conocer superficialmente el trabajo que realizan las personas investigadas me puso en una situación un poco conflictiva. Esto se dio porque tuve que transformarme en una investigadora dentro del espacio social mapuche urbano y no mapuche, espacio que conocía de una forma no comprometida; sin embargo, esta investigación me demostró que muchas personas mapuches y no mapuches apoyan a los indígenas urbanos que desean entregar sus conocimientos y más aún, quieren aportar en las actividades de socialización de las problemáticas indígenas dentro y fuera de la ciudad.

Otro elemento que en lo personal se presentó, fue el prejuicio hacia estas personas que tenía por conocer solo superficialmente sus acciones. La investigación me permitió ver más allá de la persona, es decir, el por qué de sus acciones en la ciudad, independiente del origen o de la interpretación personal de la cultura mapuche. Esto a la vez me fortaleció en lo humano, al sentir que como mapuche debo volver a apoyar el desarrollo de la cultura en la ciudad en la que vivo.

## **CAPITULO III**

### **MARCO TEÓRICO**

#### **1. Contexto sociolingüístico mapuche**

En Chile, hasta el momento no existe un estudio sociolingüístico amplio que permita esclarecer en número exacto de hablantes activos de mapudungun. Sin embargo, los estudios locales en la novena y octava región (Lonco y Martínez 1999) dan un panorama de la situación en que hoy se encuentra la lengua mapuche y que nos ponen en una posición de alarma al extrapolar que el desplazamiento lingüístico constituye una constante en América Latina (Chiodi 1993). Como señala Citarella (2000:28):

La mantención de la lengua materna como medio habitual de comunicación, en un contexto de relaciones interculturales desiguales, es considerada como uno de los indicadores fundamentalmente para evaluar el sentimiento de pertenencia del hablante a su grupo étnico y el nivel de apego a la identidad cultural. Aunque no existen estadísticas sobre el conjunto de la población y el estado de la identidad lingüística, las investigaciones realizadas concuerdan en identificar una clara tendencia al desplazamiento de la lengua materna nativa, a favor de un bilingüismo castellano-mapugundum o de un monolingüismo castellano.

Aunque la propuesta del MINEDUC a través de su Programa de Educación Intercultural Bilingüe, propone el rescate y la revitalización de las lenguas indígenas con estudios sociolingüísticos, que no se incorporan a este estudio, posibilitará conocer la situación vigente de las lenguas indígenas en Chile. Pero es necesario conocer cómo se llegó a este proceso de desplazamiento lingüístico.

##### **1.1 Política lingüística en Chile hacia la población mapuche**

A inicios de la independencia en Chile, el indio no tenía una participación abierta en las luchas interinas, pero sirvió como símbolo de unidad y fortaleza para la lucha antirrealista. Como señala Pinto (2003:64): "...iniciada la independencia, las nuevas autoridades... miraron hacia la Frontera tratando de asociar su lucha a la resistencia que había opuesto el pueblo mapuche al conquistador español".

Este fenómeno de idealización del indígena se encuentra asociado al romanticismo y nacionalismo de inicios del siglo XIX, permitiendo dar unidad y sentido de pertenencia al territorio, es decir, una identidad como pueblo. Es parte de la nación como la "comunidad imaginada" (Anderson), en la que se incluye al indígena de la Araucanía

que, “aun los miembros de la comunidad más pequeña no conocerá jamás a la mayoría de sus compatriotas...pero en la mente cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson 2000:23).

Bengoa (2000:139) afirma que los criollos, “...construyeron un discurso que retomaba las viejas banderas de Lautaro y Caupolicán” pero contrariamente, la mayoría de la población mapuche al sur de la frontera apoyó al bando realista en sus luchas con los patriotas, la llamada “guerra a muerte” durante la cual las comunidades indígenas se dividieron. De parte de los criollos se inicia un proceso de integración que, a través de la lucha contra los realistas pretende incorporar fracciones de lonkos locales. Se generan dos actitudes entre los mapuches, por un lado, el grupo que desea integrarse a la nueva sociedad chilena y, por otra, el indígena que ve amenazada su hegemonía territorial y política sin identificarse con la “comunidad o nación imaginada” en formación.

Con la organización de la República se mantuvo el discurso integracionista e idealista de la imagen del mapuche. Se pretendía sacar al indígena de la barbarie y acompañarlo al progreso, es decir, transformar al indio en uno más de los miembros de la nación junto a su territorio. Al respecto O’ Higgins recordaba en 1830 que:

....y después de la Independencia de nuestra patria, ningún acontecimiento favorable podría darme mayor satisfacción que presenciar la civilización de todos los hijos de Chile de ambas bandas de la gran cordillera y su unión en una gran familia...yo me gozo, mi querido general, en la confianza de que no ande muy distante el día en que el bárbaro errante leñador de las pampas se convierta en un civilizado pastor, y el pobre desnudo salvaje de Tierra de Fuego en un industrioso y acomodado pescador<sup>19</sup>.

Fue común que los estadistas del periodo republicano se pretendieran mejorar al indígena sumado e incorporándolo a las actividades comerciales y productivas al que se creía desarrollaba las naciones y separaba las “civilizadas” de las “bárbaras”. El comentario de Christian Martínez, a un texto de 1813, citado por Rolf Foerster (2001:3), se pone en evidencia esta concepción señalando que el gobierno desea...:

Hacer efectivos los ardientes conatos con que proclama fraternidad, igualdad y prosperidad de los indios teniendo una constante experiencia de la extrema miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y educación en que viven abandonados en los campos...” una de las primeras inquietudes del joven gobierno era de reorganizar la propiedad rural de acuerdo a los patrones de organización ciudadanos de las elites de la zona central –claro esta reorganización de la propiedad rural no implicaba los propios

---

<sup>19</sup> Carta de Bernardo O’Higgins a Joaquín Prieto, Lima 24 de octubre de 1830, en Epistolario de D. Bernardo O’Higgins, 1823-1842, pp 130-131 citado por Pinto (2003:66).

terrenos pertenecientes a la aristocracia de la época. Las finalidades manifiestas que argumenta el gobierno se podría clasificar en dos tipos: a) las de solidaridad con su situación económica y social y, b) las de orden cultural y moral. Ambas, sin embargo, se inscribirán dentro de una larga tradición etnocentrista, que concibió al indígena como un pueblo sumido en la “barbarie”, por lo que se justificaron distintos intentos de ocupación desde la llegada de los primeros conquistadores españoles hasta la incorporación territorial definitiva por la chilenidad, en 1888<sup>20</sup>.

Estos discursos harán efectivos con la creación del marco jurídico correspondiente a través de los sucesivos ensayos constitucionales (1812, 1818, 1822, 1828, 1833) que intentan dar unidad al sentimiento nacional, es decir, la creación de una imagen colectiva por parte de la élite criolla que se erigió como representante del pueblo chileno y creó un marco jurídico apropiado a dicho su rol directivo.

Para integrar a la población mapuche, que hasta ese entonces era “otra nación”, los juristas y parlamentarios de la época debatieron cómo integrarla a la sociedad nacional. Se presentaron varios momentos de la discusión que generó un proceso jurídico gradual de integración a través de los marcos legales (leyes, decretos, constitución política). A partir de la concepción que se tiene del indígena a inicios del siglo XIX, es decir, un ser fuera de todo orden social, político, económico y religioso, sin observar sus particularidades como pueblo, se sigue negando a este “otro”, su forma de “ser” colectiva. Se impone en la conciencia criolla-republicana la necesidad de “civilizar al indio” en pos del desarrollo amplio de la sociedad chilena. Como señala Pinto (2000:102):

Las constituciones de 1822, 1823, 1828 y 1833 se limitaron a señalar, con ligeras diferencias, que el territorio de Chile se extendía desde el Desierto de Atacama hasta el Cabo de Hornos y desde la cordillera de los Andes, hasta el mar Pacífico, comprendiendo el archipiélago de Chiloé, todas las islas adyacentes y las de Juan Fernández y que eran chilenos, en primer lugar, los nacidos en territorio de Chile, de acuerdo a estas constituciones los mapuches debían considerarse tan chilenos como cualquier otro nacido en su territorio,...

La incorporación de la Frontera como parte del territorio nacional fue uno de los pasos iniciales de la subordinación al dárseles el título de “ciudadanos de Chile”. El afán de organizar la sociedad por medios legislativos (el poder de las leyes) no permitió diferenciar entre los miembros de esta sociedad: en el imaginario colectivo, el mapuche era un miembro más de Estado al cual se debía proteger, ayudar a salir de la barbarie, dirigir y conducir su integración ante este nuevo orden social.

---

<sup>20</sup> Martínez, Cristián (1991), “Políticas colonizadoras de Chile en el siglo XIX: la ilusión modernizadora, Araucanía 1813-1913”, **Estudios Sociales** N° 69, Santiago.

De este modo, se aplica un paternalismo director de conciencias sobre la población que no tenía la educación necesaria en “materias del Estado”, es decir, la constitución que reconoce a los chilenos y sus deberes y derechos deja fuera a aquellos “ciudadanos” incapaces de ejercer sus derechos libremente. En síntesis, se presentó una dicotomía entre una imagen del mapuche como ciudadano (libertad, igualdad, fraternidad etc), y un sujeto que, en la práctica, carecen de derechos y es tratado por el Estado en un explícito paternalismo.

Otro tema emergente en el contexto mapuche es la pérdida de la lengua y la lucha por su revitalización en contextos urbanos. Somos conscientes de que las lenguas indígenas cada vez tienen menos hablantes y que muchas de ellas están en peligro de extinción. Lo paradójico se da en contextos donde la existencia del grupo no está en riesgo,<sup>21</sup> pero la lengua corre riesgo de desaparecer. El mayor riesgo es la relación que se da entre la lengua indígena y el medio macro en el que convive con la cultura hegemónica. En palabras de López y Küper (2004: 19) “La relación entre el idioma hegemónico de una región o país determinado y las lenguas indígenas, aun cuando éstas se escriban y sean utilizadas preferentemente por altos números de hablantes, está regida por un sistema asimétrico que va en desmedro de los idiomas ancestrales americanos”.

Vista la utilización de la lengua indígena en tanto objetivo y función, según la clasificación de Stewart, (Cooper 1997: 131), la planificación lingüística puede ser:

La función primordial de un sistema lingüístico como medio ordinario de comunicación entre los miembros de un mismo grupo cultural y étnico, como una tribu, un grupo establecido de inmigrantes extranjeros etc. La relación entre el comportamiento lingüístico y la identidad de grupo puede estar tan estrecha que, a veces un sistema lingüístico de función grupal puede servir de criterio oficioso para determinar la pertenencia al grupo.

Esta es la situación que identifican muchos grupos indígenas que mantienen su lengua materna.

La función comunicativa e identidad grupal cohesiona al mismo y lo posesiona en su medio. En situaciones de emigración, el uso de la lengua materna cambia de función, es decir, se inicia el desplazamiento lingüístico hacia la lengua hegemónica y la desintegración del grupo originario como comunidad. La familia es la institución que establecerá la opción de educación de las nuevas generaciones, influyendo

---

<sup>21</sup> En el caso específico mapuche

directamente en la no transmisión de la lengua originaria para una mejor inserción en este nuevo medio.

La educación ha sido una de las principales herramienta del Estado en la asimilación y la aculturación indígena. La educación pública nacional estuvo focalizada en la instrucción primaria, a la cual sólo accedía un ínfimo número de habitantes. La población mapuche inicialmente no entró entre las prioridades estatales. Sólo las iglesias misionales incorporaron a los hijos de lonkos y jóvenes indígenas. La castellanización jugó un papel importante en el manejo de las relaciones fronterizas. Según Pinto (2003:115):

Las escuelas misionales, esta vez en manos de los franciscanos italianos contratados por el gobierno de Prieto, ayudarían a transmitir los valores del ciudadano a los pobladores de la Araucanía y a reemplazar los principios de las sociedades tradicionales por la lógica de la racionalidad.

En las primeras décadas del siglo XX, no hubo cambios significativos en el modelo educativo, se continuó con la castellanización en las escuelas rurales. Gran parte de los niños mapuches se mantuvieron ajenos a la escuela, lo que permitió el mantenimiento del monolingüismo en mapudungun por un largo período. En 1920, se legisló haciendo obligatoria la educación primaria por cuatro años, lo que quedó establecido oficialmente en la carta constitucional de 1925 (Aylwin et al 1994). Con ello la educación se consagraba como función del Estado.

Durante el gobierno de Pedro Aguirre Cerda, cuyo lema fue “Gobernar es Educar” se impulsó la modernización de la educación, creándose de numerosas escuelas rurales e implementándose un amplio plan de alfabetización. Este programa fue reforzado durante el Gobierno de Gabriel Gonzáles Videla a través de la “Campaña Nacional de Alfabetización” (Aylwin et al. 1994:184).

Bajo esta directriz, la educación fue consolidando paso del bilingüismo y monolingüismo vernáculo hacia el monolingüismo castellano en la población mapuche y en otros grupos indígenas del país en general. Es decir, se produjo un desplazamiento lingüístico progresivo con la utilización de diversos medios tanto coercitivos como simbólicos. Al respecto Iltzi- Michell (2001: 34) afirma:

Las escuelas contribuyeron a la aculturación y desplazamiento de la lengua, no sólo por la simple utilización de los castigos psicológicos y físicos, sino por el hecho de ser lugares de dominio simbólico, motivo por el cual las escuelas juegan un papel importante en la reproducción de las diferencias culturales que existen entre las distintas categorías de hablantes.

En conclusión, la política lingüística que se desarrolló en Chile desde la República hasta finales del siglo XX consolida al castellano como lengua de instrucción escolar. Es evidente que la educación y su política lingüística implícita ha pretendido la búsqueda y mantenimiento del poder del Estado Nación y la definición de ciudadanos sin diferenciación de grupos en el principio de igualdad.

La “solución del problema” de construcción de un estado partió de una planificación informal a una organizada y deliberada (Haugen, 1974:280). Vale decir, la República se constituyó en el ensayo jurídico social para invisibilizar las diferencias de las poblaciones originarias de cada Estado y establecer los patrones hegemónicos de la nueva sociedad dominante, como fue el uso del castellano en la educación y la comunicación establecidas en las constituciones elaboradas en esta etapa.

## **2. cultura e identidad**

Cada grupo social, tribu, pueblo o comunidad ha adquirido y construido elementos propios que le caracterizan, como la lengua, las costumbres, los valores, etc. Estos elementos, tangibles e intangibles, son el capital simbólico de cada grupo social que están en un íntima relación con la identidad del grupo y del individuo. Como señala Bourdieu (2002:41):

No reside en la conciencia ni en las cosas, sino en una relación entre dos estados de lo social, es decir, entre la historia objetiva de las cosas, bajo formas de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos bajo la forma de este sistema de disposiciones duraderas que yo llamo *habitus*. El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo.

La historia objetiva de las cosas se suma a la subjetividad de la identidad de cada individuo y a que, según Isla (1980:15): “Toda identidad tiene la potencialidad de desplegar componentes políticos explícitos; en este caso cuando la identidad está ligado a lo étnico...”. Y lo étnico, a la vez, está ligado con la lengua y el significado que tiene para cada cultura.

Desde el punto de vista de la sociolingüística se ha preocupado de dirigir el tema del lenguaje, el conocimiento y los grupos humanos como interrelaciones; y desde este ámbito se propone una descripción de los postulados de varios investigadores que aportan a la teoría del lenguaje-lengua y cultura. La lengua constituye uno de los elementos distintivos de una sociedad o grupo determinado, que los rasgos culturales distintivos que la caracterizan y la diferencian de otras. Los miembros de la comunidad han generado sus procesos de socialización a través del lenguaje, estableciendo

códigos y signos comunicativos propios. Por ello existe una estrecha la relación entre cultura y lengua. Como sostiene Escobar (1968: 115) a señalar que se debe “entender la cultura como un complejo sistema de comunicación”.

Para comprender esta convergencia entre lengua y cultura partiremos de la expresión de Titone (1976:22) señalando que “el lenguaje constituye un sistema simbólico finamente articulados, de modo que representen lo más exactamente posible los repliegues del pensamiento y del sentir humanos”. La propuesta de Vygotsky según Garton (1994:15), establecía que “la comunicación verbal únicamente es posible a causa de la representación. Es decir, representación lingüística tan sólo emerge a causa de las demandas de la comunicación humana. De este modo, vemos que en las comunidades o sociedades indígenas, la lengua materna tiene el peso simbólico de su propia existencia es decir la entrada a la cultura según Vygotsky.

Por su parte, Halliday (1994:18) señala la importancia de la lengua en el proceso de socialización: “la lengua es el canal principal por el que se les transmiten los modelos de vida, por el se que aprende a actuar como miembro de una sociedad-dentro y a través de los diversos grupos sociales, familia, el vecindario...-y adoptar su cultura, sus modos de pensar y de actuar, sus creencias y sus valores”, agregando que “nuestro medio es conformado por la cultura y las condiciones en que aprendemos la lengua en gran medida están determinadas culturalmente.” De este modo, la lengua puede reflejar los patrones de comportamiento que se derivan de la propia cultura, porque “el niño aprende su lengua materna en el contexto de un marco de conducta en que las normas de la cultura se presentan y enuncian para él...”(op. cit:35).

Para Corder (1973) la lengua permite compartir un conjunto de creencias políticas, éticas, costumbres, valores y formas de interpretar el mundo, lo que constituye una cultura. De este modo, “por medio de la lengua de la comunidad que el niño adquiere las actitudes, valores y maneras de comportarse que nosotros llamamos su cultura”, que explica como parte del proceso de socialización del niño como mediador entre este y el medio.

La cultura, para Lévi-Strauss (1950:59) constituye un conjunto de sistemas simbólicos en los que en primer rango se sitúan la lengua, las reglas del matrimonio, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión”.

Desde el punto de vista de la lengua como sistema simbólico, Fishman (1996), propone su análisis desde la posición de las lenguas minorizadas y minoritarias.



Para él, las políticas lingüísticas deben apoyar “el pluralismo lingüístico y la autodeterminación cultural”. La desvaloración y la falta de respeto a estos grupos “se esconde” la opresión y la subyugación de la sociedad dominante. Calvet (1981:62) propone al respecto, el concepto de colonialismo lingüístico

Lingüísticamente considerado, el colonialismo instituye, pues, un campo de exclusión lingüística de doble expansión: exclusión de una lengua (la lengua dominada) de las esferas de poder, exclusión de los hablantes de esa lengua (de los que no aprendieron la lengua dominante) de esas mismas esferas. Y, como anteriormente, si la lengua no es siempre una superestructura, su estatuto de lengua exclusiva o de lengua que tiende a desarrollarse sobre un campo de exclusión sí es superestructural.

Las sociedades dominantes imponen sus costumbres, formas de concebir el mundo, ideologías y creencias utilizando la lengua para dominar a los grupos étnicos que existen en su interior.

En el ámbito de la cultura o culturas, Bronislaw Malinowski a mediados del siglo pasado<sup>22</sup>, señalaba que los estudios que se realizan a grupos o sociedades específicos no deben fraccionarse como piezas de museo, sino que los rasgos cumplan una funcionalidad en la totalidad de una cultura (Cuche 2002:40). Los elementos de una cultura son interdependientes como dice: “[en toda cultura] cada costumbre, cada objeto, cada idea y cada creencia implican cierta función vital, tiene cierta tarea que cumplir, representan una parte irremplazable de la totalidad orgánica”. De acuerdo a este enfoque toda cultura “debe ser analizada en una perspectiva sincrónica, a partir de las observaciones de los datos contemporáneos” (Cuche 2002:41).

En América Latina, el aporte de Bonfil Batalla ha sido mostrar que todas las culturas crean sus propias estrategias de sobrevivencia y mantención como colectivo. Por ejemplo, la vitalidad de las prácticas culturales ha permitido la mantención y sobrevivencia de la sociedad mapuche pese a los profundos cambios y procesos históricos como la conquista de un territorio, la radicación forzosa y la discriminación, la guerra entre otros factores. Esto permitió construir una identidad colectiva arraigada en el grupo, elaborar formas de resistencia individual y grupal. Bonfil (1987:40), esto sería parte del “acto de control cultural”:

Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los

---

<sup>22</sup> Bronislaw Malinowski 1968, **Une théorie scientifique de la culture**. Paris: Maspero

componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones...los conjuntos sociales y los individuos echan mano de los elementos culturales disponibles que son requeridos para cada caso.

Son las mismas comunidades o sociedades quienes mantienen y dinamizan los elementos culturales en el marco de las relaciones con otros grupos. Por su parte, Ruth Benedict<sup>23</sup> aportó a la noción de cultura, una definición de los “tipos culturales”, construyendo la hipótesis del “Arco cultural”, que incluiría todas las posibilidades culturales en todos los dominios, y cada cultura podría actualizar un segmento particular del arco cultural” (Cuche 2002: 44). En esto, Cuche (2002:49) destaca en esta postura el papel activo de los individuos en el cambio cultural:

Cualquier individuo, por el hecho de ser un individuo singular, con rasgos de carácter singulares (aunque su psicología integre en gran medida la psicología de base) y con una aptitud fundamental, en tanto ser humano, para la creación, para la innovación, va a contribuir a modificar la cultura, de manera en general imperceptible y, en consecuencia, la personalidad de base. Dicho de otro modo, cada individuo tiene su propia manera de interiorizar y de vivir su cultura y, al mismo tiempo, está profundamente marcado por ella. La acumulación de las variaciones individuales (de internalización y de lo vivido) a partir del tema común que se constituye la personalidad de base permite explicar la evolución interna de una cultura que se produce, frecuentemente, a un ritmo lento.

Para lograr interpretar las características, expresiones y percepciones de la cultura mapuche según nuestros investigados tomaremos esta premisa para su respectiva interpretación. Porque la relación que nace entonces de la cultura y la identidad individual se refleja en la suma de las individuales colectivas. En el proceso, los individuos adquieren los elementos significativos de sus propias culturas contribuyendo también a ellas en su mundo subjetivo, que le permite su relación de su ser individual (yo), es decir, identidad bajo los patrones culturales de su sociedad,

### **3. Construcción de Identidad**

La construcción de la identidad en el individuo es un proceso dinámico donde éste construye un imaginario de sí mismo a partir de elementos o factores internos y externos influyentes de su entorno. De este modo, que le permiten identificarse con una o varias identidades sociales en donde se desarrolla como individuo y sujeto colectivo. En palabras de Peyser (2003: 67) “la identidad de un pueblo o de cualquier grupo social no es algo dado y definitivo o fijo sino que es siempre el resultado de un proceso de producción de identidades colectivas”.

---

<sup>23</sup> Benedict, Ruth 1950: **Echantillons de civilisations**. París: Gallimard.

Pero además, la identidad es un constructo del individuo dentro de patrones sociales, de pertenencia y/o diferenciación de otros. Los elementos societales permiten generar una forma de identidad que el individuo-sujeto acomoda según sus propias necesidades y las condiciones del medio, es decir, sujeto-sociedad. Para Guillermo Bonfil (1987: 36):

La identidad se fundamenta en la coparticipación de una cultura común, que a su vez define los límites del sistema social que constituye un grupo étnico.

La identidad, en términos anteriores, corresponde a la situación de los individuos que integran el grupo étnico en su acontecer regular y cotidiano. Pero aunque la identidad étnica es un fenómeno social, se expresa individualmente...

De este modo, el sujeto en base a los elementos que tiene a su disposición accede a una identidad étnica. Esta identidad es validada por el grupo, pero la expresión de ésta sigue siendo decisión del individuo.

La identidad y la cultura juegan una relación vital en los individuos como sujetos y como colectivos, como señala García Canclini (1995:95) “la identidad aparece, en la actual concepción de las ciencias sociales, no como una esencia intemporal sino como una construcción imaginaria” al punto que hoy, “los referentes identitarios se forman ahora, más en las artes, la literatura y el folclor, que durante siglos dieron los signos de distinción a las naciones, en relación con los repertorios textuales e iconográficos provistos por los medios electrónicos de comunicación y la globalización de la vida urbana”. Esto es por lo tanto el nuevo escenario en donde se desarrollan las culturas y las identidades individuales y colectivas.

### **3.1. Recomposición identitaria**

La recomposición identitaria es un fenómeno presente en las comunidades indígenas y especialmente en los indígenas migrantes o urbanos. La emergencia indígena, expresada en los ámbitos público y privado, entre los cuales se encuentra la autodefinición y reconocimiento por el “otro”, han permitido que se muchos indígenas migrantes expresen su ser en diversos contextos, osea, según Bonfil (1987:36) “que puedan asumirla plenamente incorporándose de nuevo a la vida de grupo y ejerciendo su cultura

En la propuesta que hace Alexis Peyser (2003:96) para explicar esta noción sobre la recomposición identitaria con relación a su estudio sobre mapuches urbanos de Santiago y Temuco, utiliza el postulado de Isabelle Taboada-Leonetti que define la

recomposición identitaria como:

Una nueva creación identitaria colectiva a partir de una combinación de elementos de la cultura de origen y de la cultura mayoritaria. Normalmente es en el campo de la cultura que observamos la aparición de manifestaciones relacionadas con identidades colectivas ampliadas de este tipo.

Se recompone así la identidad étnica, en los indígenas migrantes a centros urbanos, que, por diversos factores la ocultaron o negaron. Gracias a ello, se puede hablar de un despertar de los indígenas que llevan años viviendo en ciudades y que han sido capaces de buscar vías de expresión de sus identidades. Este ha sido el caso investigado en Cañete, donde elaboraré la historia de vida de don Armando Marileo. Este reproductor cultural urbano se ajusta en los patrones de la *Recomposición Identitaria*. A ello debe añadirse lo señalado por Bonfil en su teoría del control cultural.

Pero aunque la identidad étnica es un fenómeno social, se expresa individualmente. Lo que explica situaciones en las que un individuo no ejerce la cultura propia de su grupo y sin embargo mantiene su identidad étnica; en el caso, por ejemplo de los emigrantes. Ellos en un contexto ajeno, pueden manipular su identidad de origen: la afirman o la niegan, según las circunstancias, en su relación con los otros.

Las relaciones en un espacio no tradicional obligan a los sujetos a decidirse a favor o en contra de conservar sus identidades originarias. La respuesta particular, en este caso, es la reafirmación identitaria en contextos adversos.

#### **4. La migración rural-urbana mapuche**

Los indígenas urbanos constituyen, hoy en día, un campo fértil para los estudios sociales porque han sido capaces de mantener su identidad étnica, a pesar del cambio de contexto. Las condiciones externas, es decir, desde los no indígenas, que incentivan o producen un enfrentamiento positivo o negativo con su etnicidad.

La migración es un proceso dinámico, que provoca cambios y rupturas con las raíces y redes que cada individuo o grupo genera en su espacio de ocupación original. La migración urbano-rural se ha profundizado en el último medio siglo producto del cambio estructural político y económico que la sociedad global tiene que enfrentar. Al respecto, María Ester Grebe (1998: 215) nos dice que:

Los procesos migratorios implican una adaptación a un nuevo ambiente físico y sociocultural. Exige una modificación del estilo de vida como también un cambio en la orientación del sistema ideacional que afecta a sus respectivos patrones cognitivos simbólicos.

La presión generada por siglos sobre las poblaciones indígenas, traducidas en la falta de tierra y la negación de derechos fundamentales, ha condicionado la migración e incorporación de los estos a las grandes urbes. Han sido precisamente la búsqueda de trabajo y el mejoramiento de las expectativas de vida las que condicionaron a estos migrantes a perder su cultura o desligarse de ella. Sin embargo, aún así se establecen dinámicas que Frederik Barth (1969) señala como la búsqueda del fenómeno identitario en el orden de las relaciones entre los grupos sociales, en otras palabras, hacer un inventario del conjunto de rasgos culturales que nos diferencia con los otros. Y que de acuerdo a Nicolás Gissi (2002:5):

En la etnicidad, la identidad colectiva no se considera como un datum inmutable y no problemática, sino como una propiedad emergente de relaciones históricamente condicionadas, donde interviene y se mezclan factores tan disímiles como el dominio colonial y la penetración del mercado, los límites de independencia política y los subterfugios de los distintos gobiernos, la urbanización y la migración, los procesos de escolarización.

Los flujos de personas y grupos en todos los continentes han existido desde siempre. Desde las tribus nómadas hasta grandes sociedades y pueblos se trasladaban de un territorio a otro como mecanismo de sobrevivencia. Los estudios sobre migración se han profundizado a partir de la segunda década del siglo XX, especialmente en la sociología, para explicar la situación en que se encuentran masas de inmigrantes en las grandes ciudades. Una definición que tomaremos para profundizar nuestro análisis del estudio de casos la presentan Clorinda Cuminao y Luís Moreno (1998: 15) y dice:

Por migración entenderemos aquel proceso que consiste en el traslado de grupos de personas desde una región geográfica a otra. Este proceso de movilidad involucra también un desplazamiento de los patrones culturales- sociales, como por ejemplo la tradición, las costumbres y las relaciones de género.

La migración mapuche ha tenido diferentes matices desde la llegada del conquistador español hasta nuestros días. Pero, en las últimas décadas del siglo XX se produce un despoblamiento de las áreas rurales y un crecimiento en la densidad de población en los centros urbanos que genera una serie de problemáticas que, en nuestro caso, son más profundas y determinantes. Esto lo podemos ver en el enunciado de Curivil (1994:40) en el siguiente extracto:

La emigración a la ciudad o a los grandes centros urbanos, específicamente a Santiago, antiguamente tenía una característica "temporal", pero con el paso del tiempo, la mentalidad ha ido cambiando. Hoy en día la gente migra para quedarse.

El quedarse en Santiago significa un cambio radical en la vida, ya que el ambiente no sólo era extraño sino adverso y agresivo, por lo tanto en un primer momento el emigrante

debía hacer todo los esfuerzos para conocer y adaptarse a este nuevo ambiente.

Los procesos históricos, políticos, económicos y sociales en Chile en el siglo XX acentuaron la migración de la población de rural en busca de mejores expectativas a las ciudades. En el caso de la población mapuche, esto se agudizó por la falta de tierras y medios de subsistencia en los campos debido a la ocupación de tierras por colonos europeos y nacionales, agudizando el inquilinaje y el desmedro de las familias mapuches encerradas y obligadas a servir a los hacendados. Se sumó a ello la militarización (intervención de las fuerzas armadas) de estos territorios en vista de la demanda nacional y extranjera de materias primas.

El desarrollo industrial, producto de políticas económicas aplicadas en 1945, después de la crisis salitrera, permitió el crecimiento de las ciudades y con ello un atractivo para jóvenes rurales. Las grandes ciudades aumentaron su población a medida que las industrias crecían y se diversificaban las fuentes laborales lo que demandó una gran cantidad de mano de obra. Mientras tanto, Chile seguía siendo un país básicamente agrícola acentuado por la demanda interna y externa. Es en este periodo donde un numeroso grupo de indígenas originarios de los asentamientos o tierras de indio se aventuran en busca de trabajo, la continuación de estudio secundarios y superiores, el ingreso a la industria pesada y el comercio como expresa Wieviorka (2003:51):

La experiencia de los migrantes, y, hasta cierto punto, la de sus descendientes, puede verse desarticulada y luego rearticulada cuando sus pertenencias culturales, cívicas y sociales se dan en espacios que no necesariamente se corresponden, a escala que pueden ir de lo local a lo planetario, sin detenerse siempre en el nivel nacional. Lo que vale desde el punto de vista geográfico en el espacio vale también el tiempo, aunque no fuera más que por la eventual inestabilidad de las pertenencias

Viendo que en las condiciones actuales, la migración juega un nuevo rol en las sociedades nacionales como internacionales. La representación o recreación de ritos, costumbres y símbolos de los migrantes indígenas permite una conexión anacrónica y versátil ya que los migrantes lleven a las ciudades sus representaciones simbólicas como por ejemplo, bailes, ritos religiosos, comidas, etc.

Los motivos de la migración en las últimas décadas se presentan por diversas circunstancias a la vez que son complejas. Principalmente, la búsqueda de mejores condiciones de vida (trabajo, acceso a la salud, educación, vivienda, recursos económicos, etc.). Esto ha sido observado por investigadores como María Ester Grebe (11/12/03, pág. 1 y 2) quien señala que:

...se destaca el aumento progresivo de los migrantes mapuches jóvenes de ambos sexos. Sabemos a menudo sin concluir la enseñanza básica y a veces una vez concluida ésta, los jóvenes mapuches inician su proceso migratorio hacia la ciudad de Santiago, o bien hacia áreas urbanas próximas a sus lugares de origen. Debido principalmente a deserción escolar prematura como también a la carencia de una formación técnico-profesional, estos jóvenes suelen acceder a trabajos no especializados y mal remunerados. Generalmente, las mujeres se incorporan en el mercado laboral como empleadas domesticas; los hombres como planificadores u obreros de la construcción.

Sin embargo, se debe considerar que la población indígena de segunda o tercera generación, hoy tienen una exitosa inserción en la sociedad mayor. Como profesionales, técnicos, comerciantes, difieren de la inserción problemática y conflictos de antaño, favorecido por el acceso a la educación.

#### 4.1 Tipos de migrantes

La migración conlleva diversos repertorios de adaptación de los grupos y sujetos al nuevo contexto donde llegan. Por esto, los sujetos están expuestos a experiencias que marcan este tipo de condición que la urbe. Para profundizar al respecto, podríamos acercarnos al postulado de Rina Moltedo quien en un artículo llamado “Emigración mapuche e identidad étnica. Asumir el desarraigo”<sup>24</sup> identifica tres respuestas reaccionarias de los migrantes mapuche y su “ser mapuche”. Señala lo siguiente:

- a) El emigrante integrativo tiende a adaptarse asimilando las pautas y valores de las personas del lugar en que se asienta. La causa más común de su partida es la pobreza de su medio familiar y la escasa posibilidad de encontrar empleo en su tierra natal; va tras mejores horizontes, considerando la educación como un medio de promoción económica; evalúa como bueno el trabajo de la ciudad, aún cuando sea de carácter marginal, porque lo percibe más estable, menos precario y sobre todo menos duro..... En el ámbito de sus relaciones personales, el integrativo mantiene escasos contactos con su familia, y su expectativa conyugal se concentra en no mapuches. Es raro que se vincule a organismo defensores de su propia cultura... Se pueden distinguir dos grados de “integrativos”, Uno “acrítico” y otro “moderado”. El primero piensa su identidad ligada sólo a la herencia biológica... otro importante rasgo es la pérdida de la lengua materna y el desprecio a su religión... La versión moderada, en tanto, posee una cierta percepción crítica de su status presente de marginalidad. Cree que la solución al problema de su pueblo es la propiedad privada de la tierra, porque estima que el desarrollo individual es la única fuente de progreso... ..
- b) Los inadaptados... Su experiencia en la ciudad no ha sido exitosa y no cuentan con los recursos necesarios para superar su situación de estancamiento: no quiere volver a su lugar de origen porque carece de expectativas... valorizan su raza y su dialecto pero concibe a su grupo desde una perspectiva fatalista, ya que se considera excluido...<sup>25</sup>
- c) El reconstructor de identidad. La percepción del mapuche emigrado “reconstructor de identidad”, es así siempre crítica y constructiva. Hay una fuerte adhesión personal a la

---

<sup>24</sup> Este artículo es parte de una revista pero carece de la identificación correspondiente.

<sup>25</sup> ...siente que no puede vivir en su tierra porque allí no hay posibilidad, y tampoco en la ciudad, donde no tiene lugar.

etnia en tanto grupo; y la intención de ser un agente, en primer lugar unificador, y por otro lado, defensor de los valores de su tradición cultural...porque valora su identidad, en el medio urbano supera los escollos de la marginalidad ocupacional y racial... Busca el conocimiento y la formación profesional y, también, difundir su cultura ancestral. Por ello mantiene estrechas relaciones con sus parientes en el campo y otros mapuches emigrados, organizando instituciones de autopromoción.

## **5. El fenómeno de la invisibilización de las sociedades indígenas**

Entendiendo que lo invisible es aquello que no se ve a simple vista, que por tanto no existe para el observador, aún existiendo en un determinado tiempo y espacio de una sociedad o grupo colectivo, este concepto pretende explicar cómo cosas, personas, grupos, etc, que se encuentran en nuestro medio o sociedad determinada se invisibilizan. Esto se produce por diversos factores: sobrevivencia, discriminación social y o política, resistencia y adaptación. Esta situación de ocultamiento puede ser voluntaria o presionada por la sociedad dominante que los ignora con un propósito determinado. Esto puede estar relacionado a situaciones de poder y dominio (Foucault 1980, Wieviorka 2003, Anderson 2000) característico de las sociedades de origen colonial.

Para explicar el fenómeno de invisibilización, se tiene que hacer referencia a la formación de los Estados Nacionales. La formación de los Estados Nacionales en América Latina, dirigida por las élites criollas, se hizo bajo el supuesto que cada país debía tener una única nacionalidad. Bajo esta idea, inicialmente se reconoció la diversidad de los grupos existentes; sin embargo, paulatinamente, la postura asimilacionista de los grupos de poder condujo a crear un ideario de ciudadano que correspondiera al modelo estatal. En consecuencia, la sociedad nacional fue cerrando los ojos ante lo diferente. El otro pasó a ser lo débil, lo bárbaro o incivilizado que no respondía a los patrones del ciudadano ideal, constituida en la comunidad nacional imaginada como nos dice Anderson (2000:23 y 25)

Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de si comunión....

Por último, se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal...

De este modo, estos habitantes se fueron invisibilizando para ellos mismos y para los otros de diversas formas. La formación del Estado invisibilizó a los indígenas otorgándoles la calidad de ciudadanos perteneciente a un solo pueblo, pero de segunda clase. Esto significa que el indígena sólo se reconocía como chileno y en la



medida que asumiera los patrones culturales “chilenos”. No obstante, hubo tempranas formas de resistencia como la conformación de organizaciones mapuches como la Sociedad Caupolicán y la incorporación de dirigentes a partidos políticos chilenos<sup>26</sup> y la influencia ejercida por Aburto Panguilef en esta visibilización de las organizaciones para incorporarse a la sociedad nacional<sup>27</sup>. Este dirigente participó políticamente para mejorar las condiciones de los mapuches en los campos, postulando una integración a la comunidad nacional social y económicamente. La religión cristiana sería parte de esta integración, considerando que su educación se inició en las misiones metodistas de la región de la Araucanía. Esto fue combinado con la interpretación de los *pwelmas* (sueños) en una especie de interpretación de la realidad política en que los dirigentes se encontraban como señala Menard, para construir un proyecto nacional utópico. Y posteriormente, los procesos políticos y la transformación de los medios de producción condujeron a muchos indígenas de comunidades a instalarse en los centros urbanos. La discriminación fue el patrón común y la base de la invisibilización de su origen, cultura y lengua.

Las actuales sociedades contemporáneas con modelos de comportamiento occidentalizados y normados por estructuras de poder político, religioso o moral generan que exista una invisibilización de diversos grupos minorizados. Específicamente, en las grandes sociedades existen una diversidad de grupos que se diferencian de algún modo de la sociedad nacional como los indígenas migrantes y los migrantes de países cercanos. Sin embargo, los indígenas que fueron migrando a las urbes y que sufrieron la discriminación debieron conscientemente pasar a la invisibilización para evitar mayores dificultades, integrándose al ritmo de las ciudades y sus dinámicas. Así se fueron diluyendo entre la masa, ocultando su diferencia, sus singularidades, e incluso “mejorando la raza”<sup>28</sup>.

La invisibilización, subjetivamente, constituye ese actuar no reflexivo necesariamente, en que los individuos buscan esconder su origen. Es un ocultamiento de su identidad o parte de ella por acomodación al medio, por lo general en la ciudad, donde sentirse o verse diferentes crea hostilidad y rechazo. Este rechazo es externo cuando se da como discriminación racial e interno al generar baja autoestima, conflictos intergeneracionales, *awinkamiento*. Al respecto Gissi (2002:14) dice que la primera

---

<sup>26</sup> Cf Foerster, Rolf y Sonia Montecino (1996).

<sup>27</sup> André Menard: Manuel Aburto Panguilef, De la República Indígena al sionismo mapuche.

<sup>28</sup> Mejorar la raza es entendido como blanquearse en busca de parecerse más a la gente “blanca” estéticamente.

generación entre 1930 y 1950, “es un conjunto de inmigrantes individuales- mayoritariamente hombres- que, pese a añorar su modo de vida en el campo, buscan asimilarse a la cultura ambiental urbana. Por esto, optan por invisibilizarse a sí mismo y a los suyos, preservando, sin embargo, su identidad como mapuche”. Sin embargo, se debe considerar que los indígenas intentaron sobrevivir adaptándose a las circunstancias, pero no olvidando sus orígenes. Esto mantuvo, a los más ancianos, atados al recuerdo y a las necesidades de volver a ser “los otros” es decir, la alteridad del “yo o nosotros”. Como señala Theodosías (1996: 9)

El otro es en un comienzo un tú que se presenta como un yo: individuo adverso que se pronuncia en calidad de consciencia- de sujeto- y que por el lenguaje, por el obrar, se presenta como origen y potencia de novedad.

El discurso del *otro* anuncia a la vez la alteridad parlante de mi propio discurso y la experiencia que yo hago de una palabra adversa. Así mi discurso es provocado, puesto en acción, por este discurso de la alteridad. El *otro* es, a su manera, como soy yo; él ejerce, de acuerdo a su condición, ese acto que yo ejerzo de acuerdo a la mía y que se interioriza en mí como consciencia, afirmación y deseo de mí mismo. Este acto es diferente en mí y en el *otro*<sup>29</sup>.

De este modo, la vida moderna ha invisibilizado a los indígenas como parte de un acto conciente de adaptación a los cambios a los cuales se vieron enfrentados. Sin embargo, hoy el “yo o nosotros” diferenciado del “ellos” permite ser consciente de esta invisibilización y comenzar a dejarla atrás. Este proceso ha sido paulatino y creciente a partir de los años ochenta del siglo recién pasado. El exterminio de poblaciones indígenas de Centro América, las luchas políticas y reivindicativas de los sectores populares y marginado, se fue traduciendo en un fortalecimiento de las mismas organizaciones indígenas tradicionales, así como aquellas nuevas que crecían en las ciudades de América Latina con los procesos de migración de décadas anteriores.

## **6. Lideres orgánicos**

Los liderazgos sociales se han enmarcado a un modelo discursivo en que los sujetos atraen a grupos en pos de un objetivo. Sin embargo, existen en cada sociedad diversos tipos de líderes en cuanto sea la necesidad y la trayectoria de cada grupo o sociedad. Al respecto Gramsci (1967:21) propone una interpretación a un tipo de sujeto intelectual que es producto de esa trayectoria social señalando que:

---

<sup>29</sup> Cursiva del autor.

...no existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia clase de intelectuales o tiende a formársela...ya que cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial del mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político.

De este modo, se puede decir que estos intelectuales son mediadores que según Lomnitz (1992) que puede producir una síntesis cultural y que pueden desempeñar funciones “internas o “articulatorias”; siendo las internas las que producen un discurso simbólico que se articula con un contexto más amplio, y como nos dice Gramsci (1998: 55):

El modo de ser del nuevo intelectual no puede residir ya en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y de las pasiones, sino en el inmiscuirse activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, <persuasor permanente> y no puro orador... Se forman así históricamente categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual; se forman en conexión con todos los grupos sociales pero especialmente con los grupos sociales más importantes, y experimentan elaboraciones más extensas y complejas en conexión con el grupo social dominante. Una de las características más relevantes de todo grupo que se desarrolla hacia el dominio en su lucha por la asimilación y la conquista <ideológica> de los industriales tradicionales asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuando más elabora simultáneamente el grupo dado a sus propios intelectuales orgánicos.

Por su parte, el ministerio de educación (2005) ha propuesto a la escuela un tipo de líder que tendría como misión la articulación de la escuela con el contexto de la cultura donde está inserta. Definiendo el rol de este sujeto como:

Persona de la comunidad, hablante de una lengua indígena, conocedor y participe de su cultura, que pone a disposición de los docentes y educandos todas sus capacidades, conocimientos y talentos para transformarse en el mediador entre los saberes lingüísticos y culturales de la localidad y el conocimientos sistemáticos y estructurados de la escuela.

En este marco teórico va quedando al margen el tipo de intelectual de la modernidad clásica que sintiéndose portadores de alguna demanda asumía la voz de “los sin voz”. Así se presenta otro tipo de intelectual o líder social que media entre culturas y las jerarquías sociales.

## **7. Estudios previos sobre mapuche urbanos**

Desde hace unas décadas los estudios y publicaciones relacionadas al pueblo mapuche nutren constantemente, el debate académico, especialmente tratado por las ciencias sociales y la antropología. Los tópicos son muy diversos, tales como la economía mapuche, sobre la organización comunitaria mapuche y la estructura social, la historia mapuche (Bengoa 1985). A partir de la década del 90 aumentan los estudios

sobre los movimientos etnonacionales y las autonomías étnicas regionales. Entre estos se destacan:

“Historia del pueblo mapuche siglo XIX y XX” por José Bengoa (1998), contribuye a explicar la dominación de la sociedad chilena sobre las sociedades mapuche. Rolf Foerster y Sonia Montecino (1996) han contribuido en el tema con sus estudios desde una perspectiva estructuralista sobre la organización mapuche, a nivel grupal como individual. Entre sus obras se destacan: “Organizaciones, líderes y contienda mapuche (1900-1970)”.

Los estudios urbanos indígenas se han centrado en la Región Metropolitana, fundamentalmente vinculados a estudios de las organizaciones indígenas que han surgido en la región en ámbitos económicos, sociales y culturales (estudio sobre la recreación ritual de prácticas culturales y religiosas en la ciudad como reafirmación identitaria). Principalmente los estudios son tesis y tesinas difundidas en el medio académico, de estos se destacan: Desarrollo, cultura e identidad, el caso del mapuche urbano en Chile, por Alexia Peyser 2003; El Gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche, por Clorinda Cuminao y Luis Moreno 1998; y Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche en Santiago de Chile de Geraldine Abarca (2000).

Estos estudios se desarrollaron en condiciones favorables debido a la gran cantidad de organizaciones indígenas que el Estado apoya económicamente a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y otras entidades. Esto permite al investigador establecer relaciones flexibles y adaptadas a sus propósitos, como por ejemplo, generar resultados esperados sin un posterior filtro. (En mi experiencia con organizaciones indígenas en Santiago he observado que el investigador influye en el discurso de los sujetos; y este discurso difiere de la realidad cotidiana del que se dice mapuche urbano. Las personas tienden a responder lo que el investigador quiere escuchar.

En el ámbito internacional proliferan los estudios urbanos de los grupos minoritarios, de migrantes, microsociedades, bandas, pandillas, etc, como por ejemplo: “De calles, parches, galladas y escuela”. Transformaciones en los procesos de socialización de los jóvenes de hoy, de Diego Pérez y Marco Mejías; la obra clásica de Bonfil Batalla “México profundo”. Pero se desconoce estudios sobre sujetos individuales como reproductores de su propia cultura en el medio urbano.

Los temas enunciados en los párrafos anteriores demuestran la falta de tratamiento del tema del sujeto reproductor de su propia cultura en un contexto ajeno a lo rural, sin ser un líder tradicional y que, además, provoca validación de su quehacer en distintos espacios.

Esta investigación ha tratado de conocer cómo estos sujetos de acción son capaces de reproducir su cultura en una gran ciudad y en espacios como la televisión y la academia. Ellos no son docentes, pero por su propio compromiso con su etnicidad, es decir, saliendo de la invisibilización del mapuche en la urbe, intentan convertirse en sujetos de cambio para la revalorización de lo indígena en una provincia multicultural.

La investigación se encontró en un contexto prácticamente sin estudios en la región, de modo que hay un desconocimiento de esta realidad en la segunda ciudad más importante de Chile. Sólo existen dos estudios de casos o historias de vida en la región que ponen énfasis en las personas. El primero fue realizado por Rolf Foerster al dirigente político Juan Huenupi en la provincia de Arauco, y el segundo lo realicé durante el trabajo de campo exploratorio en octubre 2004 a don Armando Marileo Marileo en la ciudad de Cañete. En el caso del primer personaje investigado, la temática tratada por Foerster se centra en el liderazgo político partidista dentro de la organización tradicional mapuche desde una perspectiva histórica y no tan centrada en la persona<sup>30</sup>.

El trabajo de investigación en Cañete se basó en la historia de vida de un personaje reconocido en la ciudad y alrededores. La particularidad de esta investigación consistió en tratar el tema del personaje o líder no tradicional mapuche que reproduce la cultura y la lengua en la urbe con una autoidentificación étnica desarrollada a lo largo de los años y sus experiencia de vida, y por lo cual, se ha convertido en su proyecto de vida. Este trabajo me permitió extrapolar la vigencias de agentes culturales que son poco conocido en espacio académico, mientras en ocupan en la actualidad un escenario que va creciendo gracias al respaldo y validación social o institucional.

En el ámbito de las metodologías de investigación estos estudios, principalmente las tesis de grado, me han servido para comparar los métodos de investigación cualitativa, estableciendo las diferencias con mi trabajo, ya que estos estudios tienden a utilizar el mismo tipo de informantes (Cuminao y Moreno, Peyser, Abarca, Thayer, Aravena), es

---

<sup>30</sup> Comunicación personal con el antropólogo de CONADI, Fernando Sagredo, lector del texto no editado.

decir, personas que no desarrollan activamente su etnicidad y no son agentes culturales expuestos.

En el aspecto teórico, las investigaciones sobre migración me han servido para comparar las similitudes que tienen con las expuestas por los investigados, cuyas condiciones hacen la diferencia o la especificidad del estudio de caso. El trabajo de Peyser (2003) y Díaz (2005) contribuyeron al respaldo analítico y teórico porque exponen sus conclusiones en contextos socio-históricos vigentes de la población mapuche migrante de primera, segunda y tercera generación. En forma particular, me ha servido las lecturas de los textos de Michel Viewiorka (2002), Celso Sánchez (1999) y Pierre Bourdieu (1998) para analizar e interpretar las informaciones, resultados y las unidades temáticas desde el multiculturalismo y la identidad como la base para desarrollar este estudio.

En relación a los estudios empíricos destaco tres de ellos que han servido de aporte para esta investigación: "Desarrollo, cultura e identidad: El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso del indígena urbano" de Alexia Peyser (2003); "Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: un estudio de caso" de Ramón Curivil Paillavil (1994); y "El gijjatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuce" de Clorinda Cuminao y Luís Moreno (1998).

En el primer estudio correspondiente a la tesis de doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, Alexia Peyser nos muestra una amplia argumentación teórica para explicar los conceptos de modernidad, desarrollo, cultura e identidad en el marco de las relaciones inter-étnicas. Para los dos primeros temas o conceptos, esta investigadora, profundiza desde una visión histórica hacia un análisis coyuntural de los procesos de desarrollo social y económico en América Latina; desde la colonización, las independencias de las repúblicas hasta llegar a las dimensiones de los nuevos procesos de colonización o dependencia económica de los Estados (Peyser 2003:23).

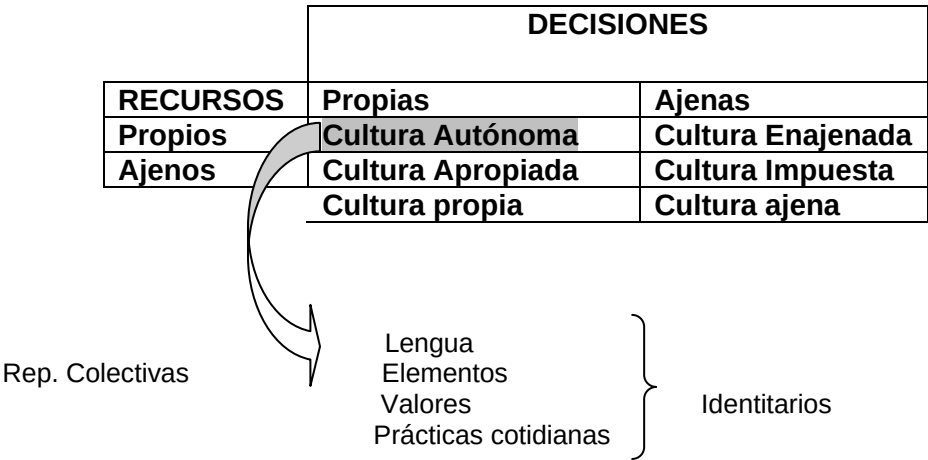
También establece la relación entre modernización y pueblos indígenas, señalando que (2003:30): "La modernidad cultural implica sobre todo el fin de los dogmas, que se deriva de la ya mencionada humildad en relación a lo que realmente sabemos de la compleja realidad humana intercultural, y una gran cautela en propender o imponer acciones en base a nuestras creencias de lo verdadero o lo bueno". Además, más

adelante expone las reflexiones de Rodolfo Stavenhagen<sup>31</sup> (1997) citado por Peyser sobre “los problemas actuales de la verdadera integración de los pueblos indígenas al desarrollo” (Peyser 2003:31) diciendo:

El autor habla de que si se intenta caracterizar la modernidad y los factores que operan obstáculos para la población indígena, se podrían resumir en 4 aspectos principales:

- Las aceleraciones en los cambios.
- Las rupturas socio-temporales, con tendencia a abolir los lastres de la tradición.
- Consecuencia de lo anterior es el factor proyectivo y prospectivo de la modernidad, el cual hace que el futuro esté cada vez más presente en el pasado.
- El efecto de homogeneización que resulta de una mayor unidireccionalidad de los cambios.

En el aspecto del marco metodológico señala que su sistema de hipótesis se fundamenta en tres cuerpos teóricos, éstos son: la Teoría del Control Cultural de Bonfil Batalla, la teoría de la construcción de estrategias identitarias de Taboada-Leonetti<sup>32</sup> y el ciclo generacional identitario de Teresa Durán (1986)<sup>33</sup>, expresados en los siguientes esquemas teóricos (Peyser 2003:165).



Y dentro de esta hipótesis concluye (2003:383) que: “Entre los sujetos que explicitan la apropiación de elementos identitarios ajenos a la cultura mapuche (educación y urbanización), se puede observar el desarrollo de estrategias identitarias que

<sup>31</sup> Rodolfo Stavenhagen 1997: “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. Santiago: **Revista CEPAL** N° 62

<sup>32</sup> No existen antecedentes bibliográficos para este autor en Peyser 2003.

<sup>33</sup> Teresa Duran 1986, “Identidad Mapuche: un problema de vida y de concepto”. En América Indígena n°4, México: Instituto Indigenista Interamericano.

corresponde a la categoría previamente construida de fortalecimiento de la identidad indígena”.

En el segundo estudio, “Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: un estudio de caso”, Ramón Curivil Paillavil se introduce en el trabajo etnográfico a través de la hermenéutica del discurso ritual mapuche. Su trabajo está basado en la recolección de numerosos testimonios en lengua mapuche y castellano en eventos comunitarios como encuentros de palin, nguillatun y reuniones de organizaciones. A través de estos relatos y entrevista propicia sus comentarios etnográficos para explicar el contenido e intención del entrevistado.

El tercer estudio, “El gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche” de Clorinda Cuminao y Luís Moreno, nos presenta una investigación en torno a la vida religiosa y ritual de los mapuche. En una primera parte exponen los aspectos teóricos de la migración mapuche señalando que (Cuminao y Moreno 1998: 15):

Las principales causas de la migración mapuche son: La fragmentación de las tierras, es decir, que con el aumento de las familias mapuche las tierras que se heredan se reducen; proceso acelerado que provoca una alteración de los patrones de herencia de la tierra, lo que estimula una movilidad étnica a favor de la migración.

La falta de empleo, la situación de necesidad y extrema pobreza que afectan a las comunidades campesinas mapuche, unida a la falta de expectativas a futuro.

Esto es complementado con el desarrollo de una conceptualización de la identidad mapuche cuando dice (1998:30): “la identidad Mapuche, se fundamenta en la cultura y en una cosmovisión compleja, la cual involucra parentesco, prácticas rituales y forma de vida”. Agregando además, lo siguiente:

La reelaboración de la identidad cultural mapuche, permite recuperar la propia historicidad, en el sentido de dar continuidad a un pasado común. Sin embargo, al anterior de ésta existe una variabilidad interna. Una de estas es la emergencia de lo urbano, lo cual permite una reformulación de la identidad. Lo que sucede en estos momentos, según algunos autores es “una redefinición de las identidades y de la forma de apropiación de la cultura heredada e incorporada de acuerdo al nuevo contexto social en el que se circunscribe. Contexto que progresivamente tiende a la diferenciación urbano/rural-comunitario, y por lo tanto a la construcción distintiva de significación.”<sup>34</sup> La identidad a partir de una memoria histórica, producto de un pasado común, permite recrear un sistema de ideas que hacen significativa la realidad en el contexto urbano.

---

<sup>34</sup>Christián Martínez 1995, “¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo?, algunas aplicaciones teóricas”. En **Pentukun** n°2, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Pág. 40



En este estudio se presentan etnografías de campo las cuales describen episodios de actividades rituales mapuche llevado a cabo en el proceso de la investigación. Y que intentan explicar a través de las descripciones el sentido de reconstruir una memoria histórica a partir de los rituales colectivos.

## CAPITULO IV

### PRESENTACIÓN DE RESULTADOS

#### 1. Contexto de estudio

##### 1.1 Ubicación geográfica del estudio

El presente estudio se realizó en la provincia de Concepción. Esta provincia se encuentra en la Región del Bío Bío, ubicada entre los 35°38' y 38°30' latitud Sur y los 70°00' y los 73°57' longitud Oeste, correspondiente la zona centro-sur del país. La superficie total regional es de 37.062,6Km<sup>2</sup> y su población total es de 1.861.562 habitantes. Según el censo del 2002, un 7,8% del total<sup>35</sup>, corresponde a población indígena.

El estudio se centró en el área Pencopolitana,<sup>36</sup> donde se concentra la mayor cantidad de población y se ubican los polos de desarrollo económico. Esta área tiene 11 comunas, cuatro de ellas concentran el mayor número de habitantes de origen indígena de Concepción, Hualpen, San Pedro de la Paz y Chiguayante específicamente, donde se realizó el seguimiento a las personas mapuches investigadas. El espacio de desplazamiento está relacionado con las actividades habituales de los investigados.

##### 1.2 Contexto Histórico: Breves reseña histórica de la “antigua frontera”

Hasta la conquista hispana, este territorio constituía el hábitat de las poblaciones mapuches distribuidas en los territorios pewenche (zona cordillerana), lavkenche (zona costera) y nagche (zona central). Los lov<sup>37</sup> se extendían hasta territorio argentino solo con fronteras naturales y tribales que, por el tipo de organización política, condicionaban la ocupación del territorio. La sedentarización se dio después de la

---

<sup>35</sup> En Gunderman, Hans, Jorge Vergara y Rolf Foerster 2005, “La adscripción étnica de los pueblos andinos de Chile analizada a través de las cifras censales de 1992 y 2002”. En **Revista Andina Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas**. N° 41 Páginas 9-48.

<sup>36</sup> La región Pencopolitana corresponde a la conurbación de las comunas de Concepción, Talcahuano, Hualpen, San Pedro de la Paz, Chiguayante, Lota, Coronel, tome, Penco, Hualqui. Estas concentran la población, áreas industriales, portuarias, las principales vías y desarrollo urbano. El gobierno regional mantiene una planificación relacionada con las características propias de todo este territorio.

<sup>37</sup> Lov, organización territorial mapuche en base a relaciones de parentesco.

invasión incaica que llegó al norte de la actual región del Bío Bío. Esta invasión fue controlada por los lof y los ayllarewe<sup>38</sup> que protegieron sus recursos naturales.

Una vez que el avance español llegó al territorio en 1553, los ayllarewe que no se sometieron se desplazaron hacia el sur del río Bío Bío. El río constituyó la primera y más resistente frontera bélica hasta el siglo XIX, por lo cual aún se la recuerda como “la antigua frontera”. La fundación de la ciudad de Concepción perjudicó a los mapuches que habitaban estas áreas, obligándoles a retroceder de su hábitat. Otros fueron tomados bajo encomienda u obligados a esclavizarse en manos de los españoles que avanzaron hacia el sur.

La búsqueda de recursos minerales llevó a los españoles a establecer puestos de avanzada, fundándose varios fuertes al interior del territorio mapuche. Las aldeas surgieron a medida del emplazamiento de fuertes, la distribución de las encomiendas y territorios. La explotación de oro y la plata llevó a la explotación de un mineral de oro en el sector denominado Quilacoya ubicada en el extremo sur de la comuna de Hualqui. La mano de obra fue mapuche (Bengoa 1998 y Pinto 2003).

Al sur de Chillán se consolidó una estructura agraria de subsistencia acompañada de la ganadería en menor escala. Las zonas costeras se vieron favorecidas por los puertos y la demanda de recursos como el sebo, el trigo y en especial las mantas mapuches muy solicitadas en la metrópolis, como nos relata Bengoa (1998:46):

Las necesidades de abastecimiento de Concepción y del ejército acantonado en la frontera, dieron origen al más importante “poder comprador” del país. El área costera del puerto de Tomé y los alrededores de Concepción fueron poniéndose en producción con estos fines. Las necesidades de trigo, alimento, aguardiente, animales y caballos para la guerra, expandieron la propiedad, que muchas veces pasó a manos de soldados dados de baja, o españoles que por no tener acceso a heredades y estancias en la zona central, viajaban a “la frontera”.<sup>39</sup>

La instalación definitiva de varias familias en la ciudad de Concepción y el avance a la frontera sur del Bío Bío permitió consolidar a los pequeños poblados. Este proceso permitió el crecimiento de las poblaciones y la expansión de las ciudades favorecidas por las relaciones comerciales fronterizas con las comunidades mapuches más pacíficas.

---

<sup>38</sup> Ayllarewe o nueve rewe (territorios que conforman una entidad territorial)

<sup>39</sup> Los asentamientos poblacionales nacieron de la expansión militar y despoblamiento de los indígenas. Descendientes de encomenderos sin encomiendas, comerciantes, ex miembros del ejército fueron ocupando las tierras quitadas a los mapuches.

En el periodo republicano, el crecimiento de las ciudades se produjo junto al desarrollo económico de la región. La explotación de minerales de carbón en el Golfo de Arauco atrajo a campesinos de todo el país, como fue las explotaciones de Lota y Coronel. La ampliación del ferrocarril hacia el sur, permitió mejorar los flujos comerciales entre los pequeños poblados y las grandes ciudades.

Los puertos, el comercio y la industria tomaron importancia, a nivel nacional, a lo cual se sumarían, a inicios del siglo XX, la instalación de instituciones de educación superior como las universidades, y escuelas normales y de oficios. La industria pesada dará el empuje al desarrollo regional a partir de la segunda mitad del siglo XX, hasta la aparición de las primeras grandes crisis económicas que repercutieron directamente sobre la población (1972, 1982 y 1994) con el aumento de la cesantía y de la marginalidad social.



**CENTRO HISTÓRICO DE CONCEPCIÓN, CHILE**

Pero esto no detuvo la migración mapuche desde las zonas más cercanas (Arauco, Malleco). Los mapuches continuaron migrando en busca de mejores expectativas de vida, abandonando sus deterioradas y pequeñas extensiones de tierras. Muchas familias se disgregaron al quedar sin tierras para heredar a sus hijos por el minifundio que se originó tras las sucesivas intervenciones del Estado sobre la propiedad Indígena, lo que obligó a migrar a las ciudades. La pobreza ha sido la característica de la mayor parte de los indígenas residentes en zonas urbanas, al llegar sin recursos a

las ciudades y pasar a ser la mano de obra de menor costo.

Sistemáticamente, las tierras indígenas fueron quedando en manos de chilenos y colonos extranjeros. Posteriormente, cuando la agricultura decae, las empresas privadas adquieren el resto de tierras, otrora indígenas, en el círculo de la exportación de materias primas, que más adelante se describe.

Las crisis políticas nacionales marcaron el rumbo de la historia de los mapuches en el siglo XX y comienzos del XXI.

En 1941, el Frente Popular, por intermedio del Ministerio de Tierras y Colonización, nombró una comisión para que elaborara un proyecto de ley indígena, pero fue tanta la tramitación que los delegados del Frente Araucano se retiraron. Cuando el gobierno impuso su ley, diversos organismos mapuches, por boca de Abelino Melivilu, se pronunciaron en contra y, en particular, por la disposición de crear una central de cooperativas financiadas por contribuciones que debían pagar los propios mapuches.

Las organizaciones mapuches lograron en 1942 que los parlamentarios no aprobaran un proyecto de ley sobre división de las comunidades, y en 1944 hicieron aprobar una ley que eximía de impuestos a las comunidades y condonaba parte de sus deudas. Tres años después, se alzaron las comunidades de Huequetrumao y en 1950 la de Catrihuala de Río Negro. (Vitale 2000: 16).

La historia reciente pone en evidencia un doble conflicto político-social. Desde el intento de integrar a los mapuches a la sociedad nacional de principios del siglo XX y el reconocimiento de tierras recuperadas durante la aplicación de la reforma agraria, especialmente en el gobierno de Salvador Allende, se agudizaron las diferencias con el Estado y la sociedad nacional.



**PLAZA DE ARMAS**

Las décadas de los 60' y 70' fueron importantes para la reorganización territorial indígena. Los partidos políticos tradicionales intervinieron en todas las organizaciones sociales, mientras las organizaciones mapuches no quedaron ausentes. Este medio les permitía a las comunidades y asentamientos indígenas tener una vía para sus demandas, especialmente de tierras. A ello se sumó la ley 17.729 que hacía un reconocimiento a derechos de los pueblos indígenas, donde se propuso: la restitución de tierras, promover un sistema cooperativo de tendencia y explotación de la tierra y promover el desarrollo integral de los pueblos indígenas.<sup>40</sup>

Gran parte de los antiguos territorios mapuches había sido entregados a terratenientes y colonos desde el periodo de la pacificación de la Araucanía, hasta fines del gobierno militar, lo que condujo a la recuperación de tierras durante la aplicación de la reforma agraria y los conflictos armados entre comunidades mapuches y colonos en la provincias de Arauco, Malleco y Bio Bio. Como sostiene Vitale (2000: 49):

Bajo el gobierno de Salvador Allende se dieron los primeros pasos para una política más decidida en favor de los mapuches. Del 18 al 21 de diciembre de 1970 se realizó el II Congreso Nacional Mapuche con la asistencia del presidente Allende, quien solicitó a los mapuches que redactaran un proyecto de reforma a la antigua ley indígena. Una apreciable parte de los mapuches se incorporó al proceso de transformación agraria<sup>41</sup>. La idea de la creación de los consejos comunales campesinos fue respaldada de hecho por la mayoría o por la casi totalidad de los mapuches; esto fue algo nuevo y sin precedentes en la historia del sector agrario mapuche.

La crisis política de 1973 puso fin a la recuperación de tierras por las comunidades mapuches de la zona. El gobierno militar aplicó una política de control y anulación de las organizaciones sociales y de bases, con la consiguiente persecución política. La Ley de Seguridad Interior del Estado fue aplicada con dureza, porque permitía encarcelar y aplicar la ley marcial a los dirigentes que se “hallaran culpables de cometer delitos contra el Estado”. Muchos dirigentes mapuches fueron detenidos, torturados o desaparecidos en este periodo como expone Chihuailaf en el siguiente párrafo:

En 1978, exiliados mapuches en Europa crearon el Comité Exterior Mapuche (1978-1985). Este se fijó como uno de sus objetivos esenciales la búsqueda y creación de tribunas para denunciar, ante la opinión pública internacional, la represión dictatorial: allanamientos y torturas en comunidades (por ejemplo, comunidad Allanao en Llaima y Ailio en las cercanías de Nehuentue, Novena Región), arrestación y asesinato de dirigentes, detención de miembros de la Federación de Estudiantes Indígenas (FEI) y

---

<sup>40</sup> Arauco Chihuailaf: Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende

<sup>41</sup> En este periodo la Reforma Agraria

desalojo de jóvenes de los Hogares Mapuches; se dio a conocer una lista de desaparecido.

Las reformas económicas que se llevaron a cabo en este periodo produjeron cambios radicales en la sociedad nacional y mapuche. La ley de 1978 que permitió la derogación de la ley de 1972 sobre la propiedad de la tierra, estableció la división de las tierras comunitarias indígenas y el otorgamiento de títulos de dominios individuales a los mapuches que poseían títulos de merced. Las tierras que no entraban en este marco quedaron al arbitrio del Estado a través del Ministerio de Agricultura y Planificación.

La dictadura militar promulgó el 22 de marzo de 1979 un Decreto-ley indígena N° 2568, cuyo objetivo -así lo dice textualmente uno de sus párrafos- es "terminar de una vez por todas con el problema indígena". El artículo 1° estableció de manera inequívoca que "las hijuelas<sup>42</sup> resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños". Es decir, que por decreto no sólo se arrebataron las tierras sino que los mapuches dejaron de ser mapuches. Ningún gobierno latinoamericano se había atrevido a tanto, a tratar la cuestión de los pueblos originarios de esa manera tan retrógrada. (Vitale 2000:51).

Las provincias mencionadas se fueron despoblando de mapuches. La migración se fue incrementando hasta hoy, con la masiva expulsión de gente joven de estas provincias por la falta de tierras y trabajo. Las empresas forestales fueron las mejor beneficiadas al recibir por menos de 1 dólar cada hectárea de suelo de parte del Estado; tierras que son indígenas y cuya propiedad no se reconoce.

Los mapuches lograron a principios de la década de 1980 remontar en parte el retroceso abierto con el golpe militar. Se movilizaron y discutieron en sus comunidades, rechazando los fundamentos racistas del decreto-ley indígena. Enviaron una numerosa delegación a Santiago para realizar en la capital una asamblea con los trabajadores urbanos. Pero la Junta Militar disolvió la reunión.

En 1980, los mapuches volvieron a la carga: "desapareceremos como pueblo a menos que luchemos contra esta ley", agrupándose en varias organizaciones: ADMAPU, NEHUELMAPU, NEWENTUAIN, en Centros Culturales y en el MONGEI LEFTRARU o "Lautaro vive". (Vitale 2000:52)

Con el regreso de la democracia, se reactivaron la lucha por la tierra y las reivindicaciones indígenas en todo el país. A esto se sumaron los compromisos políticos, económicos y jurídicos de la Concertación de Partidos para la Democracia que se concretizó en el "Acta de Nueva Imperial", firmada por el candidato presidencial, Patricio Aylwin Azócar. A inicios de su mandato se conformó la "Comisión Especial para Pueblos Indígenas", dirigido por José Bengoa. Participaron en ella las

---

<sup>42</sup> Hijuela: retazo de terreno otorgado a una persona al ser dividida, en este caso, una propiedad colectiva.

nuevas y antiguas organizaciones indígenas, teniendo como principal objetivo la creación de una ley indígena. Dentro de las más representativas se encontraba Ad Mapu; esta organización tenía delegaciones en regiones. En la provincia del Bío Bío estaba representado por José María Huilcaman; además de él, hubo una participación activa de dirigentes del área urbana y rural en los congresos nacionales y regionales. En 1993, se promulga la Ley N° 19.253 para pueblos indígenas, con recortes a artículos de reconocimiento que estaba dentro del borrador de la ley y que parlamentarios de la bancada se opusieron al reconocimiento de la diversidad cultural del país.



**VISTA DEL RÍO BIO BIO Y LA COSTANERA DE CONCEPCIÓN**

En Concepción se vivió un fortalecimiento de las organizaciones mapuches, siendo una de las que se ha mantenido por más tiempo la agrupación de jóvenes “*Pegun Dungun*”. En sus raíces se fuerza un proceso de reivindicación de la identidad mapuche. La mayoría de los jóvenes provenía de la provincia de Arauco, que por sus propios esfuerzos consiguieron un espacio para vivir en Concepción y continuar sus estudios secundarios y o superiores (Bengoa 1999). Muchos de los actuales líderes pertenecientes a la agrupación Arauco-Malleco se formaron en este tiempo, apoyados por Adolfo Millabur alcalde de Tirúa, dirigentes políticos y longkos de provincia.

Con la promulgación de la ley indígena, el Estado asumió su primer compromiso con los pueblos indígenas. Junto con ello, permitió la creación la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, con asiento en la ciudad en Temuco y dependiente del Ministerio de Planificación y Cooperación. Esta institución se encarga de elaborar las propuestas de parte del Estado para reconciliar las demandas indígenas con los intereses nacionales, situación que la ha llevado a ser cuestionada por muchas organizaciones indígenas, como interlocutora entre éstas y el Estado. Por otra parte, los recursos se



concentraron en las zonas “con alta densidad indígena”, siendo estas rurales y dejando a un lado a de la población indígena que vive en las ciudades. Sólo Santiago y Temuco lograron tener un mayor espacio de representación y de recursos.

Durante el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle se crearon las “mesas de diálogo comunales”, las que participaron de todos los sectores sociales junto al gobierno con el objetivo conocer las demandas de las comunidades indígenas. Posteriormente ya bajo la presidencia de Lagos, se formó la Comisión Especial de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Su finalidad reconstruir la historia y las demandas políticas, económicas y sociales de los pueblos indígenas del país, de modo de proponer vías de solución a los grandes conflictos históricos y orientar a la sociedad nacional a valorar la diversidad cultural y étnica que la componen. Tras esta comisión se firmó un convenio con el Banco Interamericano de Desarrollo para generar un plan nacional de desarrollo social en 600 comunidades del país.

Paralelamente, aumentaron los conflictos entre el Estado y las comunidades indígenas especialmente territorios de Bío Bío, Arauco y Malleco, como respuesta a la aplicación de las políticas neoliberales en la región la instalación de centrales hidroeléctricas en el Alto Bío Bío, el aumento de los terrenos para la explotación forestal y el deterioro de las tierras agrícolas de propiedad de comunidades mapuches como señala Luis Vitale (2000:57):

"Desde 1986, los bosques nativos experimentan un nuevo tipo de agresión, al permitir el Estado que las empresas los conviertan en astillas para la fabricación de papeles pinos para computadoras y fax. La producción del bosque nativo representa el 20,1% de la producción forestal del país, correspondiendo el 65% de ésta a astillas. En 1990, para la producción de astillas se intervinieron 18.920 has (...) El 55,5% de la producción de astillas fue producida en base, a madera extraída de los bosques nativos (...) Para 1992, se habían plantado más de 1.572.144 has. sólo de dos plantas exóticas: pino y Eucalipto. Dos años más tarde, estas plantaciones superaban las 1.650.000 has."

Sin embargo, los conflictos se agudizaron lo que llevó los gobiernos a aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado para mantener “el orden”. Esto se tradujo en la persecución sistemática de los nuevos dirigentes indígenas y la aplicación del Programa Orígenes- BID en las zonas de mayor conflictividad, conduciendo a una segunda división interna de las organizaciones indígenas rurales en la actualidad. El gobierno encabezado por Ricardo Lagos, no cumplió sus compromisos pendientes con los pueblos indígenas. La nueva presidenta, Michelle Bachelet firmó “la Carta de Nueva Imperial,” para lograr el apoyo de votantes indígenas en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales. El resultado fue favorable, pero queda esperar que se

mejoren las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado<sup>43</sup>.

En resumen, el Estado chileno ha mantenido una política paternalista y de asimilación desde inicios de la República. La emergencia indígena<sup>44</sup> con los 500 años del descubrimiento de América fortaleció la reorganización de las etnias en Chile. A principios de los años 90', con el regreso a la democracia se inició la consolidación de este proceso y parte de las demandas indígenas han sido escuchadas, pero aún sin lograr el reconocimiento constitucional que esperan todas las etnias en Chile.

### 1.3 Situación sociolingüística

Según el censo de 2002, en Chile existe una población indígena de 692.192 individuos, que representan el 4,58% de la población nacional. Los mapuches comprenden 604.349 personas. Las etnias existentes en Chile son Rapa Nui, Likan Antay, Aymara, Quechua, Colla, Mapuche, kawaskar, yagan. De estas etnias, con un número reducido de hablantes, conservas su lengua, salvo los Likan Antay que la han perdido cediendo al castellano, y que a través de estudios y el programa EIB del Mineduc en escuelas de San Pedro de Atacama, se intenta recuperar palabras. Para esta investigación consideramos la lengua mapuche o *mapudungun*, llamada *chedungun* en la octava región del Bío Bío, de modo que usaremos este término porque ha sido propuesto y validado por los asesores culturales comunitarios de esta región. Aquí se destacan tres unidades territoriales: *nagche*, *pewenche* y *lavkenche* que así la denominan.

Por lo descrito en las entrevistas a las personas investigadas y a los informantes, la norma se mantuvo hasta hace pocos años. El castellano es la lengua oficial y las relaciones interculturales se desarrollan en esta lengua. El mapudungun o chedungun, para la región, quedó restringido al uso familiar. Cabe destacar que en el territorio pewenche aún se mantiene un monolingüismo en chedungun inicial en el cajón del

---

<sup>43</sup> Hasta el momento en que asumió Michel Bachelet las políticas indígenas estaban dirigidas hacia las comunidades rurales. Marginalmente, las demandas urbanas de indígenas residentes seguían su curso hasta el 24 de junio pasado donde la presidenta anunció las nuevas orientaciones que tomaría este gobierno con ampliar el apoyo al sector urbano. Esto quedó de manifiesto en la implementación de los concursos para microempresarios indígenas de áreas urbanas deprimidas, vigente hasta este minuto, ampliada para todas las direcciones regionales y oficinas de CONADI. Por otro lado, el gobierno bajó la demanda de reconocimiento constitucional dormida en el parlamento desde la puesta en marcha de la ley indígena. Evidentemente se presenta un nuevo escenario para los pueblos indígenas y queda en ellos sumarse a este nuevo proceso.

<sup>44</sup> Emergencia indígena comprende tres procesos, estos son: 1) el "despertar" de las identidades étnicas, 2) la generación de una nueva política de Estado en América Latina, tendientes al reconocimiento de estos pueblos, y c) un mayor interés por conocer las culturas por los medios de comunicación. (Vergara 2006)

*Queuco*, porque ha sido menos intervenido que el cajón del Bio Bio<sup>45</sup>. No obstante, se pasa al bilingüismo a medida que los niños ingresan a la escuela, considerando que la población de mayor edad de estas zonas aún mantiene un monolingüismo del *chedungun* con un castellano incipiente.

En cambio, la provincia de Arauco ha ido perdiendo el *chedungun*. Una gran cantidad de mapuche del área solo habla castellano aunque algunos entienden el *chedungun* (Loncon y Martínez 1999). La población de mayor edad mantiene un bilingüismo para la comunicación intrafamiliar y comunitaria, usando el castellano para los otros tipos de relaciones con la sociedad chilena. La población más joven y los niños han perdido casi por completo la lengua mapuche por carencia de la transmisión intergeneracional. Este proceso de desplazamiento lingüístico, donde el castellano es la lengua oficial y válida para la comunicación, se ha agudizado en las comunidades de la región del Bío Bío por consecuencia de las políticas educativas de igual ante la ley; que sin embargo, en la práctica difiere a la realidad en las mediciones de la calidad de la educación y los resultados de estas pruebas. Esa mirada está dentro de la demanda y reflexión de las comunidades de la zona sur de la provincia de Arauco expresando lo siguiente:

Lingüísticamente, el castellano convertido en idioma oficial de la república reemplazó a nuestro Mapudungun ancestral; la lengua de la tierra. La ley, a fuego y papel escrito se convirtió en el mejor medio de engaño para usurparnos muchas de nuestras mejores tierras...

Fue así como poco a poco, el camino de la uniformidad de valores quedó definitivamente abierto....las transformaciones que sufrimos permitieron un surgimiento de nuestras actuales comunidades...<sup>46</sup> (comunidades de Arauco 2003)

En las zonas urbanas, el uso del *chedungun* desaparece casi por completo (Universidad de Concepción 2002). La falta de espacios para la reproducción y el desmedro en que la lengua se ha encontrado durante siglo, obstaculizan la transmisión intergeneracional como la funcionalidad de la lengua. A pesar de que muchos mapuches que han migrado a las ciudades son hablantes de mapudungun como primera lengua, pero estos no la usan en lo cotidiano; pero en casos excepcionales, es utilizada cuando existen interlocutores hablantes.

---

<sup>45</sup> Cajón del Bio Bio y cajón del Queuco corresponde a los valles de la cordillera de los Andes cuyos ríos del mismo nombre, nacen en las altas cumbres de la zona denominada Altos del Bio Bio entre la octava y novenas regiones de Chile.

<sup>46</sup> Extracto de Comunidades de Arauco: "reconocimiento, justicia, territorios, derechos y autonomía. Tirúa, VIII región de Chile, Mayo de 1999. en "De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales". En este documento firman los dirigentes de todas las comunidades mapuche lavquenchés.

## **1.4 Contexto socioeducativo**

El sistema escolar en Chile, desde las reformas políticas de los años ochenta, se caracteriza por la privatización y municipalización de la educación que había estado principalmente en manos del Estado. Por ello, existen el siguiente tipo de administración de los establecimientos educativos: los municipales (públicos) en manos de las alcaldías, los subvencionados (particulares) en manos de privados pero con apoyo estatal, los particulares con subvención compartida (estado-padres) y los particulares, sin apoyo estatal. Estos establecimientos pueden ser organizados a través de corporaciones como por ejemplo, El Sagrado Corazón de Jesús y Colegio Providencia que pertenecen al Arzobispado de Concepción, donde se realizaron algunas entrevistas y observaciones de aula. El primero tiene formación desde el nivel preescolar hasta secundario. El nivel primario es mixto, pero el secundario se divide, quedando las niñas en el mismo establecimiento y los varones derivados al colegio industrial Juan Bosco. Las direcciones están a cargo de monjas y sacerdotes. El segundo colegio tiene enseñanza preescolar y primaria con la dirección de una monja.

En el ámbito público, el liceo Municipal B-57 de Chiguayante es administrado por el departamento de administración de educación municipal (DAEM) de Chiguayante. Es un liceo secundario mixto con jornada escolar completa y de formato científico-humanista. En estos tres colegios se han generado talleres de cultura y lengua indígena.

## **2. La migración como proceso: La búsqueda de trabajo y la persecución política**

En ambos casos estudiados, la migración hacia los centros urbanos más grandes se dio bajo la búsqueda de trabajo. Ambos investigados provienen de la novena región. Lautaro y Norin son migrantes de primera generación, con tiempos o lapsos diferentes en la llegada a la provincia de Concepción, y que de alguna forma influyeron en su autopercepción como mapuche migrantes.

En caso de Norin, se produjo un transitar entre lo rural y lo urbano. Este proceso se inició en la adolescencia debido a la necesidad de educación ya que otorgó los recursos del castellano para la interrelación con los chilenos, especialmente con la lengua castellana, ya que los padres eran monolingües del mapudungun. Sin embargo, en el relato de Norin apareció un elemento trascendente en la migración forzada en un espacio-tiempo de conflictividad social como fue el Golpe de Estado de

1973.

El tránsito de muchos jóvenes se hace más constante a medida que pasan los años y los problemas económicos deterioran la vida rural. Los hombres son los que, en principio, abandonan el hogar para insertarse en el mundo laboral como lo señala nuestro entrevistado:

Me moví, salí a buscar trabajo como agrícola, **fui bien patí perro como joven, no me acuerdo la fecha mas menos como 15 años salí a trabajar en un fundo, pero por de temporada**, muy corto, y además que yo era mas para conocer porque no me gustaba el trabajo de campesino. 12/05/05 Norin

Es entonces un proceso paulatino y creciente. En el ámbito del análisis histórico, la particularidad que se da en la administración y planificación del Estado pesa significativamente en las características de la migración mapuche. Al desmedro de las tierras indígenas producto de arrebato de colonos y del Estado debe agregarse el deterioro de los suelos agrícolas por la sobre explotación y la introducción de especies que destruyen las capas fértiles. Esto se ejemplifica en el secano interior de la provincia de Malleco donde la sobre explotación de los cultivos de trigo, la deforestación para ello y los eventos de sequía terminaron por destruir los suelos, donde solo es posible forestar con especies introducidas como el pino y el eucaliptos. Sin embargo estas especies aumentan la carencia de agua en las napas subterráneas ya que las largas raíces absorben el agua y la superpie no es capas de desarrollar un sotobosque que permita la regeneración de otras especies.

...y después hubo un problema de tierras de tierra. Se empezaron a mover los mapuches, los hermanos, los peñi, eh se organizó digamos un grupo de mapuche, comité... pero yo sabía que **había poco tierra y de mala calidad...**12/05/05 Norin

Además, en esta toma de tierras en las que participa activamente, Norin, como dirigente, se produce en el marco de la Reforma Agraria iniciada por el gobierno de Jorge Alessandri y continuada en los gobiernos de Frei Montalva y Salvador Allende. Esto se expresa en el siguiente testimonio:

An: ¿Eso en que época fue?

No: **En el periodo de Frei**, como el sesenta y seis y tanto, cuando se promulgó la ley de reforma agraria, en esa época, pero como el sesenta y seis cuando estaba para entregar el gobierno Frei para como entrante Allende. **En esa época de Frei y Allende, antes del 70. Pero desde 64 y antes del 70, ahí hubo un movimiento grande y nos juntamos hartos mapuches, hartos lov.** Entonces yo fui dirigente, me eligieron dirigente, fui secretario de 20 organizaciones mapuche, de ahí nos tomamos la tierra, nosotros nos metimos así no más. 12/05/05 Norin

En este caso se produce la conjugación de dos factores. Por un lado, la carencia y demanda de tierras que conlleva a un conflicto social que desencadena un segundo factor. Este factor es de orden político que se traduce en la persecución política e ideológica en este espacio territorial. Obviamente, esto conduce a nuestro investigado a salir de la comunidad y buscar medios de sobrevivencia en la ciudad.

Pero los otros peñis siguieron. **Pero en eso, cierto que la tierra se la tomaron pero yo me retiré antes y ahí vino el golpe y los llevaron todos detenidos por ahí, los golpearon algunos, los maltrataron harto.** Pero yo me había venido antes ya, bueno me vine el 70, me vine para acá <a Concepción>.12/05/05 Norin

Aunque Norin no quiso relatarme su experiencia de persecución política, la docente de la Universidad de Concepción, quien está a cargo del taller de mapudungun, contó que Norin estuvo encarcelado durante la represión dura del gobierno Militar. En este periodo sufrió mucho y lo dispuso en su radicación definitiva en Hualpencillo, como nos cuenta.

**Alcancé a votar no más en Lumaco, a darle el voto a mi finado Allende y me vine para acá,** porque ya sabía que la cosa venía mal porque los estudiantes me habían dicho a mí. Pero los políticos sabían igual, igual hubo despilfarro, el PC, el partido socialista mandaban a trabajar gente que farriaban mucho, **y yo me vine, de esa fecha estoy acá. Me vine en el '70.** 12/05/05 Norin

Desde entonces, Norin ha expuesto su etnicidad en la ciudad. Una de las primeras acciones masivas. Fue la invitación realizada a niños con ascendencia indígena de las comunas de Concepción a un té infantil, en diciembre de 1982, al cual asistí con mis hermanas y donde, por primera vez, escuché el canto del kultrun.

En cambio, en el caso de Lautaro, la migración se produce en la década de los años 80, en otro contexto histórico social que vivía el país. En ese periodo, las organizaciones sociales estaban desmanteladas por el gobierno militar, pero, por el descontento social que creció día a día se inició un proceso de reactivación organizativa de las bases, en el que las organizaciones indígenas cumplieron un rol importante.

Lautaro migró a Concepción apoyado por su hermana, quien lo invitó a su casa para buscar trabajo, comenzando como repartidor de galletas. Aquí inició un proceso de adaptación y de la formación de su familia. El nacimiento de su primer hijo de algún modo propició este proceso de recomposición identitaria. Aunque Lautaro retorna esporádicamente a la ciudad de origen, como nos dice: “En vacaciones me iba al campo...” con su familia, sin que esto haya significado reestablecer relaciones de

parentesco étnico.

En la segunda mitad de la década de los años 80, en Chile, se iniciaron las protestas políticas y sociales en todo el país. Además, fue la década de la visita del papa Juan Pablo II. En esta visita, representantes mapuches se hicieron presentes desde la iglesia católica y de organizaciones de base, como lo recuerda la mami adoptiva de Lautaro, la señora Guillermina, en parte de la entrevista realizada en su casa.

**Nosotros nos conocimos en Hualpencillo (refiriéndose a Lautaro)...No yo te conocí acá en la FEC por ahí. Cuando hay una cuestión del Papa. ¿Cuándo vino el Papa? El ochenta cinco creo. Pero cuando ya estaban los conflictos (políticos). Claro que no éramos tan así como ahora, porque lo conocí esa vez y parecía pájaro entumido pero andaba metido y después, cuando ya anduviste acá, pero yo ya te conocía bastante.**  
13/05/05 Guillermina



**LA SEÑORA GUILLERMINA Y SU HIJO MARCELO**

Por la fecha indicada, segunda mitad de los años ochenta, Lautaro se iniciaba en el movimiento social- popular, participando de actividades culturales. Estas actividades tienen un carácter indígena, como relató en la jornada con estudiantes secundarios en el liceo de Chiguayante en septiembre del 2005.

**...yo, que siendo de Lautaro, la vida me llevó a Lima Perú en un viaje, me invitaron como mapuche a Lima.** Así es que en realidad yo fui en el pájaro de metal y transitar por el cielo. Para mí fue muy novedoso y de ahí salió un libro, el cual tuvo contacto con la cultura de los incas. Luego, mis hermanas que se fueron adentrando en mí vieron que yo tenía esa capacidad de intelectual de buscar sobre la base de las culturas antiguas el desafío de mi vida. 20/09/05 Lautaro

Pero dentro de otras actividades que realizó en Concepción, fue el trabajo ecológico donde se inicia una visibilización social como sujeto indígena como nos cuenta Lautaro

en este relato:

**Cuando llegué a esta zona, nosotros formamos grupos ecológicos en la universidad de Concepción para trabajar por las primeras represas que se fundaron, cuando nos quitaron el río, la primera represa Pangue y luego la represa Ralco. Nosotros trabajamos con grupos ecológicos de las universidades, les ayudamos a trabajar en estos proyectos; y luego también por años, más de diez años, hicimos una regata por el río Bío Bío, llamando a la gente de cómo, de nuestra capital regional, le volvía la espalda al río, que es hermoso, y bonito lo dejábamos para la contaminación.**  
16/05/05 Lautaro

En un archivo que el mismo creó en base a una agenda, lleva un registro de sus presentaciones públicas y eventos personales. En este registro existen fotografías suyas con dirigentes indígenas urbanos, recorte de periódicos, notas, poemas, entre otras cosas. Percibí en esta acción que él, de algún modo, quiere trascender como mapuche, llevando un registro de lo que realiza. Por que tal vez también exista en Lautaro la necesidad de verse a sí mismo en el tiempo, o como él me dijo, dejar un legado a sus hijos.

## **2.2. Las dinámicas urbanas y la conflictividad**

Las vivencias urbanas influyen en la percepción de las identidades indígenas que se originan en una re-etnificación o construcción de un imaginario. El cambio de escenario para la mantención de una identidad indígena en un contexto urbano fuerza a buscar mecanismos de seguir siendo a partir de una búsqueda de la visibilización, pero, a la vez, en este medio se presentan conflictos internos como externos que, llevan a la persona a autoobservarse reflexivamente a partir de las miradas de otros.

La visibilidad que logran tener estas personas también es percibida por los no mapuches. En este ejemplo, le pregunté a Victoria, productora del matinal donde trabaja Lautaro, por su opinión de Norin, porque se mueven en el espacio de la Universidad de Concepción y me respondió:

No lo conozco tanto pero lo noto más...no quiero discriminar, pero lo veo como **más cerrado en su círculo, es que los mapuches son como cerrados**. Yo al él lo **encuentro como más hermético** en su tema, más allá no lo conozco, más de lo que he visto. En cambio, Lautaro es como el interés de expandir, abrir, difundir. Es lo que yo noto a simple vista, **no es solo con esa persona, sino con la mayoría de los mapuches**. No sé si es un problema social de uno, que uno no se acerca o no sé... Excepcional es así. 30/05/05 Victoria

En esta opinión, Victoria parte con un prejuicio. "los mapuches son como cerrados". Y su referencia de Norin es de la misma forma, llamándolo hermético, más aún, según su percepción, la mayoría de los mapuches entran en esta categorización, pero



reconoce de alguna manera que podría ser un problema social”, es decir, un estereotipo negativo hacia los mapuches desde la sociedad chilena como propone Merino (2005). En su estudio llamado, “Prejuicio étnico en el habla cotidiana de los chilenos acerca de los mapuches en la ciudad de Temuco, Chile”. La autora cita a Wilson Cantón, (1978:307) quien analizó las relaciones interétnicas entre los indígenas y la sociedad chilena, sostuvo que:

Desde los tiempos de la conquista colonial española, se aplican contra el mapuche las justificaciones prejuiciosas atribuidas a todos los grupos autóctonos americanos: racialmente inferiores, poco inteligente, huraño, taimado, flojo, ladrón, borracho, sucio, adverso a los valores de la civilización, etc.

Y en el 2005 se vuelven a encontrar las mismas expresiones de los chilenos como opinión pública. Los siguientes extractos fueron tomados durante la emisión de un programa periodístico de RED TELEVISIÓN que se transmite diariamente a las 18 horas, en torno a la pregunta abierta interactiva a los televidentes: “Aukan Huilcaman: ¿Hay discriminación contra el pueblo mapuche?”. (13/09/05)

|                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Televidente<br>1 | <p><b>Nosotros sabemos que el pueblo mapuche no representa al pueblo chileno, ellos no forman parte de nuestra raza hace tiempo.</b> Me parece un poquito un circo armado por parte de este señor.</p> <p>Periodista: pero si es pueblo originario, ¿cómo no vamos a tener nada que ver con ellos?</p> <p>1: yo personalmente (creo que) no, porque mis raíces no están con ellos, están en el sur de Chile, <b>son muy flojos.</b></p> |
| Televidente<br>2 | <p><b>Siento que esta gente tiene muy poca cultura, no sabe tener dialogo, no sabe hablar,</b> es cosa de escuchar a Aukan y uno se da cuenta que su vocabulario es bastante pobre, paupérrimo, pero es por la zona, no es porque el hombre no se da cuenta...</p>                                                                                                                                                                      |
| Televidente<br>5 | <p>Entonces, en ese sentido &lt;que&gt; no se les da posibilidades, no es cierto. Ahora, uno que vive en la región de la Araucanía <b>sabe que a los mapuches se les entrega terreno y no los trabajan, aprovechan toda la madera, sacan todo y no los trabajan, son flojos y buenos para tomar...</b></p>                                                                                                                              |

La inmediatez de los temas indígenas en Chile no deja espacios para el análisis de fondo de los problemas. Esto provoca que quede en el aire lo superficial, el conflicto mediato o una coyuntura política. Pero en estos testimonios podemos ver que existe

una discriminación explícita que flota en una instancia donde prevalece el anonimato de la televisión, donde no se ven los rostros de quienes opinan con prejuicios: “...gente tiene muy poca cultura”, “no sabe tener dialogo”, “no sabe hablar”; “se les entrega terreno y no los trabajan”, se le asignan estereotipos como que “ellos no forman parte de nuestra raza hace tiempo”; o que “son muy flojos, buenos para tomar” y como expresa Merino (2005: 198).

En el discurso de los no mapuches las expresiones con una base racista pueden encontrarse explícitamente planteadas como “los mapuches son primitivos”, “su raza es una raza floja, ignorante”, o bien ampliamente dichas...

Como vemos la situación se mantiene en las expresiones de los chilenos en su mirada al indígena.

### **2.3. Las problemáticas urbanas de los reproductores culturales mapuches**

Las problemáticas, para la entrega de saberes indígenas, en las ciudades son múltiples. Las lenguas indígenas pierden las funciones que cumplían en la comunidad. La discriminación y el rechazo social hacia las tradiciones indígenas condicionan a gran parte de los mapuches que migraron a las ciudades a negar su lengua para sí y para sus descendientes, principalmente por el sufrimiento de hablar un castellano con interferencias.

Esto conduce a otra problemática: la no transmisión de la lengua y cultura indígena a los hijos. En ambos casos en estudio se presentó esta situación testimoniada por nuestros actores. Para el caso de Lautaro, su carencia de conocimientos comunitarios hace concebir que la entrega de los saberes está a cargo de los abuelos, señalando que:

**...los hijos, yo tengo bien claro que la cultura mapuche son encargados a los abuelos**, es mi manera de ver la vida...yo entiendo que mi mundo, mi mundo mío, los hijos son para que los críen los abuelos, porque la formación mía de no tener padre me formaron mis abuelos y tíos. 16/05/05 Lautaro

Lo paradójico es que son los abuelos no mapuches de los hijos de Lautaro están a cargo de sus nietos, ya que viven con sus hijos. No asume la transmisión cultural intergeneracional que él propicia a otras personas:

Entonces, yo **veo que si mis hijos los están criando sus abuelos, yo voy a estar feliz porque reciben todos, una herencia, una tradición**, como lo enseña el abuelo y mi funcionalidad del aprendizaje de la vida, <a mí> me van a tocar mis nietos, esa es mi funcionalidad. 16/05/05 Lautaro

Esta respuesta refleja una contrariedad con su percepción en la entrega de conocimientos. Pero se entiende en el contexto donde vive, la ciudad, y se relaciona a la vez con la construcción de su identidad mapuche, explicando la conflictividad que le genera:

**...dos mundos, me llevó a tener dos mundos. Tengo un mundo que es el hombre mapuche occidentalizado**, que tenía una mujer, que tenía hijos, pero que en el fondo siempre estaba con el trauma, en el fondo, de que las peticiones que me hacían mis hijos, mi mujer a mí no me llenaban. Porque yo decía: - **nosotros como mapuches llevamos una vida más sencilla** y no necesitamos de otras cosas que en el fondo no van a servirnos de nada. Siempre he andado con eso, lo de los dos mundos, mezclando los dos mundos. Entonces, como sabio mapuche igual, de la vida que llevo, siempre fui conflictivo en eso, de andar meditando las cosas por qué ocurrían...16/05/05 Lautaro

La mezcla de estos dos mundos configura la conflictividad con su familia. Pero si observamos más allá, podemos decir que la ciudad e implícitamente la formación dentro de esta familia occidental constituyen un posible obstáculo para no entregar los conocimientos mapuches.

En el caso de Norin, son factores de fondo los que imposibilitan la entrega efectiva de los conocimientos indígenas. Percibe que la migración y la educación que recibían sus hijos imposibilitaron el traspaso intergeneracional de la lengua como nos relata:

**No, porque no se puede. Porque uno vive acá en la ciudad. Porque se trabaja.** Uno sale en la mañana y los hijos van a un colegio, entonces hay un desligamiento ahí, se desliga el papá con el hijo. **Al niño le están enseñando en el colegio cosas de winka y yo al entrar a trabajar, a hacer trabajo también de winka**, mandado por el winka, cultura winka. Entonces ahora, ¿cómo se le puede enseñar al niño? Casi no hay una forma, no entiendo cómo se le puede enseñar, usted para aprender la lengua mapuche, o sea, cualquier lengua que sea, tiene que ser constante, tiene que estar ahí, y al niño también estar pendiente y escuchando dentro de la práctica porque, si no ocurre eso, todo eso se pierde. 19/05/05 Norin

Este testimonio refleja la realidad de nuestras lenguas indígenas en Chile. Las familias no entregan los elementos de su cultura de origen por las dinámicas estructurales de las ciudades. Los modelos educativos occidentales que responden a las políticas estatales dejan afuera los conocimientos comunitarios indígenas, basta con ver los planes de estudios existentes y los pasados, de las escuelas. La lengua pierde su funcionalidad como lengua de comunicación en la ciudad porque el mapuche hablante tiene que utilizar el castellano para las relaciones con los otros que hablan la lengua mayoritaria.

Por otra parte, como nos dice, todo se desarrolla en la cultura *winka*<sup>47</sup>. Los espacios familiares entran en esta dinámica que limitan la entrega de conocimientos indígenas, donde la práctica del aprendiz no es factible. Norin tiene claro que para aprender una lengua, el contexto interno, es decir, la constancia es uno de los factores para aprender una lengua. Además Norin ejemplificó como él aprendió la lengua:

... porque en el caso mío y de otros mapuches, **¿nosotros cómo aprendimos, cómo aprendí yo?, trabajando con mi padre, con mi madre,** con mis hermanos, pero hablando poco mapudungun: anda a buscar esto, vay a sacar las ovejas, los chanchos se entraron a la huerta, se comieron las papas etc. **Todo en mapudungun e influye eso, se está aprendiendo todo el día,** a buscar leña gñe ñanemull, ya, ña me mi ko, buscar agua. 19/05/05 Norin

La práctica de la lengua en contexto es fundamental para aprender. Mientras explica el por qué no se puede desarrollar la lengua en la ciudad, agregando que:

**Si usted pide la comida en la lengua le dan,** si es poco, si es mucho o que queda con hambre, todo se explica en la lengua. Pero no ocurre así con los hijos naciendo aquí, en la ciudad, porque lo que aquí le puede decir: **-diga mari mari.-, y puede decir may may, ese es un saludo mapuche, pero se me olvidó, y al otro día van al colegio,** entonces cuando lo van a retomar de nuevo, eso, y así a todo les pasa lo mismo, yo creo quizá no tan igual pero muy similar, así se pierde la lengua mapuche. Norin 19/05/05

La lengua ya no tiene la misma funcionalidad en la ciudad como en la comunidad. El mapudungun es la lengua de la familia y de la cotidianidad en la comunidad que es hablantes, es decir, que tiene sentido en ese contexto, de modo que el niño la adquiere y vive. Mientras que en la ciudad carece de sentido porque el niño se desarrolla en un medio en que la lengua y cultura mapuche no existen, y los padres hablantes no pueden entregar por las condiciones sociales en que se encuentran en la ciudad.

Aquí se observa otros factores que se pueden analizar. El primero es la falta de espacios e interés de mapuche y no mapuche para revitalizar la lengua y la cultura. ¿Qué dicen nuestros investigados?. Para Lautaro, las posibilidades pasan primero por su propio accionar sin dependencias externas, como señala: “yo hago un libro lo hago sólo. No tengo que ir a la CONADI o alguna organización porque son puras trabas”. Para él, serían las instituciones públicas dificultan la revitalización cultural indígena, agregando una visión crítica al respecto:

Y ellos que tienen recursos para hacer y que es su obligación, porque están trabajando para el gobierno, **no desarrollan actividades para ganarse su plata...**

---

<sup>47</sup> Winka: chileno, no indígena

...claro, es que hay gente que debería estarse moviendo porque trabajan para el **gobierno para difundir toda la parte lingüística y educación en los colegios de Chile**...26/05/05 Lautaro

Y él cree que uno de los responsables sería, el Ministerio de Educación. Respecto a actividades relacionados con la Secretaría Ministerial de Educación, y en las cuales participó<sup>48</sup> dice:

... generalmente, **antes nosotros hacíamos jornadas de talleres para profesores en las jornadas de invierno**. Hace más de diez años que no se hacen estas actividades como introduciendo la cultura y el lenguaje para que los profesores tengan que desarrollar trabajos con los niños y en estos momentos no se hacen. 16/05/05 Lautaro

Implícitamente, esta afirmación hace responsable al MINEDUC de falta de continuidad en las escuelas de los programas de formación para profesores en las culturas y lenguas indígenas. Según lo que contó, durante un encuentro en casa de la docente que colabora en el taller, las instituciones estatales no responden a las necesidades de recuperación de la cultura mapuche. Esto se grafica en la entrevista realizada semanas antes de este encuentro, recordando su participación en la CEPI<sup>49</sup>

...nosotros en esa época **fuimos a Nueva Imperial**, entonces, en ese entonces, Patricio Aylwin era candidato y nosotros como mapuches, todas las organizaciones mapuches en el norte y el sur incluyo aymaras, Rapa nui y mapuches **le pedimos a Frei, le pedimos que se nos incluyera con una ley indígena para educarnos con becas hogares y hartas cosas pero que tampoco se cumplieron**. 19/05/05 Norin

Agrega, que la actual ley está mal hecha, o sea, consideró menos del 50 % de lo que el mapuche realmente pedía, como critica al resultado de las políticas estatales. En contraste, vemos que hoy las áreas rurales reciben el apoyo de los organismos de Estado a través del Ministerio de Educación. El programa de Educación Intercultural Bilingüe, en los últimos años ha sido fortalecido con aporte en recursos a través de Programa Orígenes. Esto permitió aumentar las capacitaciones a docentes de aula, incorporar a los asesores culturales de comunidad e implementar las escuelas del programa con textos escolares, planes y programas propios, proyectos institucionales entre otros. Vemos así que las áreas rurales han sido fortalecidas favorablemente. Sin embargo, en las áreas urbanas hasta el momento no han sido atendidas. Solo existió en la provincia de Concepción una escuela (Escuela Municipal de Chiguayante F-537 La Araucana) que estuvo en el programa por gestiones de la encargada de Educación

---

<sup>48</sup> En su diario de vida tiene recortes de periódicos entre los cuales se encuentra uno con una fotografía de él haciendo un taller a profesores urbanos a principios de los años 90'.

<sup>49</sup> CEPI, Comisión Especial para Pueblos Indígenas.

Intercultural Bilingüe de la secretaria ministerial de educación, pero esta escuela se cerró.

Lo interesante de este proceso es que en el área rural se ha institucionalizado la presencia del Asesor Cultural Comunitario (ACC) en la escuela. Aunque se inició como un experimento a mediados de los años noventa en algunas escuelas de las provincias de Bío Bío y Arauco, esto sirvió para sumarlos al diseño del plan operativo del Programa Orígenes posteriormente y adaptarlo a las escuelas con los recursos para el pago de sueldos (más simbólico por el monto).

El rol de asesor cultural para el ministerio de educación es ser un intermediario entre la escuela y la comunidad.<sup>50</sup> En la ciudad también pasaría a tener un rol similar, al ser estas personas, las mediadoras entre el conocimiento indígena y los espacios e instituciones que los solicitan en las ciudades. Por otra parte, el desconocimiento<sup>51</sup> de la CONADI de estos dos reproductores culturales y su accionar limitan el apoyo del Estado a su trabajo, por eso vemos autogestión muy ajena a las instituciones que deben velar por las poblaciones indígenas del país.

## **2.4. Análisis sobre la migración como proceso**

En este capítulo, hemos visto las diferentes dimensiones que puede llegar a tener la migración de indígenas a centros urbanos de mayor amplitud. En los casos investigados se observan condiciones sociales que evidencia problemáticas de fondo que subsisten en las áreas urbanas y que no han sido debatidas ampliamente.

La discriminación y la diferenciación con el otro conllevan una conflictividad latente en lo que se refiere a las demandas de la población mapuche. Esto se torna un problema de distinta intensidad según sea el interlocutor (Estado, empresas, justicia, la escuela, la población mapuche, incluso los partidos políticos), debido a que tendrá cobertura de la opinión pública sólo si existe una coyuntura mediática, como por ejemplo, una candidatura presidencial, un conflicto de tierras o en estos momentos, huelgas de hambre de presos mapuche bajo la ley antiterrorista.

---

<sup>50</sup> Existe un documento que elaboré con Gloria Quidel en noviembre del 2005 para la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena llamado informe diagnóstico "Situación actual de asesores culturales de comunidad en las regiones octava y novena" que describe las condiciones en que se encuentran trabajando hoy estos asesores.

<sup>51</sup> En conversaciones con personeros de esta institución sobre las actividades, acciones y personas que reproducen la cultura mapuche en la región se me comunicó que no tenían conocimiento de ellos ni de los demandantes.



**PLANTACIÓN DE REWE, PLAZA DE ARMAS, 1992**

El sociólogo Michel Wierviorka (2002) ha expuesto en su libro “El racismo, una introducción”, los diferentes elementos que generan o representan formas de racismo y exclusión de grupos. Pare él, la discusión de este tema es fundamental para posibilitar los diálogos sociales en las actuales condiciones que viven muchos pueblos y países, donde la migración es el pan de cada día y donde se presenta un racismo institucionalizado, por lo cual señala lo siguiente (2002:24)

La utilidad del concepto de racismo institucional consiste tal vez ante todo en abogar porque se oiga la voz de los que sufren la discriminación y la segregación y que pidan cambios políticos e institucionales para corregir las desigualdades e injusticias que los afectan. El concepto racismo institucional constituye una invitación a debatir, a investigar, a rechazar una ceguera que, gracias al espesor y a la opacidad de los mecanismo propios del funcionamiento de las instituciones, permite que amplios sectores de la población se beneficien con las ventajas económicas o de clase que puede brindar el racismo activo, evitando al mismo tiempo asumir sus inconvenientes morales. En otras palabras, mantiene la tranquilidad de conciencia de los que sacan partido de él.

Por lo que se desprende de los testimonios de nuestros investigados, estas problemáticas urbanas se han originado a partir de la discriminación histórica. Y los testimonios que se desprenden de los no mapuche son evidencia de un rechazo conciente o inconciente del otro, es decir, el que tiene otros patrones culturales.

## **Conclusión**

Las ciudades multiculturales nos presentan una diversidad de cultural en la que los individuos conviven. Es interesante conocer las razones por la que miembros de estas ciudades urbanas han tenido para asentarse en ellas. Los testimonios otorgados por nuestros agentes culturales nos muestran una dinámica similar a otros entornos

geográficos como es la migración urbano-rural o urbano-urbano. Por esto podemos señalar que la migración ha sido el fenómeno común para ambos investigados. El periodo en que llegan a la provincia de Concepción difiere en una década, siendo común la búsqueda de trabajo como una de las principales razón de su asentamiento definitivo. Ambos son migrantes de primera generación y establecen su familia y actividades laborales en la ciudad, quedando una vinculación relativa con sus lugares de orígenes.

La migración también tiene una estrecha relación con la identidad étnica, la construcción identitaria para poder explicar su otredad con la vida urbana y la sociedad chilena. Desde mi percepción la migración para ambos fue una situación forzada en el marco de los cambios sociales, económicos y políticos que ha vivido Chile, sobre todo a partir de la década de los 50' cuando se producen las grandes transformaciones sociales en América Latina. Las ciudades crecieron en número de habitantes como en las oportunidades oferentes para estos.

Visto desde mi propia experiencia, el asentamiento de indígenas migrantes en las urbes presenta una dinámica distinta a partir de la década de los años 90'. En este periodo hubo un cambio en la sociedad nacional y del Estado hacia los indígenas, se produjo una mayor apertura hacia los problemas que tenían los pueblos indígenas, situación que llevó al Estado a aplicar una política de discriminación positiva<sup>52</sup> que no se traduce a la sociedad chilena, como por ejemplo, la creación de programas educativos para áreas de concentración indígena. Sin embargo, ésta mantuvo su mirada negativa hacia los indígenas, como lo hemos presentado en los testimonios de este capítulo.

Las demandas indígenas fueron escuchadas y respondidas según el modelo neoliberal, que no ha respondido a las reales necesidades de la población indígena. Esta situación se agudiza en los centros urbanos, porque a nivel nacional las regiones tienen escaso apoyo estatal. Las organizaciones indígenas urbanas que reciben apoyo se concentran en Santiago, Valparaíso, Temuco, Iquique, mientras que las demás regiones quedan prácticamente al margen.

---

<sup>52</sup> Los gobiernos de la Concertación viene aplicando una política de discriminación positiva que se traduce en apoyo económico y social a la población indígena como por ejemplo becas, recursos monetarios, apoyo jurídico, etc.



Es interesante observar que esta dependencia del Estado no ha sido una limitante para mantener o reproducir la cultura mapuche en las ciudades, la medida en que existe un compromiso personal, de los propios mapuches en esto. Sin duda, no se puede desconocer que existen también limitantes, sobre todo en la pérdida de la lengua, porque la transferencia intergeneracional de ella se detiene en la ciudad. Aún así, se puede observar que la identidad mapuche se refuerza con la puesta en escena de la etnicidad. Desde el punto de vista de Michel Wieviorka (2003), lleva al individuo a actuar en el ámbito de la modernidad (vida en la ciudad) manteniendo, reproduciendo o recreando sus identidades colectivas en las ciudades (op cit):

Los actores recurren a la tradición, a la memoria histórica, intenta educar a sus hijos en la lengua regional, salvar una música, una literatura, manera de festejar, se movilizan. Pero en realidad, reinventan la tradición tanto como la salvan, la producen después de haber estado atrapados dentro de la modernidad y porque de ésta, también ellos, actores.

### **3. La conformación de la Identidad mapuche y percepciones de si mismo**

En este capítulo se abordan las identidades de las personas investigadas desde sus experiencias de vida y las percepciones de sí mismos. La propuesta es observar testimonios y relatos de vida de estas personas que permitan identificar las características propias de sus identidades individuales mapuche, así mismo, cómo se complementan con las interacciones de los componentes significativos del mundo único de cada individuo (Díaz 2005).

#### **3.1. La construcción y la reconstrucción de identidades urbanas**

Cuando se reconstruyen historias de vidas, se entra en mundos muy complejos, sobre todo si se investiga la construcción de identidades de personas que han cambiado de contextos sociales. En el estudio aparecieron diversos elementos constitutivos de la persona, tanto como individuo que se autoadscribe a un grupo específico, y como sujeto perteneciente a una sociedad multicultural urbana. En este estudio de caso, se trabajó con dos personas que viven en la provincia de Concepción, Norin (No) y Lautaro (La) los cuales se reconocen socialmente como mapuche.

Concebimos que los individuos posean múltiples identidades, las que se acomodan a las circunstancias sociales, por ejemplo, se elige ser un profesional, optar por una u otro color político, étnico, grupal, etc, en relación a intereses que surgen a partir de sus

experiencias en torno a los otros. Sin embargo, estas identidades existen en conjunción con las identidades sociales, con esa capacidad de encontrarse con el o los otros, es decir, con sus referentes significativos. Entendidas por Wieviorka (2003), “el individualismo moderno representa para nosotros uno de los principales orígenes del surgimiento de las afirmaciones identitarias colectivas”.

Es por ello que, las identidades individuales se acomodan las decisiones dentro de un contexto, a condiciones sociales e intereses propios y a la vez son una elección. La propuesta de este análisis es entendida en torno a las identidades individuales en tanto se identifiquen con la categoría de indígena, porque como propone Michel Wieviorka (2003: 150): “En el mundo moderno, la referencia a una identidad pertenece cada vez menos al orden de la adscripción o de la reproducción y cada vez mas al orden de la elección”. Por lo tanto, la identidad es una construcción individual y social que particularmente cada individuo elige.

Al ser una elección hoy en día, la identidad o las identidades juegan un papel importante en las relación con los otros. Los diferentes escenarios en que el sujeto convive lo condicionan a adoptar “identidades” aceptadas por los otros. Por ejemplo esto se da entre los jóvenes, el acomodo a la moda, el ingreso a grupos de referencia etc. condición que produce reivindicarla como suya o dejarla, para darse un referente, en otras palabras, trazar su propia existencia.

Como metodología de trabajo se optó por hacer una relectura de los datos del discurso personal en base a los hitos cronológico que ambos personajes emitían para organizar ejes temáticos. Por esto, los ejes responden a las relaciones que emergen de las anécdotas de sus vidas que permiten reconstruir relatos matizados en relación a tiempos y temas recurrentes. Es sí que, respetando los discursos de sus historias de vidas se han constituidos los siguientes resultados.

### **3.2. El caso de Norin: ...un mapuche nativo hablante que nació en la comunidad... y tuvo que vivir en una gran ciudad**

En el caso de nuestro primer participante, Norin, él reconstruyó su historia de vida para describir su construcción de identidad en el ámbito mapuche. Por otra parte, logramos analizar elementos que han contribuido a su reafirmación identitaria mapuche fuera de su lugar de origen, específicamente en la ciudad.

Norin nació y creció en una comunidad indígena mapuche de la actual provincia de

Malleco, perteneciente a la Novena Región de la Araucanía. Él tiene 54 años de edad y desde el año 1973 vive en Hualpen, comuna de la provincia de Concepción. En la siguiente entrevista nos relató sobre su origen:

A: ¿De qué zona proviene?

No: **Yo soy oriundo de Lumaco, Lumacoche**

A: ¿y la comunidad, cómo se llama?

No: **Se llamaba Tromen, pero ahora no existe...ahí nací.**

A: ¿Cómo se llamaba su padre?

No: Segundo, Segundo Norin Cheuquelao

A: ¿Y su madre?

No: Juanita Huentemil Cumio. 13/05/05 Norin

¿Quién es este che<sup>53</sup>?. En este pequeño diálogo se observó una identificación con un espacio territorial indígena y familiar como lov (espacio comunitario). Cuando realizaba esta entrevista observé seguridad en sus respuestas que me daba. Además, su ambiente familiar y que más adelante se especifica, gira en torno a la familia, la ruka y las relaciones sociales con los miembros de la comunidad.

No: De él, y escuchaba también a los otros Longkos<sup>54</sup>, **porque eso se aprende en la práctica**, en la fiesta, se va escuchando, cómo comen, cómo se sirven, el respeto que hay, a quién hay que atender primero, tantas cosas. El orden que tienen ellos y así los funerales, casamiento mapuche, palin<sup>55</sup>, ngillatun<sup>56</sup> así. 13/05/05 Norin

Cuando nos dice que se “aprende en la práctica” esto se relaciona con los conocimientos que se adquieren en la infancia por medios de los padres y las relaciones sociales comunitarias. Lo mismo sucede con la lengua materna, como se señala en el siguiente testimonio que dio Norin.

A: ¿Usted hablaba mapudugun desde niño?

No: Sí

---

<sup>53</sup> Che, persona

<sup>54</sup> Longko o longko, corresponde a la asignación de líder principal de una comunidad mapuche que traducido al castellano quiere decir cabeza.

<sup>55</sup> Palin, juego tradicional mapuche que tiene reglas, equipamiento, lugar o espacio (paliwe).

<sup>56</sup> Nguillatun, ceremonia religiosa comunitaria mapuche que se organiza entre comunidades, donde se levanta un rewe o altar danzando a su alrededor iniciando la oración o rogativa hacia el este.

A: Es su primera lengua

No: **Yo aprendí de mi padre** 13/05/05 Norin

El mapudungun será la lengua de comunicación de la familia y para él fue su L1. La lengua que se hablaba en la casa porque sus padres fueron monolingües del mapudungun la gran parte de sus vidas.

An: ¿Qué hacían ellos?

No: **Mi papá era como longko, era un weupife<sup>57</sup> sí, recibía a las delegaciones todo en mapudungun, recibirlos, despedirlos, ya sabía harto mapuche.** 13/05/05 Norin

Sus padres le transmitieron el mapudungun de forma práctica, haciéndolo participar de los eventos sociales de la comunidad. En estas acciones van implícitos los tipos de enseñanza y conocimientos que la familia y la comunidad van entregando al niño.

An: ¿Usted aprendió observando?

No: **Sí, observando, y a esa edad me metía también porque me decían anda reparta esto, con este respeto, entregue esto, así se hace. Todo en mapudungun,..** 13/05/05 Norin

La segunda lengua, el castellano, se hablaba en el entorno y en la escuela. La zona donde nació (Malleco) se mantuvo por mucho tiempo en manos de las comunidades mapuche o lov, organizados en sus espacios territoriales, hasta la imposición del Estado y en la ocupación de colonos, que dividió todos estos territorios.

An: Y ¿sabía usted hablar castellano cuando entró a la escuela?

No: **No, bueno, había un fundo al ladito, pero igual hablaba un castellano pero mal, pero no técnicamente, sino así suelto.**

An: En esa escuela ¿había niños mapuches y niños chilenos?

No: Sí, claro es zona de mapuche. 13/05/05 Norin

La presencia de hablantes de castellano y la escuela introdujo a Norin a la lengua dominante aunque con dificultades. A esta dificultad se sumó la discriminación en la escuela y fuera de ella, como nos cuenta:

An: ¿Cómo fue ese encuentro? ¿Lo reciben mal, bien, cómo?

---

<sup>57</sup> Wewpife o weupife, persona que tiene el don o la dirección de la palabra, orador.

No: **Con harta discriminación como en todas partes. Con discriminación, que indio, que mapuche, así, con hartas palabras despectivas.**

An: ¿Me podría contar algo de eso?

No: **A veces por el camino, muchas veces, en cualquier lado, me dice “indio”, indio geta de caballo, indio come yuyo y, así, algunas cosas. 13/05/05 Norin**

Podemos observar que existe la diferencia con el otro, expresada por quien discrimina y por quien recibe este tipo de discriminación. El discriminador le otorga características de inferioridad o prejuicio asociadas a particularidades del grupo de origen de Norin, como por ejemplo sus hábitos alimenticios.; además, al otro diferente se le llama indio, para significar que es una persona minorizada. Además, esta palabra, indio, en la sociedad mapuche es entendida como ofensa por la carga histórica y de marginación que se mantiene hasta hoy. Esto observé con ambos investigados, al referirse al tema de la discriminación, dado que marcaba la diferencia del yo llamándose mapuche.

La identidad también se reafirma en las actividades o acciones en torno a conocer su propia cultura o recrearla. Norin ha formado en su vida un perfil que se ha ido construyendo en el tiempo. Las características esencialmente en la adquisición de *kimün*<sup>58</sup> mapuche, *ad*<sup>59</sup> *küpalme*<sup>60</sup> y su *ad mongen*<sup>61</sup> configuran un personaje particular. La escuela, fue el espacio donde adquirió la letra fue la herramienta para moverse en la sociedad chilena.

En esos años no había octavo, **había hasta sexto de preparatoria**, no más. Terminando eso me **vine a la escuela industrial en Loncoche**, pero ahí no **terminé por problema económico**. Esa es la enseñanza mía. 13/05/05 Norin

La educación primaria fue completa pero, aunque accedió a la educación secundaria industrial, nos dice que “no terminé por problema económico”. Aunque tuvo las herramientas básicas a las que aspiraban muchas familias, del área rural para ingresar a una educación técnica, con un valor de educación superior, no logra terminar ésta por la falta de recursos económicos y la distancia entre su comunidad y la ciudad. Luego de esto, regresa al trabajo en el campo y a conocer otros espacios. Estas vivencias le hacen consciente de las injusticias en que viven las comunidades, como nos cuenta en el siguiente relato:

---

<sup>58</sup> Kimün, conocimiento mapuche

<sup>59</sup> Ad, ser persona mapuche en base a su esencia

<sup>60</sup> Küpalme, origen y características familiares asociado al territorio

<sup>61</sup> Ad mongen, forma de ser de la persona

No: Bueno, me moví, salí a buscar trabajo como agrícola, fui bien patiporro como joven.  
No: Me acuerdo la fecha, **más menos como a los 15 años salí a trabajar en un fundo**, pero por de temporada, muy corto; y además que era más para conocer porque no me gustaba el trabajo de campesino

A: ¿No le gustaba?

No: No, **era más para conocer, como era el trato de la persona, todas esas cosas, y en realidad eso me sirvió para conocer cómo es el trato de los patrones, la explotación del obrero, me sirvió mucho...**todas esas cosas. 13/05/05 Norin

Cuando dice: “la explotación del obrero”, está haciendo una relación con la realidad de muchos mapuches sin tierras de esta zona. La gran mayoría debe emplearse en los fundos, que muchas veces fueron o son tierras de familias mapuche arrebatadas a ellos por el Estado chileno y asignadas principalmente a europeos. Lo que genera una activación para la recuperación de tierras.

Después hubo un problema de tierras. Se empezaron a mover los mapuches, los hermanos, los peñi. Se organizó, digamos un grupo de mapuche, un comité, entonces fuimos nosotros. Jurídicamente no nos entendían, pero yo sabía que había poco tierra y de mala calidad.

...Se recuperó esa tierra, se recuperó tres fundo: el fundo San Gerardo, fundo Tililmapu, fundo Lumaquina le decían, pero esos eran los señores Ruker Croiller ellos eran los dueños, Ruker Croiller. Bueno, en ese entonces pasó todo esto, y nosotros como dirigentes nos tomamos la tierra... 13/05/05 Norin

En este relato se conjugan varios elementos de su conciencia identitaria. En primer lugar, al decir “se empezaron a mover los mapuches, los hermanos, los *peñi*,” pone de manifiesto el nosotros los no validados, los explotados, los que sufren las injusticias que hace el otro, el chileno. En segundo lugar, cuando nos dice que: “Jurídicamente no nos entendían”, está aclarando que no tenían documentación de esas tierras y que las que poseían no eran aptas para la sobrevivencia de las familias. Y en tercer lugar, la expresión “nosotros como dirigentes nos tomamos la tierra” define la pertenencia al grupo y su compromiso con éste.

### 3.2.1 ¿Un mapuche deja de ser mapuche si sale del espacio mapuche, de su lov?

¿Qué hace que la ciudad no se torne en una frontera entre su cultura de origen y las otras culturas urbanas? La identidad asumida y construida en experiencias vitales y sociales empoderan a las personas en su ser y hacer. Norin migra a la ciudad con una carga de experiencias que podría haber definido su *ad mongen*.

Como persona sería **como un cultur e investigador de nuestra cultura mapuche**, porque siempre voy a estar enseñando y lo que yo aprendo entrego. Esto es para todos y no me quedo callado, yo difundo, por que..... escucho a todos en los discursos.

Atiendo los discursos de ellos (se refiere a mapuche con conocimientos), poniendo atención a ellos. **Siempre estoy aprendiendo y también estoy entregando, soy un instructor mapuche e investigador de mi cultura y mi pueblo y lo difundo.** 12/05/05 Norin

En esta autodefinición de su rol social, como un cultor e investigador de nuestra cultura mapuche, se observa una micro-identidad que forma parte de su identidad étnica mayor. Esto también se explica por las circunstancias que lo llevaron a investigar su propia cultura, a aprender y difundir lo que va adquiriendo, es decir, socializar su propio saber. Esto, además, va formando parte de su ad mongen, es decir, de su forma de ser como individuo consciente de sí y como sujeto adscrito a una sociedad. Pero Norin se auto-infiere roles propios de la cultura dominante, ser investigador y ser cultor para explicar su accionar. Entendiendo que este último concepto, ser cultor, quiere decir, el que produce y reproduce elementos y saberes propios de una cultura de origen en otro contexto como lo podemos observar en siguiente ejemplo:

...Empecé a tocar instrumentos, siempre hablando en mapuche y siempre apegado a eso. **Ahí me** conocieron **otros peñi, lamngen<sup>62</sup> y siempre de ahí yo cantaba en la calle...**12/05/05 Norin

En su relato nos cuenta cómo, poco a poco, se va especializando como investigador de la cultura mapuche. La migración forzosa no le hace perder su saber mapuche, por el contrario, busca mecanismo de reproducirlos como fue el seguir hablando la lengua a través del canto en la calle. Esto le permitió conocer a otros mapuches y personas que se interesaron en él.

...ahí me conocieron y de ahí después **un peñi político me metió en un trabajo en una iglesia metodista.** Pero **el pastor era socialista**,...pero yo siempre trabajé independiente como mapuche, pero el pastor tiraba (trataba de imponer) para ese lado, era buena persona, porque el también fue detenido en el golpe. 12/05/05 Norin

Este fue el segundo momento en que como mapuche en la ciudad tomó, un rumbo que le permitió mantener su identidad. Su vinculación con mapuches que participaban en partidos políticos le permitió trabajar en una ONG (CEMURI) perteneciente a una entidad religiosa (Iglesia Metodista), la que desarrollaba apoyos sociales a las

---

<sup>62</sup> Lamngen o hermana

comunidades indígenas, posiblemente dentro del programa del ILV<sup>63</sup>; esto contribuyó a su validación interna y externa en otros territorios:

No: Yo hacia un trabajo de **investigación rural indígena**. Yo trabajé en Arauco, en la provincia de Arauco.

A: ¿En qué consistía ese trabajo?

No: **En hacer preguntas para conocer la gente, lo que siente, su opinión, conocer la machi, un político, un longko; conocer su pensamiento, la juventud, porque se pierde la lengua.** Y descubrí ahí que la provincia de Arauco es la que menos habla mapudungun... también estuve en Temuco, fui al Alto Bío Bío a darme una vuelta, todo eso, para mi fue una buena experiencia... 12/05/05 Norin

La profundización de los conocimientos indígenas tomó un cariz más sistemático. Se puede deducir que este trabajo de investigación rural indígena le aportó mayores conocimientos pero con otra metodología que incorporó, como fue la investigación en terreno. Además en forma individual, realiza otras actividades como escuchamos en sus palabras:

Bueno, yo anteriormente, siempre trabajaba y he trabajado en la cultura mapuche. Y ahí...**hice algunos talleres** digamos así, rápidos, en algunas algunos **sindicatos, con algunos obreros, con estudiantes** y con otros peñi también. 12/05/05 Norin

Este será el inicio de su validación social en el ámbito urbano. El compartir sus conocimientos y enseñar la lengua mapuche en espacios sociales como los sindicatos y, en la actualidad, en las aulas universitarias.

Después de salir de CEMURI, bueno ahí seguí trabajando **haciendo mapudungun en algunos talleres**, en algunos **sindicatos**. **Así conocí a Lautaro, lo que sabe se lo enseñe yo**, y en algunas escuelas asistí a seminarios. 12/05/05 Norin

La identidad mapuche se refuerza en la ciudad gracias a su compromiso en la socialización de la cultura y lengua. En este relato hemos observado que es posible, para Norin, seguir siendo mapuche, a pesar de los conflictos internos y externos que describiré en otro punto.

---

<sup>63</sup> Instituto Lingüístico de Verano que estuvo presente en la región hasta los años ochenta, reflejada en las jornadas de trabajo entre lingüistas y hablantes mapuches en la ciudad de Temuco, sede la CEMURI originalmente.



### 3.3 El caso de Lautaro, El que nació en un pueblo para vivir en la ciudad: porque recién ahí entendí mi vida de mapuche

El segundo reproductor mapuche, Lautaro, tiene 45 años, y nació en la ciudad del mismo nombre. Fue hijo de un matrimonio mixto, es decir de padre mapuche y una madre chilena. La ciudad de la que proviene, Lautaro, tiene características mapuches, porque una parte considerable de su población urbana y rural es de origen indígena. En sus expresiones no se presentó una conciencia étnica en su infancia. Por el contrario, la desconoció y sólo la descubre en la adultez; además, en un contexto urbano, donde por lo general, lo indígena tiende a ser ocultado, invisibilizado. Este desconocimiento étnico lo observamos en la siguiente respuesta:

An: ¿Tus padres hablaron contigo y tus hermanos del ser mapuche?

La: No, primero porque una mi padre murió cuando yo tenía catorce años... <Le pregunto sobre sus actividades laborales y me dice que de niño fue sacristán obligado por su madre quien era muy católica por su vida como chilena>. 7/05/05 Lautaro

Además, la presencia materna configura un modelo de vida lejano a lo que son las relaciones con los mapuches del entorno. Como observamos, en su infancia y adolescencia careció de elementos significativos que lo identificaran con ser mapuche. La educación es dirigida por la madre no mapuche y la presencia paterna le mostró a un deportista "...que yo estaba marcado por el hecho de que mi padre fue un gran futbolista...". La formación que recibió estuvo en el marco de la educación tradicional chilena, donde se le reconoció por sus habilidades artísticas y deportivas (chilenas).

La: Sí, en una escuela occidental...sí

La: **Estuve en la escuela Ultra Curacautín de Lautaro**

An: ¿La secundaria?

La: En el liceo B 15... **Siempre me destacué: en la poesía, por el folklore.** Fui muy bueno para la pelota, por eso me llamaban para todas esas cuestiones...Claro, **si, fui un deportista vacan (muy bueno), yo estaba en todas las competencias.** Siempre me llamaban a la selección...7/05/05 Lautaro

Muchos mapuches que han vivido en centros urbanos, pequeños o grandes, tienden a estar alejados de los elementos culturales de sus progenitores por diversos motivos. En una parte de su relato, Lautaro me contó que su padre, quien había nacido en una comunidad mapuche de la zona, no entregó a sus hijos las tradiciones mapuches que él poseía, como la lengua y las prácticas culturales. Además, su padre concedió a la madre la responsabilidad de educar a los hijos bajo sus orientaciones, como por

ejemplo, el haberle obligado a que fuera sacristán en la iglesia de la ciudad.

¿Pero dónde nace su identidad como mapuche?. Se podría deducir una contradicción de Lautaro de testimonio anterior. Sin embargo, en sus discursos que prosiguen darán respuesta a esta interrogante. Esta identidad nace al hacerse consciente de su origen pero es un procesos que se inicia a mediados de los años 80 con su participación dentro de actividades religiosas. Serán hitos significativos (experiencias de vida) los que dan fortaleza este “ser mapuche”.

Durante el trabajo de campo del mes de mayo, logré realizar la primera entrevista en profundidad donde me relató un evento que marcó su vida. Durante una visita realizada en el año 2002 a la comunidad de Trapa Trapa en la comuna de Alto Bío Bío, acompañando a unas profesoras que querían conocer la zona, se encontraron con un nguillatun de la comunidad, al cual fueron invitados. En un principio, Lautaro no quería participar, pero hubo algo que lo llevó a danzar junto a los varones de la comunidad en el *Choike purun*.

Partimos, nos preparamos para bailar a allá. Cada baile representa a un mapuche. Yo, el tercer bailarín, **no sabía que mi nombre ya estaba identificado en la rogativa mapuche...**

...me voy arrancando al rewe<sup>64</sup>, y llego al final allá, y todo creen que me iba yendo, que estaba cansado; vuelvo para adentro y ataco mi rewe bailando por todos mis antepasados... (Exclama) 7/05/05 Lautaro

Este evento se tradujo en un darse cuenta de sí mismo, como mapuche. Es interesante que en su relato del evento tome conciencia de “un ser mapuche” en la interpretación de sus palabras: “no sabía que mi nombre ya estaba identificado en la rogativa mapuche”. Pero, ¿qué elementos le son significativos a Lautaro, para expresar su identidad mapuche? En las siguientes entrevistas que le realicé se describe elementos que tienen que ver con sus experiencias de vida, la ciudad, su vida familiar y en especial, la participación en actividades sociales que lo llevaron a relacionarse con otros mapuches residentes en la provincia. En esta ceremonia como primer elemento, Lautaro se observa desde afuera y desde a dentro. Desde afuera como una persona extraña a la comunidad y desde dentro, sintiéndose limitado en sus habilidades de mapuche para participar de un evento externo, ajeno, de otros (la comunidad se dio cuenta), aunque se haya sentido identificado con ellos.

---

<sup>64</sup> Rewe, lugar dónde se realiza la ceremonia del nguillatun

...fue hermoso por que todos me comentaban después, en dónde había aprendido a bailar, que lo hacía tan bien...**Toda comunidad se dio cuenta**...una vez que paramos todos, me venían a felicitar porque yo había parado el kultrun y hasta las cantoras, porque tocaba un hombre... 7/05/05 Lautaro

Otro elemento que destaca en el relato es la invitación a hacer *choike purun*<sup>65</sup> por los miembros de la comunidad. Esto le sirve para reafirmar su identidad de mapuche o darse cuenta de que podría identificarse con los miembros de este grupo en Trapa Trapa. A la vez asume una identidad reconocida por él y los otros porque “toda comunidad se dio cuenta,...una vez que paramos todos venían a felicitar porque yo había parado el *kultrun* y hasta las cantoras, porque tocaba un hombre”. Esta expresión se puede interpretar como la validación que le dieron los otros mapuches. Por otra parte, expresa un cambio en su ser, en su persona.

Del ciclo de mi vida, ya había cumplido una etapa de mi vida madura...como las dos nacieron,...que esa noche me levanté a las seis de la mañana y me fui otra vez a los bailes. Y al otro día los completé,...ellos (la comunidad) **dicen que yo fui otro hombre**. 7/05/05 Lautaro

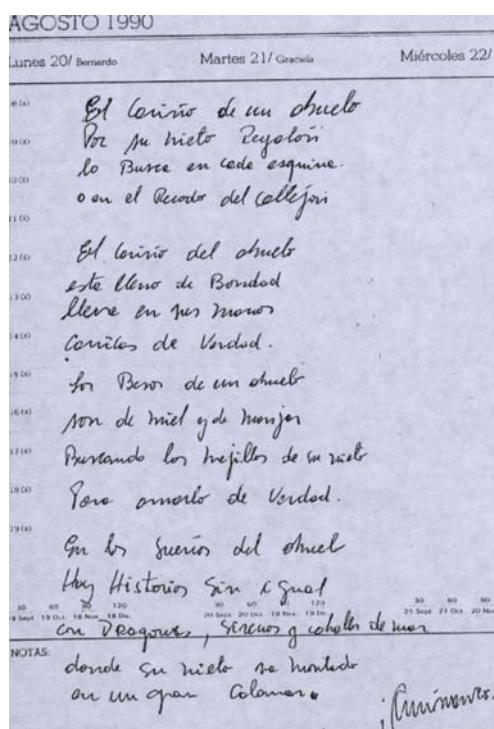
No es raro encontrar expresiones como ésta para tratar de definir su adscripción identitaria, porque se requiere de los otros lo reconozcan como parte de ellos. Esto se puede deducir en la oración, “dicen que yo fui otro hombre”. Y en el siguiente testimonio se enfatiza que gracias a esta experiencia:

Fue lo más hermoso que viví, **porque recién ahí entendí mi vida de mapuche**, como mapuche. Después entramos todos juntos y empezamos a bailar y cuando estábamos entrando... 7/05/05 Lautaro

Por otra parte, la afirmación de que “recién ahí entendí mi vida de mapuche” se podría interpretar como sí antes de este evento no hubiese una vida calificada como mapuche. En la preposición de que se antepone para dar origen a una calificación mapuche, en un discurso no conciente, donde se podría decir que la significación sería subjetiva para la interpretación del emisor de este discurso.

---

<sup>65</sup> Baile del ave choike



#### POEMA ESCRITO A SU HIJO

En la reconstrucción de su discurso, se vuelve a ejemplificar que existe desde entonces una conexión con lo que él considera una vida como mapuche. Donde se produce una conexión y revitalización volviendo a sentir los días de campo, a ser parte de la naturaleza o como él dice: “se me fue abriendo un universo mapuche, el tiempo libre en el campo”. Sin embargo, al preguntarle por su situación presente, dice:

Por lo tanto, lo que yo enseño, enseño ocupando lo que yo adquirí de **conocimiento en mi vida** de que voy transitando por esta tierra y esto ocupo todo lo que aprendí en la forma castellánica de mi educación. La ocupo para utilizarla en los lenguajes mapuches que yo entiendo para que la gente pueda entender, el televidente...7/05/05 Lautaro

Un tercer elemento que apareció en las entrevistas fueron los recuerdos para construir un imaginario mapuche. Y solo se da una búsqueda cuando comienza a recordar y hacer asociaciones de ello con lo que vive a una edad ya mayor.

El regreso hacia atrás para mí fue el apoyo de todos...los más chicos cuando fueron madurando me apoyaron. Bueno los mayores no tienen ese amor y ni están ni ahí. (Refiriéndose a sus hermanos)

La:... Galvarino y todos esos recuerdos están pegados a mi mente. La profesora que tuve yo, fue el motivo después que la memoria...y eso va quedando en mis sueños.

An: ¿En el sueño?

La: Yo creo que en el sueño básicamente, **de lo mapuche**, transitan por mis sueños. Siempre están las imágenes de cuando en la básica me enseñó la profesora. Nos

enseñó a Caupolicán y Galvarino, a todos estos, lo hizo tan hermoso que siempre en mis sueños va **ser un viaje hacia atrás**. 7/05/05 Lautaro

En este relato trata de asociar recuerdos vividos en la escuela para que le den elementos favorables (discriminación positiva) para construir una identidad indígena. Luego agrega en el relato es el viaje hacia atrás como un retroceso simbólico, que más tarde dará concreción al realizar una cabalgata sobre un caballo por el centro cívico de la capital provincial<sup>66</sup>.



#### DETENCIÓN A LAUTARO POR LOS CARABINEROS

A mediados de los años noventa, se inició la construcción de la segunda represa en el Alto Bío Bío, a lo que se sumaron los conflictos de tierras en la novena región. Lautaro decidió realizar un paseo a caballo por el centro de la ciudad de Concepción, vestido con chiripa (especie de calzoncillo) y un trarilonko (cintillo) a dorso desnudo. Esto produjo una reacción en los transeúntes, los medios de comunicación y la policía uniformada (carabineros) que lo detuvo acusándolo de causar desordenes en la vía pública.

**...Ese viaje hacia atrás** cuando <se fue cuando> **yo tome un caballo me puse una chiripa y salí por las calles de Concepción** irrumpiendo todo lo que es una metrópolis convulsionada por semáforos de auto, de camiones y todo. 7/05/05 Lautaro

---

<sup>66</sup> La imagen construida en la escuela y las pinturas coloniales de estos dos “héroes” indígenas crean un imaginario en Lautaro al hacer un cuadro vivo pero con él como protagonista.

Este nuevo evento le permitió realizar, según mi percepción, una representación de su ser mapuche ante los habitantes de la zona. Esto generó una gran curiosidad de modo que los medios de comunicaciones regionales transmitieron las imágenes en los noticieros. Este evento creó un mapuche imaginario que Lautaro asumió como propio al ser observado por los no mapuches, agregado que:

**La gente se detenía para que yo pasara como un rayo,** pero en el fondo no era un rayo, era lo más como una tortuga, pero todo se detenía a mi paso. Era vuelta y vueltas dentro del radio de la plaza de Concepción. Allí me defendían y la gente era pura gente blanca porque me le quitaban y me abría el paso...**entonces yo sí, yo tenía la orden de hacer ese día.** 7/05/05 Lautaro

Estos relatos me llevaron, en el transcurso de la investigación, a plantear la siguiente hipótesis sobre la recomposición identitaria que se hace presente en el siguiente punto: Lautaro se ha construido una identidad mapuche imaginada que personifica y socializa en el medio urbano.

### **3.3.1 La creación de un imaginario mapuche urbano**

La construcción de una identidad puede partir de elementos externos incorporados o internalizados. Independiente del contexto, los significados, que adquieren los eventos en el conjunto les permiten construirse en elementos identitarios, como en el siguiente ejemplo que Lautaro explica:

Bueno, recopilando todo la sabiduría mapuche, encontré también que es parte de un rito que era parte de mi persona. Una vez que yo participé de los nguillatunes en el Alto Bío Bío, fui entrando en un universo de cosas nuevas que eran como parte mía, las fui adoptando y haciendo parte mía. 16/05/05 Lautaro



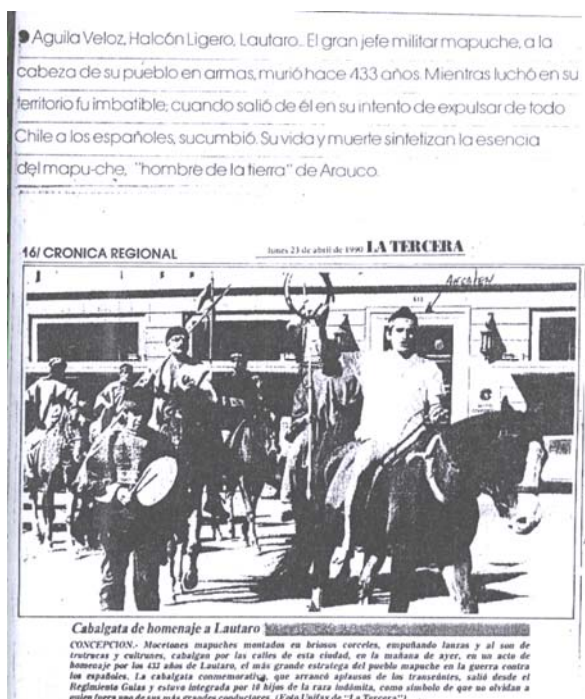
**ANUARIO CON RECORTES Y NOTAS DE SU SER MAPUCHE**

En el siguiente ejemplo, se observa la construcción de su imaginario mapuche a base de elementos materiales simbólicos:

Cuando yo me coloco **la manta** y mi **trarilongko yo soy otro**, me entendí. Diariamente, Lautaro que es clarito con su ser, pero cuando **yo me transformo** me sale un río de palabras. Yo preparé un tema, pero es diferente cuando estás sentada y te fluye todo, tiene que estar todo conectado como tú vienes. Entonces, yo no tengo ningún papel ni nada para guiarme, solamente lo que yo traje pensado y **dejo fluir mi corazón, yo dejo cantar mi corazón...nada me retiene, entonces yo quiero botar todo eso**. 16/05/05 Lautaro

Nos dice que al colocarse su manta y trarilongko se convierte en otra persona, posiblemente asociado al momento y espacio como al vestuario mapuche que utiliza. La pregunta es ¿cuándo es mapuche y cuándo no?, o ¿ser mapuche es una transformación permanente del ser que nos dice Heidegger? Observemos la siguiente explicación que da Lautaro del ser mapuche.

**...mapuche soy.** En el fondo lo que es ser mapuche...nosotros deberíamos caminar con sol, con lluvia, con tormenta. **El mapuche se hace parte de todo aquello, por eso yo quiero darle mucho ánimo a la gente que no le gusta la lluvia.** Siéntanla, eliminen los paraguas y déjense mojar por toda esta lluvia que llega...09/05/05 Lautaro



#### CABALGATA MAPUCHE CENTRO DE CONCEPCIÓN DÉCADA '90

En estas expresiones se observa un doble juego entre el "yo mapuche" y "ellos" mapuches. Además, se construye este imaginario mapuche bajo elementos estáticos de la cultura, mostrando a los otros un mapuche que se quedó en el pasado como

observamos en el siguiente ejemplo:

**...nuestras mujeres hermosas que caminan por nuestras sendas ahí en la montaña cerca de los ríos,** es la mujer mapuche que se viste con todas estas joyas que nosotros gentilmente la enjoyamos. 29/09/05 Lautaro

En una conversación con la conductora en uno de los programas dice lo siguiente:

Con: ¿Qué es lo que más comen?

La: **Nosotros tenemos el piñón, que es sano, la papa que la dejaron los incas, el pan, el pan de maíz, tenemos todo los que son los hongos como el changle, además todo lo que nos brinda el mar, macha piure, etc.** que podemos encontrar a lo largo de todas las costas de Chile. **Y el muday, el muday es como la bebida mapuche....**29/09/05 Lautaro

Aquí nombró alimentos de los mapuches que hoy no están en su dieta, de modo que pasan a ser elementos simbólicos. Además los mezcla elementos con occidentales para hacer parte suya y parte de la cultura mapuche.

...ahí conocí bien la religión porque de ustedes entendí claramente de lo que yo sé. Ahora en mi vejez voy diluyendo bien lo que conocí en la vida. **Entiendo yo ahora qué es lo que entiendo que es mi vida y va a ser mi vida,** o sea, en el fondo creo que mi separación tiene que trascender con esto, que hay algo, que yo tenga mi espacio libre, de libre albedrío, difundir todo lo que tengo que hacer. Me es un trabajo que a mí está enviado. 09/05/05 Lautaro

Esto se podría interpretar como un hibridismo de sentido y significados en la incorporación de elementos que aportan a esta identidad imaginaria, según mi percepción. La particularidad de este personaje es que su identidad indígena se ha creado en la mayoría de edad, al desconocer, inicialmente, en su niñez y adolescencia la cultura y la lengua a la que se adscribe. El mapudungun o chedungun está en un proceso de adquisición porque lo que habla o utiliza (frases, oraciones, canciones, expresiones) tienden a ser repetidas en los espacios donde difunde lo que sabe. Por ejemplo, la clase en el colegio Sagrado Corazón, donde tiene dos horas pedagógicas, y la exposición realizada en el liceo de Chiguayante, utilizó palabras sueltas y frases u oraciones cortas como vemos:

Lautaro: Aquí nosotros vamos a entrar en un baño espiritual de la cultura mapuche. El saludo mapuche a diferencia del inglés: good morning, o good asternun o en español, buenos días buenas tardes nosotros tenemos que la cultura mapuche el saludo viene de contar. Entonces repitan conmigo.



|            |                           |
|------------|---------------------------|
| I: kiñe,   | I: regle                  |
| Alos: kiñe | A: regle                  |
| I: epu,    | I: pura,                  |
| A: epu     | A: purra                  |
| I: Kūla,   | I: aylla,                 |
| A: kūla    | A: aylla                  |
| I: meli,   | I: Mari                   |
| A: meli    | A: marri                  |
| I: kayu,   | Mari es la base de contar |
| A: kayu    | del pueblo mapuche.       |
| I: kechu   | (Liceo Chiguayante        |
| A: kechu   | 29/09/05)                 |

Antes de iniciar la lectura de la lista da una indicación. Esta consistía en que las alumnas, al oír sus nombres, debían responder con la palabra “feley” o “melen” (estar) diciéndoles que esto deben ser como presentándose a la naturaleza, diciendo:

Todo lo que está en esta tierra, estamos diciendo, el viento, ..Estamos simbolizando el día, los árboles, que está lleno de flores, últimamente, estoy aquí a otro nivel.. Entonces feley...

Murmuran las alumnas (observación), -*feley*, -dice una alumna sola

Lau:- Entonces como nosotros lo vamos a hacer...- *Feley*- (vuelve a decir, al ver que las alumnas no responden inmediatamente)

Alumnas:- *Feley!*, *feley!* (Al segundo enunciado)

Alumna1: -*Feley*- (en voz alta)

Alumna 2: Profe, profe, (demanda), - ¿pero profe suena como felen, no melen?

Lau: Responde- no melen es otra palabra para decir...

Alumna 2: Ah! Es otra palabra. (Colegio Sagrado Corazón, 05/10/05)

### 3.3.2 Análisis: “El mapuche de hoy”<sup>67</sup>, construcciones y reconstrucciones identitarias en el estudio de caso.

En los casos descritos se observaron diferencias sustanciales en la construcción de la identidad individual. En el caso de Norin, el origen, su forma de ser (*ad mongen*) incluso la pertenencia familiar (*kūpalme*) logran trascender su identidad. En él no está en cuestionamiento su ser mapuche. Por el contrario, la diferenciación con el otro está en su discurso y en su accionar a través del reproducir su cultura en la ciudad. Como dice Michel Wieviorka (2003:130)

---

<sup>67</sup> Título de la ponencia que Norin realizó en la Universidad de Concepción en el marco del *we tripantü* en junio 20005

Se trata más bien de afirmar la existencia de un vínculo entre lo social y lo cultural, y de recordar que la construcción de sí, en la modernidad contemporánea, puede transitar por elecciones identitarias, susceptibles de cuestionar una situación social o de reforzarla cargándola de significados culturales.

Agrega, además, que la producción de una diferencia también supone que la persona parta de un principio positivo que le permita estimarse a sí mismo. Este principio positivo de Norin ha sido la mantención de la lengua y el estar en contacto con otros mapuches en la ciudad y con su comunidad de origen.

Nuestra propuesta para el análisis de la identidad étnica y la recomposición identitarias se enfoca desde la perspectiva mapuche y en las nuevas propuestas teóricas. Estas propuestas sostienen que el cambio de contexto de un sujeto perteneciente a una cultura de origen no genera una pérdida de la identidad étnica (María Díaz, 2005) en el caso de Norin. Desde la perspectiva mapuche, el origen en la cultura, explica la forma de ser de una persona en lo que denominamos *küpalme*. El *küpalme* se define como el origen de cada linaje mapuche, los cuales tienen características propias y particulares al estar vinculados con las fuerzas del *tuwün*,<sup>68</sup> del lugar de origen y del aprendizajes como proceso en la formación del *che*. Las características del *küpalme* de Norin se desprenden de sus testimonios en torno al tipo de aprendizajes, de los conocimientos que adquirió de sus padres y de las interrelaciones con la comunidad.

La transmisión de la lengua, la participación en actividades comunitarias y el rol del padre otorgan los elementos de análisis. Esto se puede ver en el ámbito del desarrollo cognitivo, Bárbara Rogoff (1993: 34) afirma que: “el desarrollo infantil implica la apropiación de instrumentos y habilidades intelectuales de la comunidad cultural del niño”. Esto se traduce en los esfuerzos individuales del sujeto que en conjunción con la participación de las estructuras sociales del grupo, a la vez que se producen un proceso de internalización de la sociedad y las significaciones por el individuo (Berger y Luckmann 2001).

Cecilia Rourais (2001) señala que “a través del conocimiento del *küpalme*, el *inche* (yo), la identidad individual se fortalece para luego proyectarse en el *inchiñ*, la identidad colectiva...”. De este modo, se puede concebir al individuo desde su *küpalme* familiar que se proyecta hacia la sociedad de origen sumada al aprendizaje participativo en este contexto. Por lo cual el “yo” (*inche*) y el “nosotros” (*inchiñ*) son elementos flexibles que son llevados a un contexto urbano.

---

<sup>68</sup> Organización de comunidades tehuelche 11 de octubre.

Pero este “yo” mapuche no se pierde en el bullicio de la urbe. Las mismas experiencias relacionadas a este *kūpalme* permiten a este individuo formarse como *sujeto* y establecer procesos dialécticos en torno a su identidad mapuche y el nuevo contexto. En definitiva se produce una comunicación intercultural entre el yo mapuche y los no mapuches; en otras palabras, la identidad mapuche se refuerza en su *ad mongen*, el *kimün* y el *rakiduam*. Esto lo podemos ver desde la percepción de Alain Touraine (2002:89) cuando dice que el sujeto no puede verse pero sí reconocerse, agregando, además, que el sujeto:

No es un conjunto de roles sociales, sino más bien un esfuerzo por desocializarse sin perderse, recreándose en lo no social. Se trata del paso de una definición social a una definición no social del actor, del individuo, del grupo...

Por lo tanto, la identidad indígena parte de la individualidad adquirida en la infancia sin desprenderse de las significaciones que le da el grupo para reforzar esta identidad étnica. El sujeto mapuche de Norin se proyecta en la autorecreación de una identidad social de origen, pero resaltan sus particularidades.

En la perspectiva propuesta por Wieviorka y Díaz, coincidimos en identificar la identidad étnica de Norin en términos de las dinámicas de las sociedades globales en que los individuos, desde sus experiencias significativas, fortalecen la identidad en contextos urbanos muchas veces adversos. Por esto concordamos con Díaz (2005: 9), la cual sostiene que:

Sin embargo, la experiencia de la migración y la necesidad de adaptación no siempre conlleva consigo necesariamente la pérdida de la identidad mapuche. El mapuche urbano hoy, ya sea migrante directo o descendiente de migrantes, aún escondiendo individualmente su identidad de origen, no deja de sentir mapuche, ni de expresarlo en términos de orgullo cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo.

Además, esta identidad indígena definida en el ámbito colectivo es parte de las representaciones sociales de la cultura mapuche validadas por los miembros de ella, porque, según Sánchez (1999: 97):

El imaginario conserva la sabiduría de las generaciones. Se trata de las creencias, valores y modelos socioculturales de acción que fueron creados en el pasado y que perviven en estado virtual dispuestos para una permanente relectura creadora de futuros esquemas de vida social. Es como la fuente de recursos ideales que las sociedades pueden emplear en la estimulación de su propia inventiva.

Han sido el imaginario y estos modelos socioculturales mapuches que Norin aprendió en su infancia y juventud los que se establecen esquemas de la vida social mapuche. Este proceso de adquisición de saberes pasó a ser parte de su imaginario recreando

en su adultez y que representa interpretaciones creadoras de lo mapuche.

Desde esta perspectiva se puede entender que la construcción de identidad étnica de Lautaro tiene otras características. Esta identidad se podría enmarcar en las propuestas de Abarca (2005), Cuminao (1998) y Peyser (2003), quienes expresan que muchos mapuches migrantes o que se encuentran en una etapa de reetnificación recurren a la búsqueda de simbolismos y recuperación de costumbres sociales mapuche asentadas en las actividades colectivas como la realización de eventos rituales como el nguillatun, palin o we tripantü en la región Metropolitana de Santiago de Chile.

Sin embargo, en el caso particular de Lautaro, el contexto es diferente, ya que existen características propias en las estructuras sociales y geográficas del área de estudio que difieren de esos estudios. Es así que la identidad étnica y la recomposición identitaria de Lautaro dependen, de alguna manera, de su accionar en la reproducción o construcción cultural que hace desde su imaginario mapuche. Además, al examinar su historia de vida, se reveló que la presencia del *küpalme*, en la perspectiva mapuche, no aparece. Efectivamente, Lautaro, dice pertenecer a dos mundos, y la ausencia de una conciencia étnica en la infancia diluye el concebir su *küpalme* concientemente, para ello crea un rol que auto-asume (curandero) sin ser consensuado con los mapuches urbanos.

En su proceso de socialización secundaria, la cultura dominante configura un modelo de vida ajustado a la chilenización; por ejemplo, en la misma participación escolar y los contenidos que la escuela cristaliza a través de la historia oficial. Por ello, vemos que esos modelos están en el recuerdo que permean la búsqueda de su identidad étnica. Es por esto que la identidad y el *ad mongen* que Lautaro proyecta son de orden imaginativo. Esta situación se presenta en términos de dar coherencia a una identidad mapuche que debe crear bajo las presiones de la vida urbana, o como Sánchez (1999: 98) dice, "El imaginario, a su vez, facilita una vía de escape ante las insatisfacciones y frustraciones que emana de la vida contemporánea". Por lo cual la creación de este mapuche imaginario, como entidad colectiva, se inició en vivencias individuales que fueron importantes. Como sostiene Sánchez (1999:59):

Toda creación social contiene un momento inaugural en el que la recuperación en el que la recuperación del imaginario depende de una vivencia humana trascendente, numinosa y prístina que está *más allá del bien o el mal*<sup>69</sup> (y que, en cuanto tal, se desencadena desde las afecciones latentes de la vida humana)

En un ámbito global, podríamos decir que Lautaro se encontraría en un proceso de etnogénesis. Este proceso se da en las diversas culturas y grupos que buscan un reencuentro con su pasado. En este ámbito, Isla (1980:20) en su investigación de los grupos andinos señala que:

El largo recorrido realizado por las fracciones en su búsqueda de una persona jurídica india, tiene obviamente que ver con un proceso de construcción de identidad étnica. Ésta se realiza a partir de difusos rasgos que se rememoran de la antigüedad Calchaquí, y a una gestualidad que se piensa como india. O sea, hay una identificación con un estereotipo imaginado, y esa identificación individual o colectiva, constitutiva del sujeto amaicheño como tal, implica posicionamientos políticos en un proceso dinámico...

Al respecto Gundermann, Vergara y Foerster (2005:14), para el caso de los indígenas en Chile, dicen que:

En procesos de circulación étnica, muy activas en Latinoamérica, objetivamente se puede mantener prácticas y significados otorgados a muchas cosas con antecedentes culturales indígenas, pero con sentidos de pertenencia a otros grupos y categorías sociales...Repáremos, por ejemplo, en los numerosos indígenas de extracción urbana que en el contexto de procesos de etnificación y etnogenesis se han "reencontrado con las raíces", han despertado culturalmente.

Este reencuentro con las raíces de muchos indígenas que viven en centros urbanos, como señalan estos autores, nos presenta una nueva mirada a lo que se ha definido como una identidad étnica fija, homogénea, única, permanente. Las condiciones de globalización y acercamiento comunicacional nos muestran que la identidad de un individuo puede reconstruirse, vitalizarse o cambiar según el contexto social, político incluso geográfico, los cuales podrían favorecer las condiciones a su despertar étnico.

## Conclusión

En esta primera unidad se han expuesto las historias de vida de los investigados asociadas a las expresiones de su identidad étnica que han quedado relativamente claras y diferenciadas entre sí. Bajo los datos que nos entregaron se logró establecer características en sus concepciones de ser indígenas. Así, podemos extrapolar de los testimonios que la construcción de identidad de cada uno de los individuos es un proceso que se va construyendo a lo largo del tiempo y de las experiencias de vida en

---

<sup>69</sup> Cursiva del autor

torno a los otros que podrían ser su referente significativo. Desde lo interno se conjugan los componentes significativos del mundo único del individuo (Díaz 2005:22), es decir, la familia, sus relaciones afectivas, su individualidad, su yo, etc. que se conectan con lo externo, la vida social, la comunicación con los otros que le sirven de referente en este mirarse a si mismo.

La identidad de cada uno, se da según las características de sus historias de vidas o de sus relatos. Los elementos que se desprenden de sus relatos hacen la diferencia en la concepción y construcción de sus identidades indígenas socializadas en el contexto de investigación. La autoidentificación con un grupo determinado tiene objetivos implícitos o explícitos para el sujeto en una nueva situación histórico política (en la que hoy se encuentran los indígenas en Chile) porque, en el caso de Lautaro, la vinculación con la cultura a la cual se adscribe hoy no tenía una significación hasta que se relacionó con indígenas en otro contexto que le dio el sentido de pertenencia simbólica a este grupo, es decir, que fue su elección individual.

No es la misma situación que presenta en Norin, quien han mostrado una relación activa con su grupo de origen. En otras palabras, los referentes significativos: familia, comunidad, lenguaje, conforman la base de su yo individual proyectada hacia los otros, es decir, su ser colectivo. Es interesante que en los testimonios no se observó un cuestionamiento a su identidad como mapuche estando fuera de su lugar de origen. Por el contrario, se produjo una autoreafirmación que lo llevó a mantener una relación con su comunidad y que lo llevó a mostrar esta identidad en la ciudad, vinculándose con otros mapuches. “La afirmación identitaria descansa en este caso sobre una combinación de ejemplaridad- los actores se hacen cargo de ellos mismos de su cultura y de su promoción...” (Wieviorka 2003: 114).

Las identidades se construyen en torno a las experiencias de vidas de cada sujeto, que tienen que tener una significación en relación otros “no” mapuches. Podemos señalar que la flexibilidad de la identidad puede llevar a una autodefinición asignándose roles reconocidos o no por el grupo de adscripción. Por ello también, la identidad es una decisión política, como señala Díaz (2005:23):

La identidad permite la creación de un nosotros colectivo, que lleva a una acción política eficaz. Es un fenómeno que implica la constitución de una mismidad. La identidad emerge cuando se constituyen los sujetos políticos, el concepto de identidad opera así, en el plano de una estructura macrosocial y es un fenómeno que implica consideraciones del nivel sociopolítico, histórico y semiótico.

En este estudio de caso, se ha logrado percibir que la identidad étnica o indígena es diferente en cada individuo. Las personas que exponen sus vidas han sido capaces de pensarse y mirarse a sí mismos, cada una según las condiciones en que la identidad es algo claro, que les permitió el reconocimiento con los otros semejantes a él, les dio la posibilidad de existir como sujetos (Wieviorka 2003:151), es decir trazar su propia existencia. Esta identidad étnica o indígena también es la conformación que obedece a un proceso “que en su transcurso reconoce algunas invenciones de tradición. Una identidad étnica en la medida que debe generar una frontera entre el ‘yo-nosotros’, y el ‘otro’, produce hacia dentro diferenciación...” (Isla 1980). Ello también trae conflictos con los otros diferentes, que no comparten o niegan su ser, haciendo que estos sujetos tengan una reacción a rechazo o de la negación. Wieviorka (2003: 153) explica esto diciendo que:

Sobre todo, es la marca del sujeto la que hace posible el surgimiento del conflicto en el actor definido por una pertenencia cultural. Si la identidad deviene una fuerza de contestación del orden y un llamado a su superación, es porque existe sujeto, voluntad de desprenderse de normas sociales limitantes, rechazo de ver sus necesidades manipuladas por aparatos de dominación cultural, pero también deseo de comunicación, reconocimiento del sujeto en otros que en sí mismo, deseo de autoestima y reconocimiento.

Esta situación se da en nuestros investigados, ya que existe una necesidad de desarrollar su identidad indígena en una sociedad multicultural. Las situaciones de conflicto logran marcar estas tendencias.

En conclusión, hablar de espacios de identidad en las actuales condiciones en que se encuentran los indígenas en los distintos países, no pasa necesariamente por la ubicación de un espacio territorial que los identifique. Esto porque hoy en día, un indígena se moviliza en espacios más amplios y multidimensionales, porque según Isla (1998:13): “hablar de espacios de identidad, no quiere decir en primer lugar hacer una referencia a lo físico, a lo territorial, aunque muchos antropólogos lo han puesto como un prerrequisito”. Para Isla existen antropólogos como Cardoso de Oliveira (1977) a quien cita, que sostenía que para que un grupo persistiera era indispensable un territorio, un *sitting* para la organización social. La utilización de la palabra territorio parecía hacer referencia al espacio físico. Pero, existe un consenso en entender este concepto como un espacio imaginado es decir, un territorio imaginario.

#### **4. Las manifestaciones culturales mapuches en la ciudad y su validación por el mundo no indígena**

La reproducción cultural indígena no está hoy circunscrita a las comunidades rurales de origen como han sostenido algunos autores. ¿Qué sucede cuando miembros de un grupo, que ha mantenido representaciones culturales a lo largo de su existencia y en un determinado espacio se ven obligados a habitar en las ciudades? ¿Pueden recrear o reproducir parte de su cultura en este nuevo contexto territorial? ¿Qué se entiende por “reproducción cultural” fuera de la comunidad de origen? Estas interrogantes surgieron en el proceso de la investigación. Para responderles, se describiría y analizaría elementos que son reproducidos o contruidos por mapuche migrantes en un área urbana multicultural como Concepción.

Las actividades ceremoniales tienen características y significaciones propias de sus respectivos contextos. En el caso de las investigaciones de campo, logré observar algunas de estas ceremonias como *nguillatun*, *we tripantü*, *llillipun*; además de entrevistar a los dos sujetos investigados (Don Armando, Lautaro y Norin) y a otro mapuches y no mapuches que participaron de estas ceremonias. En este punto, intento describir parte de estas ceremonias y el modo cómo son vistas e interpretadas por las personas participantes.

##### **4.1 Las estrategias culturales: La celebración del *we tripantü* o ¿el año nuevo mapuche?**

En el mes de mayo del 2005, tuve la oportunidad de observar el proceso de organización del *we tripantü* por Lautaro y Norin. Se presentaron diferencias y matices que me llevaron a reflexionar sobre los significados que podemos internalizar los mapuches que vivimos en las ciudades sobre la celebración del *we tripantü*<sup>70</sup>. De ello surge la interrogante, ¿qué interpretación dan al *we tripantü* estos reproductores culturales?

Cada año Lautaro invitaba a los penquistas a participar de la ceremonia del *we tripantü* en la cascada del Cerro Caracol de Concepción. Hace diez años este agente reproductor, el día 21 de junio en la noche, realizó un *llillipun*<sup>71</sup> y un baño de

---

70 Ceremonia mapuche o llamada año nuevo mapuche.

71 Llillipun, rogativa mapuche.



purificación en el Parque Ecuador. Esta invitación se hizo pública, a todos como lo hizo en una de las emisiones del programa.

La: Si, exactamente. Nosotros vamos a estar todos y las personas que nos están viendo en sus casas, saquen todo lo malo que tuvieron en el año y el 21 de junio comiencen con toda la energía, renueven fuerzas. Nosotros lo hacemos. So: ¿nosotros podemos hacer eso?

La: Por su puesto. Nosotros tenemos que mostrar todo nuestro cuerpo a la naturaleza. Pregunta a Daniel:

La: ¿Iráis conmigo?

Da: Con camiseta si (bromeando) 30/05/05 Lautaro

Para Lautaro, el *we tripantü* tiene ciertas características que reconstruye en un discurso retórico e imaginario, como explicó al conductor del programa de televisión, en el siguiente testimonio.

Representa la energía. **Energía mapuche.** Para nosotros los mapuche el *we tripantü*, es la renovación de las energías. **Las aguas que bañan nuestro cuerpo nos sanan**, nos dan mucho *newen*, mucha energía mapuche, **yo soy un curandero que sana**, que cuando se baña se renueva. Depositamos todo lo malo ahí y... 30/05/05 Lautaro

En este testimonio se pueden distinguir dos aspectos. El primero es el esfuerzo de Lautaro por hacer entender al conductor y a los televidentes que en la ceremonia del *we tripantü*, “pueden renovar energías” con el “baño” en las aguas y que “nos sanan”. Esto puede ser asimilable por personas que desconocen el origen y significación para los mapuches en las comunidades. Esto se hizo evidente en la revisión de los testimonios extraídos de la filmación realizada por en Canal de Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Chile el 21 de junio de 2005. Y el segundo está relacionada con la significación que intentó darle:

Mediante **la participación de ellas y una vez que conocí** realmente que el *we tripantü* **era el 21 de junio y no el 24** en la noche de San Juan, me di cuenta que había un engaño de los historiadores cuando planea de que los mapuche celebraba esta festividad y que tenía un carácter religioso, que tenía un sincretismo religioso católico de la invasión. 07/07/05 Lautaro

Un tercer elemento que se desprende de su testimonio es el desconocimiento previo de la ceremonia. Como mencioné anteriormente, Lautaro creció en la ciudad ajeno a la vida comunitaria, por lo tanto, su aprendizaje y adquisición de algunos saberes fue muy posterior. Por ello, Lautaro dice: “Mediante la participación de ellas y una vez que conocí realmente...” Por otro lado, al decir que se celebra el 21 de junio tendió nuevamente a estabilizar en el tiempo, el periodo de celebración de esta ceremonia.

Según la historia, la iglesia católica generó un sincretismo religioso de esta festividad de San Juan era celebrada el 24 de junio y desplazando al we tripantü. La ceremonia original no tenía una fecha específica de celebración, ya que el periodo se inicia con el solsticio de invierno en el hemisferio sur y, realizado según las diferencias territoriales.

Norin presentó otra caracterización distinta de la ceremonia. Para él, el we tripantü es una actividad propia de los mapuches y se enmarca en una noción de espacio-tiempo diferente a la occidental. Es una actividad familiar que debería desarrollarse en armonía y sin dependencia externas. Al preguntarle si él realizaría una ceremonia con otras organizaciones, señaló, fuera de grabación

... que prefería hacer otra cosa para celebrar el we tripantü sin incluir a la organización de Valle Nongen.

No:... "su dirigente es política, es roja...siempre quiere sacar provecho y no tiene buenas relaciones con la CONADI... si ellos como organización tienen una sede..."

Por eso duda que CONADI vaya a prestar el Hogar indígena, Norin dijo que prefería realizar un paseo cerca de su comunidad de origen para compartir, porque **de eso se trata el we tripantü, de compartir en familia**. 19/05/05 Norin

Norin nació y creció en una comunidad mapuche, su primera lengua y socialización giró en torno a ella. Sus vivencias son indicadores de la significación que tiene para él esta ceremonia, de compartir en familia.

#### **4.1.1¿Nuevas interpretaciones de la simbología mapuche?**

Pero no sólo se observó esta situación particular en el caso de Lautaro. De los eventos observados surgió una interrogante: ¿Existen nuevas interpretaciones a simbologías mapuches? Observé que Lautaro, en la entrega de los conocimientos mapuche logra realizar cambios en las significaciones de los símbolos o elementos que caracterizan las expresiones colectivas e individuales de la cultura mapuche. Examinaremos algunos ejemplos encontrados durante la investigación.

El primer evento tuvo lugar el día lunes 30 de mayo en el canal donde sucedió un hecho particular entre Lautaro y el conductor del programa. En su auto-calificación de "curandero mapuche" se presentó en la siguiente situación:

Lautaro le dice a Daniel que le **quiere hacer una sanación, traspaso de energía**. En principio no lo toma en serio, pero luego se da cuenta:

**Da:** -¿Ah, conmigo?...

**La:** -**El guerrero mapuche**, el mapuche, le pasará la energía que Dios le regaló a Daniel-.

Pone sus manos en la cabeza de Daniel y le dice que cierre los ojos y se concentre. Este lo hace y Lautaro toca trompe diciendo una especie de oración en mapudungun corta, luego pasa al castellano (se parece a un rezo evangélico). La reacción de Daniel es de asombro.

**Da:** -¡Muy bien, hombre!-. Le dice. Este queda en un estado en que demora algunos segundos en incorporarse. La expresión facial que presenta es de un breve congelamiento del estado de concentración. Lautaro se da cuenta de la emoción y se lo dice. Daniel le da las gracias, pero esta vez lo hace fuera de su papel de conductor, como si fuera algo muy interno.

|                          |                                                                               |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| Curandero mapuche        | Los agentes de salud pueden ser machis, lawentuchefe,                         |
| Energía= manos + oración | La imposición de manos es utilizada por evangélicos, no en ceremonias mapuche |



#### LISTO PARA EMPEZAR LA SECCIÓN EN EL MATINAL

El segundo evento tiene lugar en una exposición realizada en el liceo de Chiguayante ante 80 alumnos, el jueves 29 de septiembre, donde expuso varios contenidos con cuestionables interpretaciones.

La:... las machis que eran las curanderas de nuestro pueblo...

|                   |                                                                                          |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| Machi = curandera | Autoridad de la medicina tradicional y conocedora de los secretos del mundo mapuche. 105 |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|

La:... Nguillatun es la religión, para eso existe Dios. El segundo peldaño significa kimeltun, la sabiduría del hombre mapuche. El hombre mapuche es arquitecto porque construye su propia ruka y cada año la puede deshacer y hacer otra, porque la naturaleza le brinda todo lo que le da.

|                                                 |                                                                                           |
|-------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| Nguillatun= religión                            | Ceremonia tradicional comunitaria                                                         |
| <b>Número de cortes o peldaños del rewe 12)</b> | Los cortes del rewe “deben ser similar al que vio <machi> en sus sueños revelatorios. 217 |

**El llepu representa al universo.** Antes que estallara el big bang, nuestros ancestros con el llepu nos enseñaban el universo, a un punto central que lleva un eje, ellos idearon el llepu como símbolo del universo...

|                                        |                                                                                                                                                |
|----------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>El llepu representa al universo</b> | Armando Marileo Lefío (Luca Citarella, 2000) ha desarrollado una interpretación del kultrun como simbología del universo en la cultura mapuche |
|----------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

En todos estos ejemplos se observa que Lautaro socializa una interpretación muy propia y posiblemente tomada de otras fuentes. Estas interpretaciones serían muy cuestionables para un kimche<sup>72</sup>, ya que difieren en puntos importantes con las interpretaciones consensuadas en las propias comunidades y o hechos por la intelectuales mapuches socializan.

En la ceremonia que celebró en el Parque Ecuador el día 21 de junio expuso sus propias interpretaciones del we tripantü. Este ceremonia fue grabado por alumnos de Artes Visuales y Comunicación del Instituto DUOC; una semana después fue emitida en horario estelar (22 horas) a todo el país por el canal de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por lo cual, trasciende de la frontera local, a la vez que socializa una actividad en un amplio espacio. Por ello es necesario examinar lo que expuso, de modo que veremos una suerte de hibridismo interpretativo, ya que mezcla los elementos mapuches con otros nuevos:

Una vez que nosotros hagamos el saludo al sol, al este, nosotros nos iremos a bañar a las frías aguas. Igual que los árboles, nosotros nos **dependemos de todas las ropas que nos acoge y de toda la maldad para recibir toda la alegría, y el amor que viene del cielo.** /06/05 Lautaro

En la oración que se resalta en negrilla se presenta una mezcla de elementos místicos internalizados como parte de la ceremonia tradicional. “Desprenderse de las ropas” se

---

<sup>72</sup> Kimche, sabio mapuche, que posee mucho conocimiento de la cultura y lengua.

contradice con “el cambiarse de ropa” que se hacía por los miembros de la familia (Ancapi 2004), porque en esta ceremonia la costumbre era colocarse un vestuario nuevo, según el relato de Armando Marileo. A la vez que hace la asociación con elementos “celestiales” (Foerster 1995:100).

**Porque del Este proviene lo femenino** a diferencia de los católicos que dicen, el papa, los arzobispos, el cura, nosotros decimos que lo femenino predomina en la tierra. La machi, la mujer que transita por esta tierra, es más importante que el arzobispo. **El mapuche le da mucha importancia a la mujer, y hoy día valoramos la presencia femenina** y que el otro año multipliquemos la belleza femenina porque es la que tiene que ver con todo lo que es la fecundidad y lo fructífero que es la tierra.

Aquí se presenta una nueva asociación, del “Este proviene lo femenino y el mapuche le da mucha importancia a la mujer, y hoy día valoramos la presencia femenina”. Esto es parte de la subjetiva interpretación personal que intenta resaltar a la mujer, que según Bengoa, en los discursos reciente se ha desarrollado una especie de dualismo tomado de las culturas andinas (préstamo cultural), y para transformarla a una cuestión de género. Esta interpretación es nueva. Por lo que se conoce hasta hoy la que ha sido ampliamente socializada por mapuche y no mapuche. En cambio el *llepu* es un utensilio hogareño que puede tener cualquier forma geométrica.

#### **4.1.2 Manifestaciones mapuche colectivas con interpretaciones individuales**

Analizando las dos interpretaciones que se le da a la ceremonia, se ven tendencias claras de diferenciación que es necesario dilucidar. En la actualidad ha tomado auge, en las zonas urbanas, celebrar el *we tripantü* de forma colectiva por las distintas organizaciones urbanas. Como señala Ramón Curivil (1994:47), “estas celebraciones convocan masivamente a la población mapuche urbana”.

En el primer trabajo de campo, realizado en octubre de 2004, en la reconstrucción de una historia de vida a un reproductor cultural urbano de la ciudad de Cañete, encontré una similitud con la visión que Norin tiene en la interpretación del *we tripantü*. Este es parte del relato que elaboré (2004:107) en la historia de vida de don Armando Marileo:

Otra ceremonia que recuerda es la celebración del *we tripantü*. **Esta era una fiesta familiar y comunitaria**. Se acostumbra a cambiar de traje, es decir, los miembros de la familia compraban un vestido nuevo que usarían esa noche. Antes de cambiarse se dirigían a un arroyo de agua para bañarse y se devolvían con la ropa nueva. 8/10/04 Armando

Se vuelve a presentar la misma característica, del *we tripantü* como una fiesta familiar y comunitaria propia a cada entidad territorial. Además, agrega que “no hay

participación de personas ajenas al lov", lo que hoy podemos contrastar con las actividades que se realizan en las ciudades donde el we tripantü es un evento de un solo día con participación de mapuches y no mapuches. En el caso de la ciudad de Santiago, se sigue de alguna manera ese mismo patrón, según lo que se desprende del análisis de Curivil (1994:47):

Todas las celebraciones rituales que tienen un carácter eminentemente social y religioso, que permiten recrear un nuevo espacio de encuentro y generación de un estilo de vida mapuche, donde se constituye una nueva comunidad ritual fortaleciendo lazos de solidaridad y fraternidad étnica.

La particularidad que se presenta en esta nueva investigación en la provincia de Concepción es que la ceremonia se expande hacia los no mapuches, otorgándole un nuevo sentido y significado. En esta perspectiva, se presenta una diferencia importante con las experiencias de la ciudad de Santiago. En primer lugar, porque la difusión de dicha ceremonia se da a través de un medio de comunicación masivo como la televisión:

**Pero luego es la preparación del año nuevo mapuche que tengo que prepararnos y difundirlo a la comunidad para los que quieran participar**, porque en este fondo queremos hacer parte de ellos algo que es propio nuestro, porque nosotros no podemos negar algo que es tan maravilloso y bonito como es el año nuevo mapuche... 16/05/05 Lautaro

En segundo lugar, se invita a los no indígenas, quienes acuden en mayor proporción que los propios mapuches (Por ejemplo, sobre el 70% de alumnos de Norin no son indígenas) . En tercer lugar, la significación expresada por Lautaro está constituyendo una evidente reinvención de ritos y ceremonias que o no son tradicionales o se desvirtúan, (Bengoa 2000:129). Pero no sólo se reinventan ceremonias y ritos, también interpretan de herramientas o utensilios de origen. En este caso, la especificidad o particularidad de este reproductor en la ciudad de Concepción y para toda la región, es crear nuevas interpretaciones y significados a las ceremonias y elementos propios indígenas desde su micro-imaginario individual en la comprensión de la cultura a la que se adscribe. Esto fue lo que Lautaro dijo durante la ceremonia realizada en junio del 2005

El mapuche conoció esa sabiduría, conoció su secreto. También verdad, el we tripantü, **el año nuevo mapuche**, más que una celebridad, más que una fecha, **es un proceso espiritual que tenemos que vivir**, vivir el proceso que la tierra está viviendo, el proceso de traslación verdad, llegando a su máximo punto de lejanía y hoy inicia su camino de regreso hacia el sol.

**Todos los peñis** que se vayan a recibir este bañado espiritual tiene que tomarlo por ese sentido, que su espíritu, verdad, va a tomar nuevas energías, nuevas fuerzas para seguir este mundo. Lautaro, junio 2005

Este micro-imaginario individual de Lautaro se origina en sus propias experiencias y vivencias individuales, es decir, en la adquisición de saberes y significados en un proceso de re-etnificación. Por ello, es asimilable fácilmente por las personas que no conocen las significaciones comunitarias mapuche, y que no participan de proceso de re-etnificación, como vemos en este testimonio que dio una señora chilena participante:

**Vengo buscando toda la energía cósmica** que se concentra en este lugar, como muchos que venimos aquí. Y al reunir fuerzas, tú sabes, se concentra. Eso es lo que **yo vengo a buscar aquí, la energía del universo**. Tu necesitas renovar... yo necesito renovar mi proceso de vida. Junio 2005

¿Qué piensan otros mapuches sobre esta ceremonia?. El poeta mapuche Elicura Chehuilaf, (1999:55-59) nos dice en su relato lo siguiente:

**...el inicio del ciclo anual comienza con las lluvias, de la luna de los brotes fríos-pukem, invierno-**, que purifican la tierra para renovación de la naturaleza y para el inicio de los nuevos sueños y sembrados. We Trinantv o We Tripantu, lo llamaron. We: nuevo (a), tripan: salir, Antv: sol. Es decir, Nueva salida del sol...Entonces, coincidiendo- más o menos-con el 22 (epu ka epu= meli, pigeken) o el 24 de junio del calendario occidental, se celebra el We Tripantu. **Es el inicio de un nuevo ciclo de reproducción, de conversación con la tierra...**

En otro caso, en una conversación sostenida con Angélica Relmuán de realizar estas, ella me explicó las implicancias del *we tripantü*. Es un evento de renovación de todo lo tangible e intangible que existe en la tierra, todas las fuerzas y *newen*<sup>73</sup> que existen sobre y bajo ella: seres visibles e invisibles que, se renuevan cada año en estas fechas, sean ellas positivas o negativas. Por ello esta actividad es de carácter familiar, desarrollándose al interior de la casa, donde se está seguro y protegido de los malos *newenes* o espíritus que se renuevan y pueden dañar o enfermar a las personas que se encuentre con ellos en el exterior de la casa.

Podríamos decir que este agente cultural, en particular, coincide con la descripción de Isla (1980:20) en su análisis de las prácticas identitarias indígenas como discurso. Este señala lo siguiente: "las prácticas identitarias corporizan los diferentes campos en los que el agente o actor interviene, expresando la subjetividad de los mismos, cuyas conductas discursivas pueden no coincidir, ni explicar sus prácticas". Es así que nuestro investigado construye imágenes subjetivas de lo que él entiende por la cultura mapuche y las mismas prácticas, como lo percibimos en sus explicaciones

---

<sup>73</sup> newen, fuerza, energías, espíritus

## Conclusión

En esta sección se ha analizado la reproducción cultural mapuche en cuanto a la teoría y a praxis. En los testimonios y en las observaciones realizadas se percibió diferencias en torno a las interpretaciones de las representaciones simbólicas de la cultura mapuche. Estas están estrechamente ligadas directa o indirectamente a la construcción del ser mapuche o en la re-etnificación del individuo como sujeto adscrito a una cultura.

Se ha percibido que las experiencias tempranas de la infancia, tiene un gran peso en la forma de recrear o reinterpretar las representaciones culturales propias. Cuando vemos que los aprendizajes individuales de los “conocimientos tradicionales mapuche” son adquiridas en distintas etapas de vida de cada uno, la interpretación de la cultura con la que se identifica puede ser reinterpretada (Lautaro) o recreada (Norin) como, por ejemplo, los ritos colectivos.

Las significaciones en el recrear la cultura en la ciudad, para estos agentes, varían en torno al propio conocimiento de su cultura. Por una parte, vemos que Norin recrea e interpreta las nociones y simbologías culturales mapuches en torno a su contexto territorial y al que pudo observar en sus investigaciones de campo. Mientras que Lautaro, a medida que viene experiencias significativas para su ser mapuche, generan una reinterpretación y adaptación de esos elementos culturales propios, como por ejemplo que daba del *we tripantü* y sus significados.

En conclusión, podemos decir que en el contexto urbano hay una tendencia a generar modificaciones en los significados de las representaciones y simbologías culturales. Situación que nos invitan a reflexionar para el contexto chileno, en qué situación ponemos a nuestra cultura que cuando se lleva a otro contexto sufre modificaciones, que son normales, pero que la dinámica urbana de la modernidad contribuye a que las personas que se adscriben a una cultura no reflexionen sobre la significación de la representación que hacen. El ejemplo más claro es la celebración del *we tripantü* en las organizaciones indígenas, que ha pasado de lo familiar en las comunidades a algo abierto, colectivo y con casi nulo conocimiento de los participantes de qué es la ceremonia.

Esto lo podemos analizar leyendo la tesis de Abarca (2005), Peyser (2003) y otros, donde se ve que los entrevistados nacidos en la ciudad participan de estos eventos como una manera de hacerse indígenas colectivos, es decir, mostrarse. Pero



vemos en la realidad cotidiana, se sigue viviendo bajo patrones de la modernidad (Wieviorka), y los elementos simbólicos que intentan recrear son secundarios y subordinados a una identidad que genera cambios más rápidos en lo que pueden asimilar y reinterpretar desde la lógica cultural mapuche.

## **4.2 Estrategias políticas: La validación externa hacia los reproductores y sus acciones**

Nuestro estudio arrojó varias respuestas frente a las acciones que nuestros investigados realizan en la ciudad. En este capítulo describimos diversas instancias y la opinión de personas mapuches y no mapuches sobre lo que hacen Norin y Lautaro en los distintos espacios ciudadanos.

### **4.2.1 Percepciones de los profesores de las acciones de los reproductores**

En este punto quiero destacar la percepción de los docentes sobre las acciones de los reproductores culturales, especialmente el trabajo de Lautaro, el cual recibe más cuestionamientos. En la entrevista realizada a la profesora Rosa, del Colegio Providencia, le pregunté desde cuando conocía Lautaro, contestando:

Yo este año, porque el año pasado había otra colega que tenía cuarto el año pasado, y se quedó en cuarto de nuevo. Ella nos hizo contacto con ese caballero <Lautaro>, pero parece que mi cuñada lo conoce y **es bastante querido, yo se que anteriormente había venido.**12/09/05 Rosa

Esta profesora solo había tenido referencias de Lautaro por otras personas. Lautaro había participado en actividades del colegio el año anterior, lo cual es reconocido por la docente, pero además dice que “y es bastante querido”, entendiéndose que a parte de ser conocido (re-conocido) es respetado. Más adelante agrega:

Los kinder también lo han traído, porque me invitaron las colegas de kinder ese día cuando vino, y pero quedé fascinada porque habló con ella porque entusiasmó a los kinder...**don Lautaro ha sido un aporte porque vino hablar con ellas.** <Niñas> 12/09/05 Rosa

La percepción final de la docente, hacia Lautaro en el aula es que, “ha sido un aporte”.

En la actividad realizada en el liceo de Chiguayante por Lautaro logré obtener otras percepciones, respecto a lo que él hace. En la presentación la Jefa de UTP dijo:

Por lo tanto, esta actividad forma parte del taller literario del establecimiento, de los niños de cuarto medio del electivo literatura e identidad; **justamente para estar presente y recibir toda esta valiosa información, valiosa investigación, estas vivencias que él**

**ha tenido, durante todo este tiempo, estamos contentos de recibir**, y en nombre del director tengo el agrado de presentar a...<Lautaro>. 29/09/05 Utp

En estas frases se observan percepciones muy positivas hacia lo que hace Lautaro. Y llama la atención que diga “recibir toda esta valiosa información, valiosa investigación”, tal vez para incentivar a los alumnos a poner atención a la exposición, pero implícitamente deja traslucir que Lautaro es reconocido al añadir su apreciación afirmando: “estas vivencias que él ha tenido, durante todo este tiempo”. Luego de la exposición, entrevisté a Sofía, quien comentó lo siguiente respecto a la visita de Lautaro al liceo.

Desde que estoy encargada del taller, más o menos hace tres años, ha nacido el interés de que los chicos que **tenga un poco referentes culturales para escribir**, entonces esos temas siempre se acotan y siempre es lo mismo. Estoy convencida de que a ellos hay que darles las herramientas, hay que darles elementos. Pero no lo disponen en sus respectivos barrios y en su casa. Entonces cómo hacer, **trayendo promotores culturales y personas que estén interesadas**, y yo creo que es difícil la literatura indígena o el tema de lo mapuche es muy importante. Sofía 29/05/05

La otra profesora a cargo del taller, Ximena, ante la pregunta de ¿qué le parecería que se incorporara un agente cultural al aula? respondió:

Para mí sería fantástico, porque sería una persona que tuviera los conocimientos. No yo, que no se nada, ayudaría a los niños y a mí también, porque aprendería y creo que podría ser magnífico para ellos...29/09/05 Ximena

Ambas docentes se mostraron muy interesadas en la exposición. Realizaron preguntas, especialmente Ximena, quien se veía entusiasmo al hablar con Lautaro y comentar con los alumnos lo que les había enseñado, al punto que se pusieron de acuerdo con él para hablar del tema en otro programa pero incorporando otras asignaturas, como lo vemos en el siguiente comentario en la entrevista.

Yo siento que tengo ese origen, entonces yo invento un programa y lo cambio, lo adecuo, donde yo les cuento a los niños que los españoles cuando llegaron acá a América y trajeron el idioma y se transformó en la lengua oficial de todos los países, y ahí me detengo. Y cuando me detengo ahí les hablo del contacto que hubo con las lenguas aborígenes, de los quechuas, los murcianos ya, el anual, con los aztecas y me detengo evidente en la mapuche, les digo algo y cuando vemos el origen de las palabras vemos que la mayoría son quechuas y anual de las que usamos nosotros aquí en América. **29/09/05 Ximena**



**ENCARGADA UNIDA TÉCNICO PEDAGÓGICA, PRIMERA FILA**



**PROFESORA SOFÍA PREGUNTANDO A LAUTARO**

Otra percepción que es interesante de conocer fue la expresada por la productora del programa, en mayo del 2005, cuatro meses.

En cuanto a lo que es Lautaro, es super positivo. Empezamos desde sentarnos en un sillón y conversar de un tema que saliera X ha apoyarlo con imágenes, a salir a terreno, tener contacto con la gente, a que la gente nos llame y nos solicite y nos feliciten por el espacio. O sea, **notoriamente un avance, súper positivo.**

... **además que él es una persona rica culturalmente y, como persona,** hay muy buen entorno con él.

...más que monetaria, que no podemos darle a él, es una recompensa más grata, que es el reconocimiento...**sí, porque la gente de todas maneras lo reconoce, lo quieren, además.** 30/05/05 Victoria



**LA PRODUCTORA (DERECHA) DA INSTRUCCIONES A LAUTARO**

Para la productora del programa, la participación de Lautaro tiene un valor agregado para el matinal, viéndole como “una persona rica culturalmente”. Por ello, existe un reconocimiento a su quehacer por los telespectadores: “porque la gente de todas maneras lo reconoce, lo quieren”, según sus opiniones.

#### **4.2.2 ¿Y las instituciones que dicen? Visiones de los representantes del Estado**

La validación de los reproductores culturales en Chile pasa hoy en día por las instancias del Estado a través de Programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación. Este programa desde algunos años ha implementado la incorporación de un nuevo agente educativo, denominado “asesor cultural comunitario” ACC, para ser el mediador entre los conocimientos tradicionales indígenas y la escuela. El espacio para la “participación de la comunidades en el proceso educativo” abre interesantes expectativas y dificultades que no han sido resueltas (Ancapi y Quidel 2005), pero nos ayudan a entender en qué posición se encuentran los reproductores urbanos.

Las opiniones institucionales al respecto son amplias y se desarrollan en el contexto descrito. Por esto, los entrevistados, representantes de organismos de Estado, exponen sus puntos de vista sobre los reproductores culturales mapuches urbanos. El primero representante al Ministerio de Educación, Marta, que en la entrevista realizada sobre el encuentro de ACC que se realizaría en Concepción, respondía en ese contexto, sobre el trabajo de Norin señaló que:

Él ha estado en varias capacitaciones nuestras, donde ha estado Armando Marileo Lefío, Pablo Mariman que tienen lumbreras en este tipo de conocimiento y están súper fundamentados, entonces yo creo que este tipo de agentes mapuche tiene que dar a conocer la cultura, y **él ha tenido la vivencia de la comunidad y que tenga también claro lo de los linajes**. 30/09/05 Marta

Al mencionar a otros reproductores y sabios mapuche, de alguna forma pone a Norin a su mismo nivel al agregar que: “él ha tenido la vivencia de la comunidad y que tenga también claro lo de los linajes”. Distinta es la opinión que tiene sobre Lautaro y su trabajo es la siguiente:

...es que yo estuve la otra vez en un evento en la universidad y él habló de la cosmovisión, **muy livianamente e inventó cosas**, y eso, mira porque yo era mapuche, no le dije nada ahí inmediatamente en público. No me parece, **es una falta de responsabilidad, porque no puedes estar diciendo tonteras**. No tiene nada de malo la intención pero,... **hasta ridiculiza conceptos, acciones y cosas...** 30/09/05 Marta

Esta respuesta es bastante crítica frente a lo que hace Lautaro. Más aún, he observado que esta opinión es compartida por mapuches con mayor conocimiento de su cultura. En varias ocasiones observé que este reproductor ha tratado la cultura muy livianamente inventado y tergiversación cosas. Esto se podría explicar, en palabras de Marta: “Porque le ha ido bien, porque la ciudad lo validó” 30/09/05, y desde mi percepción, este reproductor se visibilizó como mapuches al crear una reetnificación emocional, basada en socialización de su propio imaginario mapuche.

En torno a esta percepción el representante de Cultura y Educación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena dijo, por su parte:

...esta persona que nació, creció, no se preocupó de nada hasta cierta edad, un día se da cuenta que es indígena,...y busca cómo impregnarse, es como decir, para ser gringo hay que tener la cabeza amarilla, entonces se pinta la cabeza para sentirse que es gringo. Entonces, estos peñis o lamngenes lo que más **se esfuerzan es en vestirse con la vestimenta mapuche usar las joyas mapuche, tratar de aprender algunas palabras totalmente castellanizadas**. 20/10/05 Cristián

Esta opinión no está lejos de las observaciones realizadas en el campo. Pero, por otro lado, la validación de los que no conocen a fondo la cultura, especialmente no mapuche, solventa su accionar en la ciudad. Esto tendría ventajas y desventajas como agrega Cristian:

Yo veo que tiene sus ventajas y desventajas. **La ventaja sería que esta persona se reetnifica, asume una identidad indígena, lo acepta y lo promueve, pero la parte negativa es que con estas ansias de aprender, de reindianizarse, toma ciertas cosas que no sé cómo llamarle, es como, no lo busca donde está la cultura viva, sino que busca en lo poco que puede recoger en la parte urbana y le llega todo castellanizado, entonces, se empieza un poco a tergiversarse, entonces, ese sería el**

peligro de esta cosa. 20/10/05 Cristián

Existen razones de fondo para explicar esta situación particular. Una de ellas es el proceso de reetnificación a partir de la década de los 90', donde muchas personas comienzan a asumir una identidad indígena en el marco de la emergencia indígena en América Latina que analiza José Bengoa (2000). La promulgación de la ley 19.253 y la creación de CONADI contribuyen a la reorganización social y comunitaria pero con nuevos fines.

Tampoco se puede desconocer el grado, de desmedro en que se encontraban las culturas originarias en Chile. Los gobiernos de la Concertación implementaron leyes y marco institucionales donde la culturas y /o manifestaciones culturales son normadas. Por medio del Ministerio de Cultura, dependiente del Ministerio de Educación se creó el Consejo Nacional de Cultura, donde la participación social es la base para validar todos lo ámbitos y manifestaciones de las culturas originarias de Chile. Esta institución ha respondido a criterios más de orden estatal que a necesidades o demandas de las organizaciones. La opinión de director de Orígenes de la región del Bío Bío manifiesta, al respecto:

**El tema cultural no es prioritario en la política pública...Lo que hay que construir en la política pública es la lógica de valoración de los espacios propios de construcción social.** En esa lógica, el tema cultura es mucho más importante que el tema de si yo tengo más de 10 proyectos productivos....porque, en el fondo, cuando yo tengo construido esas escuelas y esas postas, tengo que darle contenido al por qué se construyeron,...27/09/05 Pablo

Aunque las culturas indígenas participan activamente en estas instancias estatales, se genera una fractura, por un lado, las culturas tienen representación individual o colectiva, a nivel nacional como regional, pero no constituyen una cuestión "no es prioritario en la política pública" según Pablo. Agrega que "el estado invierte en grupos vulnerables", en respuesta que se traduce en apoyo de recursos a los pueblos indígenas para sus manifestaciones culturales. Esto ha constituido una suerte de institucionalización en las producciones y reproducciones culturales, al punto que para algunas organizaciones e individuos les resulta beneficioso participar de esta institucionalización.

Otra opinión es la de los mapuches que viven en la ciudad y observan estos eventos. La entrevista realizada a la presidenta de una organización mapuche urbana de Hualpen, reflejó de algún modo esta suerte de reetnificación individual y colectiva que

se genera en los mapuches que viven desde un tiempo considerable en la ciudad.

Teresa tiene una opinión positiva respecto a la imagen que proyecta Lautaro entre otros mapuches urbanos, entendiendo que muchos de ellos estaban y aún están alejados de las prácticas comunitarias rurales indígenas.

**Es que, antes, es como si estábamos dormidos**, es como recién se estuvieran despertando a la cultura, sobre todo cuando hizo el paseo a caballo que hizo aquí (refiriéndose a Lautaro). De ahí en adelante, como que empezó el **movimiento, como despertó un poco a los mapuche** que estábamos aquí en la ciudad porque estábamos participando aquí en el comercio trabajando. 02/10/05 Teresa

Recordó una acción de Lautaro en la década de los 90, donde se creó un personaje vistiéndose a la usanza de los antiguos mapuche, es decir, con chiripa, descalzo, y sobre un caballo que pidió prestado la iniciativa fue mostrada y comentada en los noticieros de medio día y en la edición central. Para Teresa, esta situación impactó la memoria colectiva al punto que ella expresa, “como despertó un poco a los mapuche” que vieron las imágenes en televisión.



**LAUTARO EN LA CABALGATA**

Al subrayar el impacto positivo de la acción de Lautaro Teresa deja de lado la atingencia de los contenidos Agrega que:

...eso nos dejó a todos nosotros como un golpe. **Porque hoy día se están juntando, se reúnen, ya se reconocen, se hablan entre amigos un poco más del tema**, como el corazón ha quedado entreabierto para que pueda salir el mapuche que está en la ciudad.

Y más algunos lo hablan y otros también hacen como buscando la memoria, cosas especiales en que se pueda juntar en la conversación, de eso me he dado cuenta yo.

Yo soy parte del fruto de ese tiempo, hasta ahora ya hacen unos 8 años más menos que estamos en <este>despertar de la cultura. 02/10/05 Teresa

De alguna forma, Teresa resalta esta acción como punto de partida de la vitalización del movimiento indígena en la provincia, aunque éste se inició mucho antes y se contradice con lo que relató sobre el tiempo en funcionamiento de su propia organización, cuando dice que la organización “tiene alrededor de 14 años de vida”.

Otra testimonio, el de un mapuche migrante apuntan a un mayor compromiso anterior a estos eventos. El siguiente testimonio es parte de una entrevista a Juan, representante de una organización mapuche de la provincia

Yo aprendí en un conjunto tradicional de aquí, en Talcahuano, participamos con Norin mucho. Siempre estábamos trabajando y ahí se dio la idea de que nosotros podíamos cultivar la cultura..., a partir del 83, Creamos un conjunto. Nosotros hemos estado participando en actividades políticamente igual en el gobierno de Aylwin cuando entró presidente en el 90, por lo cual nosotros fuimos invitados, y ahí presentamos música mapuche. Estaban los chilotes, los pascuenses y nosotros los mapuches de la zona sur. También en varias partes: en Nueva Imperial, en Temuco, en Viña del Mar; porque allá también hay un conjunto Lemun Antü....y celebramos un wetripantü en Viña del Mar, al lado de la quinta Vergara.

...Curso de mapudungun, que yo le colaboro a él y también trabajo poblacional en la junta de vecino. En los colegios hemos estado trabajando, en varios colegios a través de un proyecto Fondart. Nosotros vistamos el Colegio Tomé, estuvimos en Lota, Curanilahue y Coronel, también Concepción, San Pedro y Chiguayante. Juan 26/05/05

La reproducción cultural y lingüística mapuche en la provincia de Concepción siempre ha sido un desafío de un grupo pequeño de personas las que asumen esta responsabilidad de difusión en la ciudad. Pero, son muchos los entes que deben estar mayormente involucrados para que se posibilite un cambio en las relaciones interétnicas en Chile.

## **Conclusión**

En este capítulo se ha caracterizado la miradas de mapuches y no mapuches tienen sobre los reproductores culturales y sus actividades en la ciudad. Ellas que difieren según el conocimiento y relación que se tenga con la cultura mapuche, rescatándose la presencia de los reproductores culturales mapuches para comprender la cultura que un los textos se ve como algo lejano. La presencia de estos agentes puede acercar el conocimiento de lo indígena y hacerlo más tangible.



Las opiniones de los docentes de aula frente al accionar de estos agentes nos han mostrado que existe una necesidad de llevarles al aula para que el “saber mapuche” pueda ser transmitido por los propios indígenas. La lengua y los demás elementos culturales pasan adquirir significados más coherentes al ser entregado por estos reproductores que, con un acabado conocimiento o reinterpretación de ellos, logran transmitirlos a sus.

La identidad nacional no ha aprovechando las posibilidades que entregan las culturas indígenas para explicar la historia y la vida cotidiana de las diferentes comunidades sociales. La presencia de estos agentes nos permite acceder a un al conocimiento tradicional, la escuela urbana puede ser el vehículo de inicio. Otros agentes sociales como los medios de comunicación facilitan el acceso, pero esto no quiere decir que exista un real compromiso de ellos hacia esta

La institucionalidad pública estatal tiene una mirada distinta y, tal vez, más subjetiva por las circunstancias políticas vigentes. Para algunos, será interpretada como un fenómeno esperado y entendible, mientras que otros se detendrán a analizar lo que hacen y las repercusiones que esto podría tener sobre la política pública. La respuesta a ello no está cerrada sino que invita al debate: quién difunde, qué se difunde, cómo se hace, quién lo valida o rechaza y que fines tiene para el sujeto y la sociedad.

Lo que está claro es que existe la necesidad de las sociedades indígenas minorizadas de recuperar espacios perdidos y conquistar nuevos para poder hacer frente al rechazo y a la negación de sus manifestaciones culturales. Y es evidente de que todos los entes sociales son responsables de preservar las culturas minorizadas en los ambientes que lo requieran, y eso quedó de manifiesto en la escuela, la organización indígena urbana, la academia y la televisión.

## **5. Ámbitos de acción de los agentes culturales mapuche**

Entre los reproductores culturales existe un evidente interés por visibilizar la cultura mapuche en la provincia de Concepción. En nuestras observaciones se logró percibir diferencias en cuanto a formas y estrategias que utiliza pero ¿qué significa visibilizar la cultura mapuche?. Esta pregunta tiene una respuesta compleja. Según la enciclopedia Multimedia Encarta 2006, visibilizar se define como: “hacer visible artificialmente lo que no puede verse a simple vista”

Si aplicamos esta definición a la idea de “poner en evidencia” la cultura mapuche en la ciudad, la visibilización conlleva mostrar algo que no se puede ver fácilmente. Al presentar elementos propios de la cultura mapuche otros, sean estos estudiantes o personas que quieren conocer la cultura mapuche, ambos investigados recrean y o reinventan parte de los elementos culturales simbólicos (Anderson 2000), *habitus* (Bourdieu 2002a) que aún existen en las comunidades rurales, de modo de llevarlo a un contexto urbano como representaciones colectivas (Durkheim 1913) donde se desconoce estos símbolos, es decir, reconstruir un imaginario cultural a través de representaciones, porque según Sánchez (1999: 69)

La creatividad imaginaria, asentada sobre el supuesto de la irreductibilidad de lo anímico, nunca copia ni reproduce formas en los correspondientes marcos histórico-sociales sino que las recrea y metamorfosean diferenciadamente en la historia.

Aunque investigadores han trabajado el tema de la visibilización mapuche en la región Metropolitana, las manifestaciones culturales han quedado en un segundo plano. En este línea, la puesta en escena pública, por motivación propia (individual en algún sentido) de ceremonias, la lengua, juegos y otras manifestaciones configuran una dinámica distinta a lo que se plantea en estudios realizados en Santiago de Chile.

Distingo dos tipos de visibilidad. la primera está representada en el sujeto asumido como mapuche, y la segunda corresponde a las manifestaciones culturales (lo que importa es que la gente conozca la cultura mapuche y aprenda a valorarla, según la opinión de los investigados). Esto nos lleva a pensar que, más allá de la acción, están los objetivos implícitos o explícitos de estos dos agentes, esto es, hacer visible de forma artificial, lo que ellos conciben como cultura; es decir, crear, renovar, reconstruir, metamorfosear, modificar, sintetizar, incluso falsear.

Efectivamente, a partir de la emergencia indígena (Bengoa 1999), los indígenas en Chile se hicieron visibles en mayores espacios sociales y públicos, en el contexto de los 500 años y el regreso a la democracia. Pero desde antes, las organizaciones indígenas participaban en la difusión y el recate cultural sin necesariamente hacerse expuestas. Por el contrario, los estigmas y una suerte de invisibilización pactada estaban a la vista. Los esfuerzos democráticos en los que participaron contribuyeron a la creciente visibilización en la sociedad chilena.

De este modo, poco a poco se abren los espacios para la difusión cultural, rescate y transformaciones de las mismas. Sin embargo, se debe considerar las características de la región, ya que a diferencia de Santiago, la existencia de comunidades indígenas

cercanas a la provincia de Concepción supondría una mayor presencia de la identidad de los grupos y de sus manifestaciones culturales. Pero paradójicamente, la situación es otra y se agudiza la pérdida de la misma cultura como contó Norin:

La religión evangélica se metió en la comunidad, fundaron iglesias, entonces ahí al mapuche lo despedazaron.

...entonces eso se fue perdiendo de a poquito en la medida en que entró la religión. O cuando contrae matrimonio con otra persona que no es mapuche, o viceversa, cuando una lamnien se casa con un winka, o el peñi con una chiñurra<sup>74</sup>, así, los hijos que nacen no hablan mapudungun, o si hablan, muy poco porque siempre como que domina el hombre, dice:- yo no quiero esto- porque no hablan. No les ponen nombre mapuche, le ponen nombre winka, ya. ¡tremenda cuestión! 12/05/05 Norin

Como se observa en este testimonio, Norin explica las formas en que se van perdiendo la identidad indígena y las prácticas culturales. La religión y los matrimonios mixtos son influyentes en el deterioro de la cultura mapuche. Y a pesar de que en el contexto de la octava región se puede considerar la relación de flujos laborales, comerciales, estudiantiles (ver anexo 2) que existen entre las comunidades y localidades de las provincias de Bío Bío y Arauco, la visibilidad no se percibe fácilmente.

Por otra parte, los fines que estos reproductores culturales mapuches urbanos tienen sobre qué reproducir, cómo reproducir y dónde, reproducir varía en relación a su identidad y origen. Por ello, sostengo la realidad en que nos encontramos, algunas personas que se autodenominan mapuches, puede generar posibles distorsiones si no existe un conocimiento profundo de la lengua, cultura y cosmovisión como sostiene Bengoa.

Las circunstancias y condiciones para que el reproductor tuya una identidad clara y un manejo del habitus desde su origen, se debe analizar desde una perspectiva más amplia. Esto significa, entender que, en los contextos y dinámicas sociales en que nos encontramos, no podemos circunscribir la reproducción cultural a un espacio territorial fijo, ni menos pensar que este habitus o reconstrucción de la cultura mapuche, en este caso, por diversos agentes, permanece estático en el tiempo; sino apreciar, la riqueza de las representaciones culturales que conocemos, actos creativos que se renuevan y metamorfosean con el rompimiento y continuidad de los arquetipos que cada sociedad estructura. Como señala Sánchez (1999:113):

---

<sup>74</sup> Chiñurra, señora blanca

El acto creativo entendido como acontecimiento histórico de ruptura, estallido y emergencia de los nuevos arquetipos (encarnado en el júbilo social vivenciado en la emergencia de una nueva sensibilidad en el cambio epocal, en la ruptura revolucionaria, etc.) no puede quedar encuadrado en esquemas generales y omniabarcantes que hagan de lo creado parte o tramo de una unidad e identidad preexistente y mayor. Muy al contrario, se trata de una nueva unidad sociocultural sin precedente histórico o lógico de ningún tipo.

En relación a la enseñanza del *mapudungun*, en los testimonios expuestos como, observamos que se enseñan como una segunda lengua . En el trabajo realizado por Norin se demuestran una mayor afectividad hacia la lengua con las continuas recomendaciones sus alumnos. Esto es analizado por Colin Baker (1993:127), quien dice que:

...las diferencias en actitud, motivación, estrategias de aprendizaje y personalidad pueden afectar la medida en que se adquiere la segunda lengua y el nivel de competencia final, pero no influye ni en la secuencia ni en el orden del desarrollo de una segunda lengua. La secuencia del desarrollo tampoco se ve afectada por la primera lengua del discente.

La situación, de enseñar la lengua indígena en la ciudad, está desprovista de la interrelación urbano-rural ya que ambos tienden a utilizar expresiones del contexto rural. Por ello, se vuelve a repetir los contenidos en televisión y aula; es por ello que el contexto social donde se enseñe y se aprenda una lengua es fundamental para un mejor aprendizaje, como agrega Baker (op cit):

El contexto social del aprendizaje de una segunda lengua tiene dos influencias: primero sobre las actitudes lingüísticas (que a la vez lleva a la motivación dentro del individuo) y en segundo lugar sobre las oportunidades de aprendizaje (por ejemplo, en la enseñanza formal e informalmente en la comunidad).

La motivación de quien aprende una segunda lengua interactúa entonces (más que causa,...) con sus otras características individuales de esa persona: el saber previo, la edad, la aptitud, el estilo y las estrategias de aprendizaje y las variables de la personalidad como la ansiedad.

Estas expresiones se pueden relacionar con el tipo de aprendizaje que Lautaro tuvo de la lengua. Estas podrían haber sido su personalidad y la ansiedad, que hoy hace que muchos creen que es hablante nativo. Por ello es necesario analizar dónde se visibiliza la cultura mapuche en esta urbe.

De este modo, podemos percibir que han existido diversos espacios físicos y simbólicos en los cuales estos agentes se posesionan para visibilizar lo que consideran es su cultura e identidad. Estos espacios se definen de la siguiente manera:

## 5.1 Los espacios de difusión pública

La visibilización de los mapuches en las ciudades es extensa en cuanto a espacios sociales. Los espacios públicos como parques, plazas, campos deportivos les permiten ser expuesto al resto de la sociedad. Los espacios televisivos por su parte, hoy juegan un rol importante en la educación y contra-educación de todos los sectores sociales.

La televisión es el segundo medio de comunicación más utilizado por las poblaciones indígenas en América Latina. En Chile, desde hace más de una década salieron al aire programas misceláneos como los matinales, con características de entretenimiento e información, especialmente para las dueñas de casa. En este contexto nació el Matinal de Sur, hoy llamado Siempre juntos al Medio día, en la frecuencia 11, perteneciente al Canal Universitario (U. de Concepción). Este programa da espacio a muchos entes sociales, y está especialmente asociado a la cultura popular. En este escenario es que la cultura mapuche logra visibilizarse en las pantallas de TV en toda la región y hasta donde alcance la frecuencia.



**EMISIÓN EN DIRECTO MATINAL**

Sin embargo, existen características propias de este medio que se deben analizar en el contexto de difusión de las culturas indígenas en Chile. La televisión es la empresa más lucrativa y a ella acceden personajes vendibles. Como “cultura de la chatarra”, según el sociólogo Pablo Hunneus, la televisión tiene la virtud de mostrar al instante imágenes al telespectador; muchas de ellos sin un previo filtraje, es decir, sin que exista un medio de verificación de la información que se emite antes que llegue a este

tipo de consumidor, el televidente.

Aplicado al contexto de investigación, se presentan fenómenos sociales y comunicativos en el contexto de la cultura de masas. El primer fenómeno tiene que ver con la inmediatez que se logra entregar a este consumidor de pantalla, de forma fácil, directa, sin un análisis, en otras palabras, rápidamente comestible; así lo que se puede deducir de espacio de cultura y lengua mapuche que se emitía en el canal mencionado entra en el patrón de lo rápidamente comestible.

Las evidencias aparecen sutilmente tanto en las entrevistas como grabaciones de las emisiones del programa. En el caso de la entrevista a la productora, Victoria, a quien se le consultó por el aporte de Lautaro al programa, dijo que:

**Lautaro da una pincelada a grosso modo de todo**, más a nivel local, él trata de destacar cuando nos enseña en el programa... hecho por eso creo que se haya mantenido tanto tiempo en el programa porque hemos tenido un impacto súper bueno y súper positivo de parte de la gente, lo reconocen, han aprendido y se solicita además que él venga al programa, porque de todas maneras ha sido un aporte para todos, para los televidentes como para la gente que trabaja acá. 30/05/05 Victoria

Al decir que Lautaro entrega una “pincelada a grosso modo de todo”, está afirmando implícitamente que, el material que entrega es fácilmente consumible por quienes está a cargo del programa. Más aún, se destaca que solicitan que “él venga al programa”, como señala más adelante:

Siempre, por **programa estamos recibiendo entre cinco llamadas por vez**, que vienen o aparece acá y piden recetas para, no se tú, culinarias como el tema de los piñones, el boldo. Siempre están solicitando cosas de todas maneras. 30/05/05 Victoria

El segundo fenómeno que se da en este medio es sobre explotación de la imagen, “si no apareces en televisión, no existes”. Este es un fenómeno muy presente en Chile, allí se crea una suerte de venta del personaje y de lo que transmite. De alguna forma la persona tiene que sostenerse en pantalla, como lo explica Lautaro:

En mayo me volvieron a contratar para otro ciclo. Yo terminaba ahí, pero ellos quisieron continuar conmigo **porque era atractivo para ellos**, pero también tienen que ver el lado de la cultura, **no solo dar el tiempo por los intereses de ellos**. Para mí la cultura mapuche no es tanto para patrocinar algo sino que es interesante de toda la vida. 26/09/05 Lautaro

En este caso, el programa le otorga la posibilidad de mostrar una imagen de un mapuche digerible para el público:

como la gente común y corriente no sabe lo que es su cultura, no conoce más allá de la vestimenta, de lo que uno ve, pero él está entregando con una cara respalda, visible y de

frente de todas maneras, todo lo que él sabe a la gente abiertamente y sin remuneración, como te dije, y **totalmente visible**. 30/05/05 Victoria

De este modo, se hace visible, la cultura mapuche, folklorizada, porque, este personaje televisivo, Lautaro, ofrece según algunas personas involucradas con el tema mapuche (José Bengoa, Marianela Cartes) tergiversaciones en las manifestaciones y los elementos culturales mapuche. Sin embargo, para otras personas pueden ser válidas, como explica la productora del programa:

Mezcla lo urbano con lo cultural me entiendes, **no es un mapuche que tú veas, si es un mapuche-** y todo, **sino que él mezcla las cosas**, sabe llegar a la gente...a la gente más simple, a la gente que no sabe nada, a la gente que sabe mucho de otras áreas. 30/05/05 Victoria

Y como es simple, también es desechable. El ciclo que se había extendido en forma continua hasta el 26 de septiembre fue cortado sin previo aviso a Lautaro, en el período que coincidía con el termino de las celebraciones de fiestas patrias. En otras palabras, para el programa ya no era necesario continuar con el panel,. Esta es la impresión que tuvo después del último programa:

Yo creo que tiene que ver con eso, **porque digo que el interés de ellos ya se agotó**. Pero el interés mío va trascendiendo el tiempo, entonces ellos me dicen te vamos a volver a llamar para el doce de octubre, **sino que cuando es interés de ellos se corresponde**, pero cuando es interés mío de seguir sirviendo a mi patria mapuche, **lo cortaron**. Entonces, **pienso que el interés ya se les agotó de esa temática**. 26/09/09 Lautaro

Y finalmente, la percepción del afectado es que: “y pienso que la falta mía va a ser importante en la televisión porque yo entregaba esa alegría y esa espiritualidad que pocos la tienen...”(Lautaro). Pierre Bourdieu (2002:89), al analizar los efectos del poder que ejerce la televisión en la masa sostiene que:

Las afinidades entre una parte de los participantes: “los mediáticos” vienen del mismo mundo. Son como parientes que ofrecen garantías: no sólo se sabe que encajan bien-o, como dicen los profesionales, son “buenos clientes”-, sino que siempre se tiene la certeza de que no habrá sorpresas. La censura más lograda consiste en dejar hablar a gente que no dirá más que aquello que se espeta que se diga, o, mejor aún, que no tiene nada que decir. Los títulos que se le otorga contribuyen a autorizar la palabra.

En este análisis queda reflejado en la dinámica que se da dentro del programa entre el conductor oficial (Daniel) y Lautaro. El conductor iniciaba la presentación diciendo que “llegaba el sabio, curandero mapuche”, Lautaro, que traería nuevas recetas de medicina mapuc:

Había tomado el kultrun (Daniel) y comienza a cantar una canción mapuche en castellano y baila mientras el video se pasa. Luego le pregunta a Lautaro como se llama

el instrumento y lo toca y canta.

Da: Viva el pueblo indómito

Viva el pueblo mapuche

Viva Lautaro

... Daniel repite lo mismo y pregunta –**esta bien lo que dije?**

La: Si

Da: ¡**Feley!** -Exclama muy fuerte

La: ¡**Feley!** - le contesta.

Da: ¡**Mari chi weo!**

La: ¡**Mari chi weo!** 30/05/05

Al señalar Bourdieu de que los participantes son “buenos clientes” y no habrá sorpresas para lo que se espera se comprueba en el caso de Lautaro, como, por ejemplo en el siguiente diálogo:

La: Lautaro como curandero, digamos sanador, el que lleva newen, aun que estemos catolizados ....nosotros tenemos que vivir la naturaleza que Dios nos dejó.

Da: ¡Mari chi weo!

So: ¿Qué hay para hoy?

La: Nosotros hemos traído algo para la úlcera al estómago, gastritis, para quienes le gusta comer mucho, cuando toman bebidas con gas, para esos malestares. Trajimos estas recetas maravillosas para mí.

D: Está atento a lo que dijo Lautaro. 30/05/05

Otra característica que aparece en las observaciones realizadas en el programa de TV y en el aula es la enseñanza de palabras sueltas y pequeñas frases. Estas palabras fueron explicadas en castellano de modo que el receptor tuvo que repetir sin una corrección o analizarlas ni explicar sus significados. Esto se muestra en el siguiente ejemplo:

La. El vocabulario para hoy día: el saludo mapuche.- **Mari Mari**

Da: Mari Mari

La: **Kumelekaymy**



Da: **Komelekaymy**

La: Cómo están. La persona va estar siempre bien porque nosotros no tenemos que pagar todo lo que es Falabella, Ripley<sup>75</sup>, todo lo que son las cuentas.- **may kumelen.-**

Da: May kumelen. 19/09/05 Lautaro

Aquí Lautaro usó “ku” en vez de “kü,” en la palabra “kümelekaymy”. Y por otro lado, el receptor, el conductor del programa, dice: “komelekaymy”, sin que Lautaro repare el error. Según mi percepción, no existe un interés evidente de Lautaro en enseñar correctamente las palabras mapuches y corregir a quien escucha, ni reparar en la significación que resulta de una o varias palabras pronunciada incorrectamente. De esto surge una pregunta ¿cómo recibirá las palabras u oraciones el televidente, quien no sabe si es correcta o incorrecta la pronunciación?

Norin, al ser hablante de mapudungun como L1, habla con la variedad nagche<sup>76</sup>. En las observaciones de aula percibí un correcto uso de los fonemas como por ejemplo al decir *pingen*:

No: Pingen.- Bien pronunciadito, tiene un sonido nasal, pingén, ñche pingén. En la medida que aprendamos más lo hacemos más rápido. Ñche, Eymi, Fey. 20/05/05 Norin

En el Taller de Mapudungun, del 26 de mayo, en la Facultad de Lenguas de la Universidad de Concepción, se repasó en el uso de la partícula “la” como negación de la acción verbal, llamó la atención a los alumnos para que “pronuncien bien” los ejemplos de la pizarra, en la siguiente observación:

Todos leen el diálogo escrito en el texto. Norin lee en mapudungun y traduce. Explica la negación con el uso de la partícula “la” introducida en las palabras para negar la existencia de lo que se dice.

Vuelve nuevamente al texto para que lean y les dice que repitan. Les llama la atención diciendo: **“hablen bien”, es decir intenta decir que vocalicen correctamente**. Pasan a la negación de los verbos escritos en la pizarra y los escribe Carlos:

|                       |                    |
|-----------------------|--------------------|
| Kümelen = Estas bien  | negación uso “la”  |
| <b>Ñche kümelen</b>   | <b>kümelelan</b>   |
| <b>Eymi kümeleymi</b> | <b>kümelelaymy</b> |
| <b>Fey kümelay</b>    | <b>kümelelay</b>   |

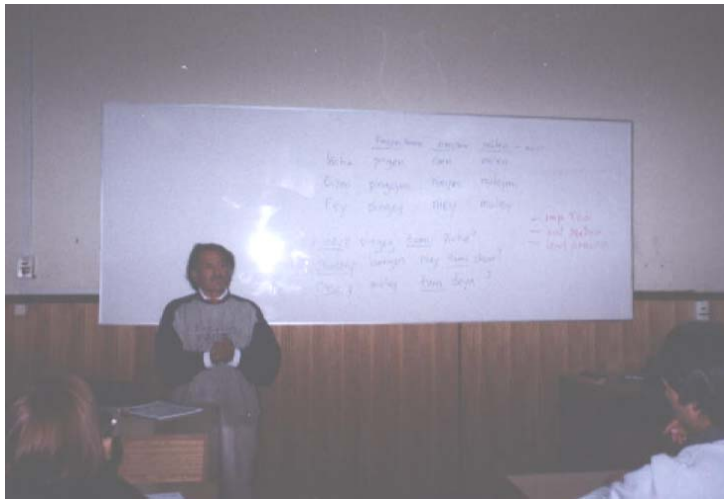
---

<sup>75</sup> Nombres de multitiendas.

<sup>76</sup> Variedad dialectal nagche corresponde a territorio ubicado al sur de la ciudad de Los Ángeles y de la parte norte de la región de la Araucanía.

26/05/05 Norin

baja.



## NORIN EXPLICA QUE “LO MÁS IMPORTANTE ES LA PRONUNCIACIÓN

## 5.2 En el ámbito escolar

contenidos educativos propios de la cultura mapuche.



#### **LAUTARO EXPLICADO EN EL TALLER DE CULTURA MAPUCHE, LICEO DE CHIGUAYANTE**

Las escuelas o liceos se abren como espacios para la difusión de estos conocimientos indígenas permitiendo dar credibilidad a las actividades que realizan los agentes reproductores, sin hacer un mayor cuestionamiento de ellas. Dentro de la escuela se generan también intercambios de los alumnos, docentes, padres y apoderados que de diversas formas participan en estas actividades, como en el ejemplo mencionado por la profesora del Colegio Providencia:

P: yo, mayormente no he conversado con los apoderados, pero cuando se les pide las cosas la niñas llegan...ahí se ve la preocupación de los apoderados, entonces no es necesario que converse con ellos porque se ve que están involucrados en esta cosas, porque incluso hay unos que les arrendaron los trajes, ese día se veía. 12/09/05 Rosa

La responsabilidad de los profesores frente a este nuevo escenario es fundamental para el logro de una interculturalidad efectiva., que requiere un compromiso del docente para entregar al alumno la posibilidad de conocer ya preciar las culturas existentes en Chile. En las respuestas de las docentes a quienes entrevisté, se presentaron estas problemáticas frente a los contenidos de las culturas indígenas. Entre éstas en la percepción de los docentes de que “no se pueden tratar a fondo” los contenidos culturales indígenas por el diseño de la planificación, es decir, se ven como un tema más del currículo. En este testimonio la profesora Ximena expresó.

**Es que es poco lo que se puede hacer porque el ramo tiene de todo un poco;** es más que nada de hablar del mapuche (lengua), del castellano, de la derivación de las palabras, el origen del castellano y que ellos entiendan las características y diferencias que tiene el habla en toda América. 29/09/05 Ximena

En este testimonio vemos que la docente parte de un prejuicio respecto a lo que se puede hacer con un contenido determinado como es el estudio de la lengua. Para ella,

“es que es poco lo que se puede hacer”, principalmente por el limitado tiempo para pasar todos los contenidos planificados. Esto también es expresado por otra docente, Rosa:

Sólo la unidad no más porque tenemos hartas cosas que hacer porque nos toca SIMCE este año entonces tenemos que pasar todas las unidades que se programan. 12/09/05  
Rosa

Por otra parte, también existen percepciones frente a temática indígena en sí vista por los docentes. Principalmente se presenta cuando se dan cuenta que entre sus alumnos hay niños de origen indígenas y más de uno se autoadscribe, pero es curioso, a la vez, que los docentes trabajen el tema sólo porque es un contenido obligatorio. Como dice Rosa ante la pregunta del tiempo en que trabaja las culturas indígenas: “No, yo no sabía, solo hace algún tiempo desde que se viene incorporado en el currículo”.

Esta es la percepción de la profesora Sofía de la cultura como un tema a tratar en el Liceo.

**Yo no sé si están las condiciones dadas, me da la impresión que no. Creo que este es un trabajo que se hace de a poco. Este es un trabajo que demanda tiempo. Demanda que todos los actores involucrados** sientan la necesidad de ello, de acercamiento. Creo que el tiempo es importante son procesos y eso puede durar dos, tres años no sé cuantos años no podría verlo, porque depende de quién lo esté promoviendo y también depende del que esté promoviendo tenga el apoyo. 29/09/05  
Sofía

Subjetivamente se atribuye a otros la responsabilidad que el tema indígena y principalmente la interculturalidad no se puede tratar en liceo; esto porque “es un trabajo que demanda tiempo”, “demanda que todos los actores involucrados sientan la necesidad de ello” y es su palabras, “Yo no sé si están las condiciones dadas

¿Pero por qué existe esta percepción entre los docentes? Ante la pregunta: ¿Usted conoce el programa de educación intercultural bilingüe del ministerio de educación?, la respuesta de la profesora Rosa es la siguiente:

**Algo había escuchado, donde enseñan palabras, mas a hablar....algo así, pero parece que no hay nada concreto,** o están ya están trabajando en eso...12/09/05 Rosa

La profesora Ximena a esta pregunta, ¿aquí en el colegio se ha dado el trabajo de interculturalidad? ¿Sabes de qué se trata ese tema? Responde:

No, lo que, en el fondo en teoría algunas cosas no más, pero acá no, ni sé cómo se hace, porque de repente hay personas que hacen también...29/09/05 Ximena

A pesar de estas respuestas, las docentes se están abriendo al tema. Los colegios y Liceos de las áreas urbanas están en posibilidades de incorporar no sólo como contenidos limitados las culturas indígenas del país. El PEIB se focaliza en las áreas rurales, y por lo extraído de las entrevistas, la falta de cobertura en las urbes limita en cierta medida una mayor socialización de estos temas. Pero esto no es condicionante para tratar la interculturalidad en el aula. Por experiencia personal, he visto que es posible porque los alumnos son más abiertos de lo que creemos los profesores.

### 5.3 ¿Qué se enseña en el aula y quién aprende?

En nuestras observaciones y grabaciones percibí que los investigados utilizan diversos métodos para exponer y enseñar la lengua mapuche. Entre los más utilizados están la enseñanza oral por medio de la repetición de palabras, oraciones y frases, el uso del canto en lengua mapuche, el juego, la escritura demostrativa, el uso de la lengua en textos escritos por ellos y la ejemplificación con ornamentos.

Lautaro enseña la lengua mapuche: en la televisión y en las aulas de los colegios Sagrado Corazón y Providencia, como se explicó anteriormente. Esto lo hace en forma autodidacta y preocupándose de que los contenidos sean comprensibles al estudiante, como dice a continuación:

Por lo tanto, lo que yo enseño, lo enseño ocupando lo que adquirí del conocimiento <transcurso> de mi vida, de cómo voy transitando por esta tierra. Esto ocupo, todo lo que **aprendí en la forma castellánica** de mi educación. **La ocupo para utilizarla en los lenguajes mapuches.** 16/05/05 Lautaro

Esto no difiere de mis observaciones realizadas durante la emisión del programa matinal y en las grabaciones de aula. Cuando dice que enseña utilizando lo que él aprendió “en la forma castellánica” es precisamente lo que hace. La forma en que pronuncia las palabras se acercan a los fonemas del castellano con la variante wenteche, como señala:

**<Lo> que yo entiendo para que la gente pueda entender, el televidente.** Porque, si yo le hablo de la parte lingüística sería muy complicado, al televidente le haría un remolino en su memoria para entender la cultura mapuche. Y de la forma que yo combino las cosas, creo que es la forma más adecuada para educar a los televidentes. 16/05/05 Lautaro

El material en el cual se apoya son textos conocidos para el aprendizaje de la lengua como nos dice:

**...ocupo en la parte histórica mucho a Martín Alonqueo, que es un profesor, docente de Temuco,** y que tiene libros que para mí, los entiendo mas a él que a ningún otro. Entonces, es más claro en sus enseñanzas y eso mismo para mí es más fácil pronunciarlo en la televisión. 16/05/05 Lautaro

Agrega que: “como en el castellano hay que mejorar, que debe tener harto cariño por la lengua para poder hablar. Aprender poco pero bien pronunciado”. En otra observación hecha en clases, pero en el mes de septiembre cuando se inició el segundo taller, Norin vuelve a tener la misma actitud frente a adquisición inicial del mapudungun.

**...les falta rapidez en la lengua,** entonces uno capta poco, pero de repente pueden empezar a conversar calmadito....**para que aprendan a hablar bien, hay que modular bien, para que después hablen con seguridad...**y cuando esté la persona, pueda responder con ningún miedo. Y cuando tienen dificultad: *mary mary kan*, haber, *mary mary kan*. 27/09/05 Norin

Otra característica observada es su interés de Norin por entregar elementos gramaticales propios de la lengua mapuche. Esto se observó en el siguiente registro:

Hay varias formas....**en mapudungun hay varias formas.** En español el lenguaje tiene varios sinónimos, entonces no se pueden guiar en una sola parte, porque se separa, aquí no se separa < refiriéndose a la polisintéticas de las oraciones verbales>, **se hace en una sola frase, no, cambia el lenguaje, cambia la persona, hay velocidad al hablar.** Entonces tiene que captar muy bien para recibir y responder, palabra que llegue responder. Norin

Norin entiende que la lengua mapuche tiene sus complejidades y trata de que sus alumnos logren aprender la lengua de una forma afectiva.

#### 5.4 El ámbito académico

Desde hace varios años, la academia, en este caso la Universidad de Concepción ha abierto los espacios necesarios para la difusión cultural indígena. Por antecedentes previos, dicha Universidad, a través de los cursos de extensión, permitió la creación de talleres de lengua indígena. Estos talleres fueron apoyados por docentes de la facultad de lenguas y educación, entre otras facultades. Uno de los recordados fue Adalberto Salas quien realizó investigaciones en el área de lingüística aplicada del mapudungun que han aportado al conocimiento de la lengua.

Durante esos años, entre fines de los ochenta y e inicios de los noventas, los talleres estuvieron a cargo del profesor José María Huilcaman. Posteriormente se incorporó a nuestro primer investigado, Norin, quien lleva cinco años. Así, en los últimos años, algunas facultades han suscrito convenios con insituciones gubernamentales y con otras institucionales para abrir mayores espacios e incorporar nuevas temáticas, como, por ejemplo, la medicina mapuche y la cosmovisión en un convenio con la Facultad de Medicina, el Servicio Regional de Salud y el Programa Orígenes.

Los procesos de cambio políticos y sociales que se han producido en las últimas dos décadas han posibilitado la apertura y reconocimiento de la diversidad cultural y en la creación del conocimiento fuera de las esferas científicas.



#### FACULTAD DE LENGUA

En el caso de Norin, quien trabaja hace algunos años en la Universidad, el ha sido respaldado por esta institución:

El me explicó que por ahora estaba realizando clases de mapudungun en la universidad a través del programa de extensión de la Facultad de Lenguas y que se aprontaban para ir a clases... 02/05/05 investigador.

Además, los estudiantes han tenido una participación activa para dar continuidad al taller, como vemos en la siguiente observación.

En la conversación me mostraron el material que tenían. Este es un texto elaborado por ex alumnos de la universidad pertenecientes a la carrera de geología. **Ellos habían gestionado a través de la federación de estudiantes** la fotocopia del material de trabajo. Se basaron en textos ya conocidos como de Hamerlink y Alonqueo y asesorado por Norin. El costo del curso era de 12 mil pesos para alumnos y 15 mil pesos para

externos. 12/05/05 Lautaro

En el periodo en que realicé las observaciones de clases, la presencia de un representante de la Federación de Estudiantes quien participaba en las clases y prestaba apoyo en la gestión de actividades del taller, como fue la organización de viaje a Lumaco y el torneo de palin. De este modo, los estudiantes universitarios han sido un apoyo en la inserción de Norin en las aulas universitarias, el mismo lo reconoce.

...ellos aprendieron, y después compraron textos. Entonces ellos me hicieron **una sugerencia, porque ya habían ido a Temuco y trajeron algunos textos, visitaron algunas comunidades**. Estaban interesados en seguir adelante, pero yo tenía un acceso acá en la U <universidad>, entonces ellos trabajaron eso, hicieron los movimientos, hicieron todo lo que había que hacer y así ellos se consiguieron espacio a través de la dirección extensión de la U. Pero ya como un trabajo de equipo digamos ya formal, con cartas que le envié a la dirección entonces, me recomendaron como profe y así he llegado a nuestra universidad en la cual estoy dando cursos de mapudungun actualmente. 19/05/05 Norin



Album

**Aprenda Mapuche**

Intérprete

**Gabino Curihuentro / Wenceslao Norin / Lemunantu**

Sello

Alerce

Pero no solo los estudiantes apoyan a Norin. En los inicios de la investigación tuve la información de varias personas que mencionaron a una docente de la universidad que trabajaba con Norin. Después de varios talleres la profesora a cargo del taller nos invitó a su casa donde logré recoger la siguiente observación en una charla con M. Sánchez.

Le explicó que sólo a partir de este año asiste sistemáticamente a Norin en la preparación de cada clase sobre las actividades, principalmente en la redacción de



ejercicios que presentará en la clase. Se reúnen alrededor de treinta minutos antes de iniciar cada clase. Le cuenta que originalmente había 15 personas inscritas, pero que por los problemas del paro universitario, no se han reunido todos y la asistencia es irregular.  
31/05/05 investigador

Existen los espacios formales dentro de la universidad para que este tipo de reproductor difunda la cultura y especialmente la lengua mapuche. Se espera que en el año 2006 continúe con los talleres de lengua. Pero se debe considerar que carece de material didáctico ya que sus clases son sólo expositivas. Aunque contó que había postulado a un proyecto FONDART para crear un cassette, pero que estuvo apoyo. En una conversación informal con la Directora Regional del FONDART, señaló que el año 2004 y 2005, hubo poca participación a nivel regional de organizaciones indígenas, pero si de no indígenas que elaboraron un texto del tema. Esto me deja una duda. ¿Por qué se apoyaron proyectos en esta temática indígena elaborados por no indígenas?

### **5.5 El ámbito de la lengua como símbolo cultural**

La lengua no puede ir distanciada de la cultura y la cosmovisión del hablante. Del mismo modo, quien adquiere la lengua, en este caso, los estudiantes o interesados en aprender, tienden a asumir el uso o forma en que el hablante-docente la entrega; vale decir, que los elementos complementarios, así como la actitud que el hablante-docente tenga en torno a la lengua podrían influir en la adquisición de la misma.

Los estudiantes que van desde los 5 años a la mayoría de edad no han tendido contacto con la lengua : “me interesa aprender otra lengua para enseñarles a mis alumnos” (Pola 18/05/05), “es una inquietud personal” (Francesca 18/05/05), “estoy realizando el magíster de lingüística en la facultad y dentro de las menciones está etnolingüística, por eso me interesa aprender” (Luís 18/05/05). Esto lo hace bajo sus propios conocimientos reelaborados y los adquiridos distinguiendo que los propios hace relación a lo que él percibe de la lengua y la cultura; por ejemplo, la entonación, los ritmos, la variedad dialectal y las significaciones o como él dice:

Por lo tanto, lo que yo enseño, lo enseño ocupando lo que adquirí del conocimiento <transcurso> de mi vida, de como voy transitando por esta tierra. Esto ocupo, todo lo que **aprendí en la forma castellánica** de mi educación. **La ocupo para utilizarla en los lenguajes mapuches.** 16/05/05 Lautaro

Agregando en otra entrevista:

**<Lo> que yo entiendo para que la gente pueda entender, el televidente. Porque, si yo le hablo de la parte lingüística sería muy complicado, al televidente le haría un**

remolino en su memoria para entender la cultura mapuche. Y de la forma que yo convino las cosas, creo que es la forma más adecuada para educar a los televidentes.  
16/09/05Lautaro

También esto se refleja en la escritura que utiliza. Esto se puede ver en la siguiente observación realizada en el set de televisión del canal de la Universidad de Concepción el día lunes 30 de mayo cuando muestra un listado de palabras en pantalla, que están escritas con grafemario unificado. Lautaro dirige la lectura mientras que los demás contestan:

La: **Ruka**, que significa

Todos: Contestan: **-casa**

So: **ko**

Todos: agua

So: **pilun**

Da: **oreja**

So: **ñe**

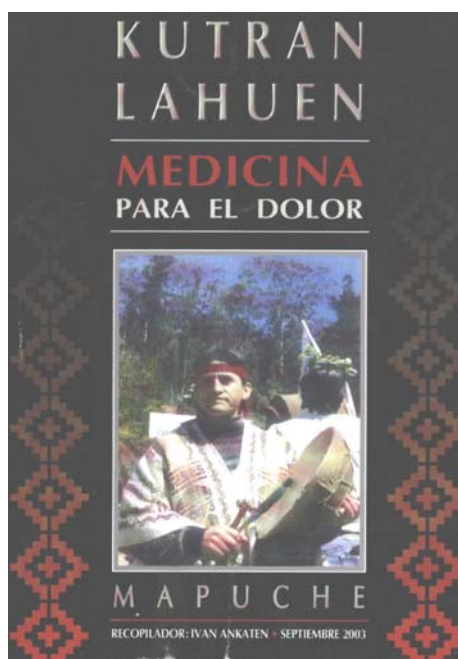
D: **-rie.-**

So: **yu, Namün.** 30/05/05 Lautaro

Esto también fue observado en septiembre en la exposición que les hizo a los estudiantes del taller de literatura del liceo municipal de Chiguayante.

**Entonces el kimeltun**, la sabiduría mapuche. Ad dice la tradición, la tradición de jugar a la chueca, de que ir a la machi para sanarse porque la machi tiene las hierbas. El **kudao**, el trabajo conciente del mapuche... Lautaro 29/09/05

En esta exposición, utilizó imágenes donde la escritura estaba asociada a los grafemas del castellano. En la palabra “kudao” por ejemplo, vemos que la última vocal cerrada, “o”, reemplazó a la “w” semiabierta que habitualmente es utilizada por quienes son hablantes y escriben en mapudungun. Como dice: “Fui rompiendo un esquema en la escritura porque escribo sencillo, comprensible para toda la gente, yo escribo lo que siento. Mis sentimientos están plasmados en mis libros, en mis textos” (16/05/05 Lautaro)



TEXTO ESCRITO POR LAUTARO

#### 5.5.1 Por medio del juego se pueden recordar palabras.

En las observaciones realizadas en mayo y septiembre Norin realizó un juego con un pequeño conejo de plástico y una muñeca para recordar las partes del cuerpo. El juego consistía en nombrar las partes del cuerpo por los alumnos lanzando el juguete al azar, y quien lo tomaba debía nombrar las partes en mapudungun, como se observa en el siguiente extracto:

Terminado estos ejercicios, Norin saca un pequeño muñequito de su bolso, es un conejo y nos dice que vamos a jugar.

Norin: tufa ta kiñe mara, esto es una liebre.-

Y vuelve a repetir. El juego trata de hacer que salte el conejo lanzándolo a algunos de los presentes y nombre en lengua las partes que identifiquen del conejo. Se lo lanza a la chica de adelante (...) pero demora en contestar, le dice que debe hacerlo rápido, entonces, se lo pasa a su compañero de al lado. Este trata de decir lo que conoce y sabe para decir oreja.

Luís: tufa ta kiñe pilun, tufa ta kiñe wün. Tufa ta kiñe mara epu nge... 24/05/05 Norin

En la primera ocasión del juego, se usaron pocas palabras, pero en las nuevas versiones se incorporaban más términos en mapudungun. Este juego tiene dos objetivos de parte de don Norin, el primero es reconocer palabras que están en la memoria a través de la asociación con un objeto; y en segundo lugar, esta actividad

saca de la habitual clase expositiva y permite una interacción entre todo el grupo.

La canción o ñlkantun en che dungun es otra forma de simbolizar la lengua. Por ejemplo en la observación que realicé en Lautaro en canal, cantó la siguiente canción:

Tolten ta ñi mapu mew  
Fori tañi langmentu mew  
Mi key tañi kuchalcha  
Mal tañi domo.  
Naweza winka weñefe  
Wañema ñi mapu  
Mi ruka tañi mülel  
Ahí extranjero malvado  
Me ha robado mis tierras  
Mi casa y mi corral

Fewla nielan mapu  
Fewla nielan cachilla  
Nien mew niela kofke  
Ahora no tengo tierra  
Ahora no tengo trigo  
Por eso no tengo pan  
Chum mapuche may  
Chum mapunche may  
Que podría hacer  
Que podría hacer. 12/05/05 Lautaro

Pero por el tiempo limitado que tiene en televisión, se puede concluir que el canto, si no es repetido en varias sesiones, no logra tener un efecto en los oyentes. Esto, porque el conductor repitió la canción en castellano y no en chedungun, como vemos en esta observación.

Daniel había tomado el kultrun y comienza a cantar una canción mapuche, en castellano y baila mientras el video se pasa. Luego le pregunta a Lautaro cómo se llama el instrumento y lo toca y canta.

**Viva el pueblo indómito**

**Viva el pueblo mapuche**

**Viva Lautaro** -. <Cambie el nombre real> 30/05/05 Lautaro

Y en las observaciones de aula en el colegio Sagrado Corazón y en el Liceo Municipal de Chiguayante, logré escuchar la siguiente canción que cantó varias veces en el canal de tv.

Pikunche,  
Williche,  
Pehuenche,  
Lafkenche  
Kom pu peñi, mapu mew  
Muley ta ñi pu peñi  
Kom ta ñi mapu mew  
Muley ta mi pu laminen  
Mungen paley los mapuche  
Mungen paley Arauco,

Rümel, mungen paley lov chiliche,  
Pikunche,  
Williche,  
Pehuenche,  
Lafkenche.  
Por toda la tierra están mis hermanos  
Por la tierra están mis hermanas  
Viva el pueblo mapuche  
Viva Arauco indómito  
Viva el pueblo chileno.  
Lautaro29/09/05

Este tipo de canción donde el castellano está presente tiende a ser memorizado con mayor facilidad. En las aulas pidió a los alumnos que repitieran esta canción, a lo cual los alumnos accedieron. La melodía y parte de la letra fue repetida por algunos alumnos a quienes escuché cuando ya había terminado la sesión.

El canto sigue siendo atractivo para la televisión porque logra una conexión directa con el televidente aunque éste no entienda la letra de la canción. Además, dentro del espacio, la dinámica que se ha establecido le permite a nuestro investigado ser didáctico en lo que pretende expresar. Esto lo puedo relacionar con su idea de hacer comprensible la lengua mapuche para el oyente o como Lautaro dice, “todo lo que aprendí en la forma castellánica de mi educación, la ocupo para utilizarla en los lenguajes mapuches”.

Mientras que Norin también recurre a la canción, pero para hacerla comprensible y más asimilable, escribe la letra en el pizarrón. Además, utiliza instrumentos a los cuales identifica y da significación y traducción de las palabras de la canción, como en este ejemplo:

Trafuya pewman  
Kachilla pewman  
Müna küme pewman  
*Trafuya pewman*  
Alfida pewman  
Müna küme pewman.  
Trafuya pewman  
Koskilla pewman  
Müne küme pewman  
Trafuya pewman  
Trayenko pewman  
Müna küme pewman. 31/05/05 Norin



EXPLICACIÓN DE LOS SONIDOS DEL MAPUDUNGUN

Los ejemplos nos muestran que la lengua se mantiene como símbolo de la visibilización de la cultura en los espacios que se abren para su difusión. La lengua es la herramienta esencial para la reproducción cultural aunque sea en un contexto no apto para ella, pero que puede hacer pequeñas transformaciones en la valoración de la lengua para quienes van adquiriendo un poquito de ésta.

## **Conclusión**

Los espacios para esta difusión para la lengua y las ceremonias mapuches son físicos y también simbólicos. La reproducción cultural nos pone en el dilema de hacer la relación con los postulados teóricos frente a qué es la cultura, porque hoy vemos en este estudio, que personas que se adscriben a un grupo minoritario como es el mapuche en Chile, trabajan precisamente en difundir su cultura en el espacio urbano. Como hemos logrado conocer, las actuales condiciones de migración y asentamientos de poblaciones indígenas en centros urbanos llevan a un número de mapuches urbanos a revivir lo que han aprendido de su propia cultura.

De este modo, vemos que existe una visibilización conciente de estos agentes respecto a la producción y reconstrucción de su cultura. Claro está que existen diferencias sustanciales entre ambos y se expresan en las formas en que desarrollan esa visibilidad cultural mapuche. Así percibimos que la exposición artificial, si utilizamos el significado de la real academia para definir la visibilidad, constituye un rico elemento de creación imaginaria de la cultura, ya que nos muestra el dinamismo que pueden lograr acciones concretas en contextos amplios.

En esta investigación, hemos visto que en la ciudad se requiere abrir la posibilidad a la entrega de los conocimientos indígenas. Esto está favorecido, por ejemplo, por la reforma educativa que toma en cuenta la realidad local de los estudiantes y las escuelas. Por otro lado, los docentes requieren apoyo en este mismo sentido, debido a las carencias de los conocimientos y saberes indígenas. Además, se observó en la academia una demanda constante en poseer agentes hablantes de lenguas indígenas para fortalecer sus propios objetivos. Esto, además, ha favorecido a los propios alumnos que ven en esta enseñanza una forma de acercarse a sus raíces o bien, para los no indígena, un recurso valioso para sus intereses personales.

Sin embargo queda observar y mantener un seguimiento a los espacios televisivos donde la cultura mapuche puede ser sólo un adorno, sin desconocer los aportes positivos al reencuentro social. Pero vemos que en el caso particular

observado, se presenta una demanda superficial relacionada a la oferta y demanda que la empresa televisiva tenga en cierto ciclo temporal. La condición en que se da esta visibilización pactada de este agente en la televisión local podría ser entendida, según la mirada de Bourdieu (2002:89), como un acuerdo tácito de la Mediateles televisiva cuando dice:

“Las afinidades entre una parte de los participantes: los “mediáticos” vienen del mismo mundo. Son como parientes que ofrecen garantías: no sólo se sabe que encajan bien...sino que siempre se tiene la certeza de que no habrán sorpresas...”.

Tal vez la personalidad y esta discriminación positiva que se le da permite este tipo de exposición de lo mapuche. La enseñanza de la lengua como un espacio simbólico constituye un valioso elemento para socializar y expresar la identidad en la ciudad. Las demandas de sistema educativo formal y del académico nos muestran que existe una apertura y necesidad de las instituciones por adquirir elementos básicos del mapudungun. La factibilidad para que se produzcan estos eventos se presenta por la disposición que tienen estos dos agentes, es decir, se encuentran visibles y dispuestos para mostrar su etnicidad. Finalmente cada uno utilizará las herramientas que tiene a su disposición.

## **CAPITULO V**

### **CONCLUSIONES**

Para reflexionar sobre los dos actores culturales mapuches dentro de la ciudad se requirió un trabajo de investigación in situ, ya que se desconocía la real dimensión de sus acciones. Se puede concluir que su presencia en distintos espacios por ellos mismos han abierto, está contribuyendo a la difusión cultural mapuche. Al respecto, las conclusiones se presentan a continuación se desprenden de las unidades de temáticas: 1) La migración como proceso: La búsqueda de trabajo y la persecución política, 2) La conformación de la Identidad mapuche y percepciones de si mismo, 3) Las manifestaciones culturales mapuches en la ciudad y su validación por el mundo no indígena, 4) Ámbitos de acción de los agentes culturales mapuche.

El estudio de caso consideró los fenómenos particulares de nuestras personas estudiadas y a los que la investigación convirtió en actores conscientes, por medio de la reconstrucción de sus historias de vida. Sus acciones específicas, en torno a socializar su ser mapuche y recrear su cultura en la ciudad nos permitió elaborar a las siguientes conclusiones respecto a la visibilización de los reproductores culturales mapuches en la provincia de Concepción.

#### **1 Mirada interior mapuche**

En ambos casos, la construcción de identidad de cada individuo es un proceso (interno y externo) que se va construyendo en el tiempo y en relación con de las experiencias de vida en torno a los “otros” que podrían ser su referente significativo. Primero, se conjugan los componentes significativos del mundo único del individuo (Díaz 2005:22); es decir, la familia, sus relaciones afectivas, su individualidad, su “yo”, etc. que se conectan con su experiencia de vida social, de comunicación con los otros que le sirven de referente para mirarse a sí mismos. En otras palabras, existen dos planos para el reconocimiento de la identidad según Taylor (1993:57,58) quien señala que:

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida en una u otra forma. En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con otras significaciones. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que surgió en torno a este ideal.

Nuestros entrevistados han logrado mantener o desarrollar su identidad mapuche a



partir de las condiciones en que se ha desenvuelto en su comunidad de origen y las nuevas existentes en la ciudad. Esto les permitió el reconocimiento con otros semejantes a él, los “chilenos” y mapuches de la ciudad o del área rural, lo que les dio la posibilidad de existir como sujetos (Wieviorka 2003: 151), es decir trazar su propia existencia. Como señala Grompone (en Vich 2004: 188):

Otras maneras de pensar o imaginar las identidades parten de la noción de oportunidades para construir biografías personales relativamente ordenadas, constituidas por acciones que se orientan a tener un dominio y eficacia sobre la realidad vinculadas a otras que aspiran a una comunicación más amplia en la que predomine la argumentación y los acuerdos.

La conformación y reelaboración de la identidad mapuche es una lucha política individual y colectiva que se enfrenta cada día. Como lucha política, la persona asumida como sujeto consciente de su ser social se fortalece con su condición diferencial frente a la sociedad dominante. En este sentido, hemos constatado que ambos investigados, independientemente del periodo de desarrollo de la identidad individual y colectiva, reproducen su identidad étnica por medio de la enseñanza de la lengua o la reproducción de ritos y elementos culturales mapuches. De acuerdo a Grompone (en Vich 2004: 89)

El rescate de la tradición puede llevar a idealizar el pasado o pensar en explotaciones o agravios seculares que, en su énfasis, desestiman las perspectivas abiertas al cambio político y cultural. También pueden adoptar una dirección emancipadora si se tiene la sensibilidad y la capacidad de entender el alcance de las transgresiones y adaptaciones que las mayorías fueron capaces de realizar para ser protagonistas y no sujetos pasivos una historia escrita por otros.

Interpretando este argumento podríamos considerar que estos dos agentes se han convertido en “intelectuales orgánicos” (Gramsci 1931). El liderazgo se da conforme a su reconocimiento como mapuches, lo que se convierte en un referente emancipador. Esto quiere decir, que cuando el sujeto es consciente de su ser como actor dentro de su propia cultura, puede influir sobre otros al punto de hacer visible el llamado “ser” indígena. Creemos, por otra parte, que el liderazgo que han adquirido ambos sujetos es parte de un nuevo escenario social en medio de los conflictos más conocidos por la opinión pública relacionados con los mapuches.

En otras palabras, podemos observar un creciente desarrollo de intelectuales o líderes orgánicos mapuches de base que contribuyen a generar cambios favorables hacia las sociedades indígenas. Esto va más allá de los ámbitos políticos emergentes, ya que constituyen una herramienta creativa de la propia cultura para la adaptación y la sobrevivencia como grupo diferenciado. Es decir, emergen desde la base social

urbana para el rescate de la cultura mapuche en diversos ámbitos e, intrínsecamente, en lo político reivindicativo. O como señala Gardner (1998:51 y 52):

Muchas organizaciones de nuestra sociedad contemporánea tienen el potencial para reconocer a individuos que en última instancia pueden aportar liderazgos, bien del tipo indirecto, que opera principalmente dentro de un campo (como una ciencia, arte u oficio particulares), bien de la forma directa, que tiene el potencial para superar las diferentes bases de destreza y conocimiento (como el liderazgo de una entidad política)

En el caso investigado, se da un liderazgo orgánico de base, pero, de igual modo, son un referente de opinión en el ámbito político. Al respecto Vich y Zavala (:99) señalan que:

Aunque los intelectuales pueden o no estar vinculados con los movimientos sociales, son siempre productores de discursos que establecen ciertas agendas políticas y asumen como función la posibilidad de repensar problemáticas referidas a la identidad, el poder y las relaciones sociales. Un intelectual es un sujeto que produce conocimiento, enuncia una narrativa sobre la cultura y acompaña, públicamente, la construcción de la memoria colectiva.

Estos Intelectuales orgánicos están presentes también en los espacios culturales como hemos vistos. Y además son modelos políticos de referencia para otros mapuches, como por ejemplo, cuando Lautaro recibió la invitación de Aukan Huilcaman para hacer su presentación en Concepción como precandidato presidencial.

## **2 La migración pero no olvido**

Una segunda conclusión es que la migración está vinculada con la reétnificación mapuche urbana. Podemos señalar que la construcción identitaria que se da dentro de la urbe y que estos dos agentes culturales exponen se puede explicar a través de la “otredad” con la vida urbana y la sociedad chilena que ellos viven. Desde mi percepción, la migración para ambos fue una situación forzada en el marco de los cambios sociales, económicos y políticos que ha vivido Chile en las últimas décadas.

Esta última propuesta descriptiva del migrante “reconstructor de identidad” puede definir la migración para el caso de Norin. Las características que presenta Molledo se enmarcan en los relatos de este agente, y son similares o cercanas a los relatos de su historia de vida como al accionar en la ciudad como difusor de la cultura mapuche, es decir, como “reconstructor de identidad” ya que se presenta “una fuerte adhesión a la étnia en tanto grupo” y por lo consiguiente, transformarse en “un agente unificador y defensor de los valores de su tradición”

Sin embargo, Lautaro presenta otras características que se podrían incluir en una cuarta categoría. Esta describiría a las personas que dentro de este “despertar a la etnicidad” y carentes de referentes significativos primarios que les permitan hacer una relación más directa, buscan en otros iguales sus referentes, aunque ellos ya hayan hecho sus propias reinterpretaciones de la cultura a la cual se han adscrito libremente. Es por ello que vemos en la socialización de esta identidad reconstruida un aporte de elementos híbridos, es decir, una mezcla de elementos indígenas con otros pertenecientes a culturas, por ejemplo de Asia o popular chilena, lo que pueden generar cambios y deformaciones en los significados de los componentes culturales tradicionales. En otras palabras, se profundizan los cambios dentro de los grupos hacia la percepción de las significaciones y sentidos de las representaciones culturales, además que la validación social de éstas profundiza estos procesos<sup>77</sup>.

En estas condiciones podríamos pensar que el imaginario cultural de personas que se reencuentran con una etnicidad y, a la vez, intentan la recreación de lo que considera son elementos culturales de ella son parte de la imaginación creadora. O como dice Castoriadis<sup>78</sup> citado por Sánchez, (1999:53), “...Todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso o los objetos puede, en principio, ser reimaginado (representado de nuevo, *wiedervorgestellt*) por algún otro”. Entonces, ¿las transformaciones de la cultura mapuche en la ciudad corren a un ritmo más acelerado?

Talvez son las nuevas reinterpretaciones que hacen los mapuche que se reetnifican en las ciudades las que generan transformaciones o modificaciones de la cultura mapuche. En este ámbito, Carlos Lagorio en Marafioti (1996:151) señala que:

Los paradigmas culturales han cambiado, las metodologías también. Las fronteras están físicamente presentes, las personas de diferentes culturas pueden ocupar un mismo territorio... Contrariamente a lo que ha ocurrido durante siglos de dominación cultural, hoy las herramientas están a la mano y tienen que ver más con el cambio y la creación colectiva que con la visión de futuro, con el cambio en el espacio de la cultura, la identidad implica el reconocimiento de los saberes que están inmersos en las prácticas sociales y en las subjetividades de los actores involucrados. En un segundo momento: la

---

<sup>77</sup> Al respecto, desde mi visión y experiencia, considero que en la escuela, la academia y los medios de comunicación social, puede alterar las significaciones de simbologías culturales cuando se validan ciertas informaciones sin un previo filtraje y o análisis de lo que está exponiendo. Esto es un desafío para el investigador quien debe exponer sus estudios ante un público, que muchas veces no tiene conocimientos para un análisis y crítica favorable. Sin embargo, no se puede desconocer que en las actuales condiciones y la mediate de muchos eventos de los grupos conllevan a que las culturas se modifican más rápidamente.

<sup>78</sup> Castoriadis, C 1988, Los Dominios del Hombre. Las encrucijadas de laberinto. Barcelona: Gedisa

visión como realidad a transformar, como utopía, también está condicionada por las transformaciones culturales e institucionales.

Es por ello que esta interrogante queda abierta para una futura investigación. Son las subjetividades de estos agentes los que influyen en la interpretación de la cultura y en el cómo la viven, socializándolas con otras personas (mapuches o no mapuche) y dándoles su propio color, es decir, su propia creación.

### **3 La creación mapuche en el imaginario**

La tercera conclusión se desprende de los antecedentes presentados acerca de descripciones y de la difusión social que tienen las ceremonias mapuches. Se ha percibido que la relación con el origen individual de los sujetos ha sido influyente en la recreación o reinterpretación de las representaciones culturales propias. En ambos casos, las experiencias individuales de aprendizaje (Rogoff) de conocimientos tradicionales mapuche fueron adquiridas en distintas etapas de la vida de cada uno; por ello, la interpretación de la cultura con la que se identifica puede ser reinterpretada (Lautaro) o recreada (Norin), por ejemplo, en los ritos colectivos.

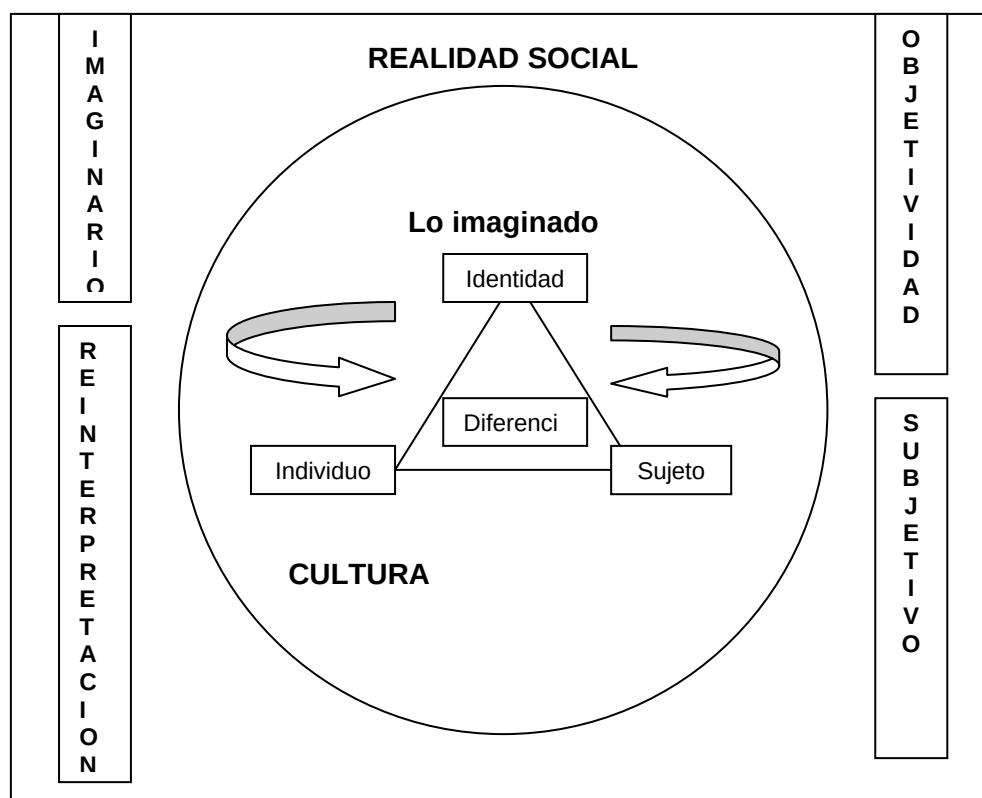
El sentido de recrear la cultura en la ciudad para estos sujetos varía en torno al propio conocimiento de su cultura. Por una parte, vemos que Norin recreó e interpretó las nociones y simbologías culturales mapuche en torno a su contexto territorial de origen y al trabajo de investigación que realizó en la provincia de Arauco. Sin embargo, en el caso de Lautaro, a medida que tuvo experiencias significativas que fortalecieron su “ser mapuche” con otros, logró incorporar nuevas nociones, generar nuevas reinterpretación y adaptar los elementos culturales tradicionales, ejemplificado en la celebración del *we tripantü* y sus significados. En el contexto urbano existe una tendencia a generar mayores modificaciones en los significados de las representaciones y simbologías culturales cuando se lleva a otro contexto. Al respecto, Gissi (2002:11) señala que:

...el grupo recrea a sí mismo en condiciones diversas que implican incorporar el cambio. Pero incluso el cambio se profundiza a partir de los parámetros fijados y reconocidos colectivamente. La identidad es concebida, entonces, como un sistema de redes de relaciones significativas que permite- a través de un juego de espejos- fijar lo propio y distinguir lo otro en un proceso siempre dinámico.

En esta recreación individual de la cultura juega un papel fundamental el conocimiento temprano de un origen étnico. Y desde el ámbito social, el imaginario que construye de la cultura, las reconstrucciones simbólicas o representaciones colectivas ponen los

parámetros que cada individuo internalizará para reinterpretar los significados.

Así la cultura o las culturas mantienen su dinamismo temporal y espacial. Y para ejemplificar teóricamente se expone el siguiente esquema.



ESQUEMA TEÓRICO: WIEVIORKA (2003), BONFIL BATALLA (1987) Y PROPIA INTERPRETACIÓN

#### 4 La valoración y validación del reproductor

La cuarta conclusión, es que la mirada de los otros es relevante para reconocer y validar a estos agentes. Como logramos percibir, esta mirada difiere de persona a persona, según el conocimiento y relación que tenga con la cultura mapuche. Con una aproximación a las opiniones de los docentes de aula, se obtuvo que frente al accionar de estos agentes, existe una apertura sin un filtro previo para asimilar los conocimientos que los agentes les entregan. Sin embargo, mostraron una necesidad de llevar al aula el saber mapuche por agentes mapuches. Así, la lengua y otros elementos culturales pasan a tener significados más coherentes al ser entregado por estos reproductores.

Por su parte, la mirada de la institución pública estatal es más subjetiva por las circunstancias políticas actuales. Para algunos, será interpretada como un fenómeno esperado y entendible para el Estado, mientras que para otros se detendrán a analizar lo que hacen y las repercusiones que esto podría tener sobre la sociedad. Surge de esta visión la pregunta: ¿estamos en momentos de institucionalizar la cultura mapuche y a los agentes reproductores en el ámbito urbano y rural?

No se puede desconocer que existe un empoderamiento social de las culturas indígenas en Chile, a nivel institucional y social. Sin embargo, reducir la validación de los agentes culturales y sus conocimientos a lo institucional limita las posibilidades que puedan tener otros entes sociales de poder demandar o influir en ello. Es por ello que los agentes culturales tienen su propia manera de interiorizar y vivir su cultura, como dicen Linton y Kardiner, (en Cucho 2002:49). Pero también el grupo es un factor de apoyo para revivir la cultura desde su propia mirada. Como señala Sánchez (1999: 215):

La emergencia de la sociedad como conciencia o racionalidad social, por tanto, supone simultáneamente, lo que Mead denomina el Otro generalizado entendida como la actitud de toda la comunidad, esa alteridad invisible desde la que tienen lugar los procesos de socialización, transmisión y reproducción del saber social. En este horizonte espiritual rige la identidad, la determinación, el logos en ámbitos como el lenguaje, con el que los individuos se comunican partiendo de significados-significantes comunes, estables y generales, o como el tiempo, con el que el individuo y la sociedad ordenan y organizan sus biografías, sus tiempos profanos y sagrados, etc.

Es por ello que en la validación de sus pares y de las organizaciones indígenas es importante “En la actualidad, los asesores culturales de comunidad establecen los vínculos en la entrega de los conocimientos indígenas en el aula. Desde sus propios conocimientos y experiencias entregan el saber indígena a los educandos como nos dice un asesor de la provincia de Arauco: “en la escuela estoy entregando toda mi sabiduría” (Ancapi y Quidel 2005:3). Esta sabiduría ha sido validada por la propia comunidad que lo ha elegido para entregar sus conocimientos apoyando al docente en la entrega de conocimientos pertinentes a su propio contexto”. En la situación de los reproductores culturales urbanos, la validación pasa por más entes sociales.

## **5 El racismo y discriminación latentes**

Una quinta conclusión de esta investigación es la existencia de conflictos identitarios en las sociedades multiculturales. Hemos visto que, sobre todo en los no mapuches, existe la tendencia a establecer un estereotipo hacia el “otro”. Esto es un tema polémico porque para la sociedad chilena el prejuicio hacia el mapuche o indígena es

más fuerte que las razones de fondo de las demandas indígenas, lo que lleva a la idea que el racismo es tan vigente como hace un siglo atrás, o como nos dice Wieviorka (2002:38):

El racismo surge entonces en el marco de tensiones interculturales o interétnicas, donde puede darse una dialéctica de las identidades: cualquier información identitaria o comunitaria por parte de un grupo, por minoritario que sea, amenaza con provocar, en efecto, la exacerbación identitaria de otros grupos, empezando por el grupo dominante o mayoritario... Tales procesos son propiciados por la fuerte visibilidad de los grupos y comunidades que participan de ellos.

Existe el miedo, odio, rechazo de la sociedad nacional a lo que considera una amenaza al statu quo, muchas veces exacerbado por los medios de comunicación<sup>79</sup>. Por ello concuerdo con la postura expuesta por Merino (2005) que sostiene la vigencia de una violencia institucionalizada e inconciente de la sociedad, especialmente hacia el mapuche, enmarcado en el racialismo principalmente. En el mismo orden, Wieviorka (2002: 59) señala que existe una violencia infrapolítica porque:

En este primer caso, la extensión y la gravedad de la violencia dependen de la actitud y de la capacidad de acción de los poderes públicos, pero también de una eventual legitimidad proveniente de la libre difusión de doctrinas racistas o de la existencia de partidos políticos que desarrollan más o menos explícitamente una ideología racista.

Y esto es lo que se ha difundido en diversas regiones como la presencia una organización neonazi que circula entre la octava y novena región y que manipula las demandas indígenas<sup>80</sup>. Por otra parte, el mismo Estado y la carga histórica republicana proyectada en el “ethos” imponen estas estereotipaciones hacia el indígena como dicen Calvo e Hinostroza<sup>81</sup>:

Así, la selección de rasgos y la reducción de una étnia a esos rasgos es manifestación simbólica de la reducción real de una complejidad, de la asimilación del mapuche a la sociedad chilena en cuanto individuo y, por ende, de la solución definitiva, asimilacionista, del conflicto mapuche. Esta es una consideración que apunta al inconsciente que opera tras de la constitución de un ethos nacional que a la vez constituye el fondo causal de las políticas gubernamentales frente al mundo mapuche y de la reproducción de dicho ethos en la socialización primaria y secundaria del chileno:

---

<sup>79</sup> Durante estas semanas (mayo 2006), la opinión pública, especialmente los medios de comunicación están difundiendo los eventos que se producen en la novena región con marchas, y huelgas en adhesión a los presos mapuches en huelga de hambre, quienes demanda la derogación de la ley antiterrorista aplicada a sus procesos. El diario el mercurio del día 11 de mayo pone en primera página la movilización policial y protección de predios pertenecientes a empresarios y cuyas tierras están en conflicto.

<sup>80</sup> Durante estas semanas (mayo 2006), la opinión pública, especialmente los medios de comunicación están difundiendo los eventos que se producen en la novena región con marchas, y huelgas en adhesión a los presos mapuches en huelga de hambre, quienes demanda la derogación de la ley antiterrorista aplicada a sus procesos. El diario el mercurio del día 11 de mayo pone en primera página la movilización policial y protección de predios pertenecientes a empresarios y cuyas tierras están en conflicto.

<sup>81</sup> Revisiones teóricas para el estudio de la estereotipación del mapuche en la formación de la identidad nacional chilena.

tanto, el contexto específico como las causas de la estereotipación aparecen como “no dichas”.

En síntesis, esto es lo que se ha concluido durante esta investigación. La situación de racismo discursivo no es enfrentada por la sociedad nacional, pero que los mapuches, otros indígenas y migrantes extranjeros que la vivimos en silencio. Nos parece importante señalar que las descripciones de eventos vividos durante este trabajo, reflejados en los resultados, llevan a reflexionar sobre la discriminación subyacente en el lenguaje de los no indígenas a través de un disfraz y maquillaje expresivos para no asumir esta discriminación racial que se siente en el aire. Al respecto Van Dijk (2003: 113):

Si la negación es una de las características de este racismo, esto también se mostrará en el discurso, por ejemplo, en negaciones explícitas, en mitigaciones, eufemismos, explicaciones alternativas sobre la desigualdad y otras formas de negación. Por otra parte, dicho análisis debería explicitar las creencias subyacentes que forman la base sociocognitiva del racismo latinoamericano, así como los criterios que emplean los integrantes de los grupos dominantes y de las instituciones, con el objeto de excluir, marginar o problematizar a los grupos dominados.

La prensa juega un rol fundamentación de estigmatización y discriminación en la sociedad chilena hacia los mapuches. Creemos que analizar los últimos eventos (o conflictos como lo llama la prensa y el Estado) que se viven en Chile, nos puede dar luces para tratar este tema desde la academia, ya que, como sabemos, el Estado no intervendrá y no será generador de cambios si está en juego el neoliberalismo y el desarrollo productivo del país. Es por esto que seguiremos escuchando de “la problemática mapuche” de parte del Estado y los medios de comunicación, porque para ellos, somos un problema; un problema que se visibiliza cada vez más.

## **6 La visibilidad del reproductor mapuche**

La sexta conclusión nace como una reflexión en el marco de la pregunta que encabezó este estudio, “¿De la invisibilización al reconocimiento?”. Hemos observado que la experiencia de visibilidad de estos dos agentes reproductores mapuches en la provincia de Concepción refleja una realidad de mayor apertura a la opinión pública. El empoderamiento de la etnicidad de ciertos individuos, descrita por Moltedo, hace que personas adscritas a la cultura mapuche busque mostrar su identidad en diversos espacios.

Los espacios son físicos y simbólicos, es decir, cada uno se hace visible a medida que va ganando espacios de interacción social. Por un lado, tenemos la experiencia de



Norin, quien, desde su residencia en una comunidad de Lumaco desarrolló una consciencia social de clase y de etnia que le ha permitido convertirse en un actor visible desde su propia cultura. Él ha construido su vida con relación a la reproducción cultural, de modo de entregar sus conocimientos adquiridos a lo largo de su vida a quien lo requiera. Es la mayor de sus fortalezas de sus fortalezas que, ha influido en la validación social es ser originario de comunidad y hablante de chedungun. Esto permite su validación como sabio mapuche o como *kimche* según quien lo observe.

Por otro lado, tenemos las acciones de Lautaro quien, en su particularidad intenta visibilizarse como mapuche, aunque se haya producido una especie de etnogénesis que, según Bengoa y Foerster, que concuerda con la emergencia indígena de inicios de los años 90'. Para ambas experiencias, la visibilización es una acción consciente que busca causar un efecto sobre el espectador<sup>82</sup>, se constituye a partir de hacer visible artificialmente lo que no se puede verse a simple vista, en otras palabras, hacer presente elementos culturales y la identidad de personas pertenecientes a una cultura negada y rechazada.

## **7 El chedungun, un símbolo social**

La séptima conclusión presenta a la lengua indígena como símbolo y espacio representativo de una realidad social indígena nos lleva a reflexionar sobre el problema en que viven nuestros pueblos indígenas. La ley indígena reconoce el uso de la lengua en lo jurídico estableciendo en artículo 28 que:

- a) el uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español en las áreas de alta densidad indígenas,
- b) el establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educando acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorarlas positivamente...
- d) la promoción y el establecimiento de cátedras de historia, cultura e idiomas indígenas en la enseñanza superior.

Este ordenamiento no se desarrolla en la práctica. Sin embargo, el la lengua adquiere carácter de símbolo representativo de la cultura mapuche en la praxis de nuestros

---

<sup>82</sup> En los veranos, especialmente cerca de navidad, Norin ha hecho presentaciones en el paseo peatonal de Concepción con niños miembros de la agrupación que dirige. Efectivamente esto causa un efecto en el peatón que por curiosidad o por otras razones de detiene a observar el acto y le entrega monedas al final del evento.

investigados, constituyéndose en un marcador cultural colectivo. Como señala Cooper (1997:131):

La función primordial de un sistema lingüístico como medio ordinario de comunicación entre miembros de un mismo grupo cultural o étnico, como una tribu, un grupo establecido de inmigrantes extranjeros, etc. La relación entre el comportamiento lingüístico y la identidad de grupo puede ser tan estrecha, que, a veces, un sistema lingüístico de función puede servir de criterio oficioso para determinar la pertenencia al grupo.

En la ciudad, entonces, la lengua tiene un valor simbólico porque es una forma de representar la etnicidad y la diferenciación con los otros. Pero cabe señalar que, en otras circunstancias, los hablantes nativos de mapudungun establecen diálogos entre ellos (visto en situaciones no formales; por ejemplo, cuando la identidad mapuche se hace explícita entre las personas se realizan conversaciones en lengua en reuniones o encuentros familiares), por ello, la lengua indígena en la ciudad conserva un potencial comunicado que aún no ha sido, estudiado y trabajado por las instituciones correspondientes.

Sin duda, en esto vemos como la lengua hegemónica es resistida en un ideologismo subyacente como señala Ricento (2000:2): "Where languages are imposed, communities resist and appropriate them by developing oppositional discourses and ideologies of their own."

Esto se puede sumar a una nueva propuesta de las bases comunitarias por una mayor valorización de las lenguas; porque según Appel y Muysken (1996:93) "el reconocimiento de la lengua (y la cultura) de los grupos minoritarios mejorará las relaciones sociales y culturales entre estos grupos y el resto de la sociedad". Por esto es imprescindible establecer mecanismos de cohesión social que permita superar los conflictos interculturales, y como agregan más adelante: "El reforzamiento de la identidad cultural de los grupos minoritarios, a través de la enseñanza de la lengua minoritaria, ayudará a reducir la probabilidad de polarización y de fricción sociopolítica".

Tale vez ese mismo factor juegue un rol importante al proyectar las demandas por aprender el mapudungun en la ciudad. Si consideramos, por ejemplo, la creación de la carrera de Antropología en contexto mapuche, y los cursos de lengua y cultura de la Facultad de Medicina, en la Universidad de Concepción, podemos señalar que esta demanda será creciente, de modo que estos agentes y otros por descubrir podrán aportar mucho a la comunidad regional. Por ellos es importante establecer políticas de

desarrollo de lenguas indígenas en las áreas urbanas para que se cumpla con una de las demandas de los pueblos indígenas.

En síntesis, los reproductores culturales visibilizan su identidad a través de sus acciones de lo que ellos conciben como cultura, sean estas: discurso, creación, renovación, reconstrucción, metamorfoseo, modificación, síntesis e incluso falseamiento. Eso porque según Sánchez (1999:113): “El acto creativo entendido como acontecimiento histórico de ruptura, estallido y emergencia de los nuevos arquetipos”, que estos reproductores realizan. Y como Cuhe (2002:116) dice, “Querer considerar a la identidad como monolítica impide comprender los fenómenos de identidad mixta, frecuentes en toda sociedad”. Por ello, es necesario considerar las dimensiones amplias de las culturas de un estado o nación, estableciendo mecanismo que ayuden a eliminar la discriminación, el rescate de la lengua y la diversidad cultural. Lo que queremos es en última instancia es lo que nos dice la letra de la canción del grupo mexicano Mana: “respeto al indio y a su dignidad”.

## **CAPITULO VI**

### **PROPUESTA**

#### **Apoyo a agentes culturales urbanos en el desarrollo de la enseñanza de la lengua y cultura mapuche en la provincia de Concepción**

De acuerdo a los resultados de este estudio y a las necesidades observadas tanto de estos agentes como de los asesores culturales de comunidad, vemos que es prioritario desarrollar estrategias de apoyo a la labor que realizan. Esto se hará a través de la gestión y organización de redes cooperativas de apoyo para la elaboración de material didáctico de enseñanza de lengua y cultura mapuche en la variedad dialectal nagche y lavkenche. Esta propuesta es solo un esbozo que necesariamente debe ser consensuada con los participantes de esta investigación para ser validada.

#### **Antecedentes**

El apoyo institucional a este tipo de agentes educativos indígenas en el área rural y urbana que consideramos de vital importancia trabajar con ellos y con redes de apoyo más activos dentro de la ciudad para la difusión de la cultura mapuche, pero sin la mediación estatal ya que limita las áreas de influencia. Además, por que hemos percibido la tendencia a la institucionalización de la cultura con fines políticos de gobierno que hace perder credibilidad a los mismos y son cuestionados por los mismos indígenas.

Por estas razones, creemos que la autogestión y la reorganización en la ciudad abren las puertas a un compromiso de muchos mapuches que buscan vías de encaminar esta reetnificación. La experiencia nos lleva a concluir que las redes sociales son la fuerza para encaminar estrategias de difusión cultural. Esto explica, que desde octubre del 2005, alumnos de la universidad de Concepción se motivaron para crear un centro cultural mapuche con apoyo de estos dos reproductores, además, diversas actividades que Lautaro viene realizando.

Por otra parte, en las observaciones realizadas a ambos agentes, se vio que carecen de material de apoyo que les permitiera una mejor entrega de los conocimientos como textos y materiales audiovisuales. Otra dificultad encontrada es la carencia de metodologías y planificación de enseñanza de la lengua por lo que es necesario realizar talleres en este ámbito. Este trabajo está pensado desde los resultados del

estudio diagnóstico realizado a agentes culturales de comunidad del Programa Orígenes-MINEDUC que presentó la misma problemática, a pesar de que ellos tienen capacitaciones y apoyo institucional. Por lo demás, es necesario crear materiales contextualizados a las áreas urbanas con las particularidades regionales. Esto fortalecerá intrínsecamente la identidad regional a la que apuesta la administración regional del Estado (punto de vista que me presentaron en conversaciones informales varios representantes del gobierno regional). El beneficio estará ampliado a toda la comunidad penquista, además de orientar el trabajo de socialización pública de los reproductores culturales mapuches.

Sin embargo, es importante considerar las actuales condiciones sociales, de alta conflictividad que estamos viviendo los mapuches en estos días. Debemos tener presente que no se puede cambiar la mentalidad enraizada en siglo de rechazo al “otro”, a los indígenas, por ello es urgente apoyar todas las acciones que demuestren que los mapuches no solo representan conflicto sino un aporte social y educativo de gran trascendencia para el país.

Para una verdadera interculturalidad o intraculturalidad en una nación se debe respetar las diferencias culturales y lingüísticas, ya que enriquecen a la misma nación.

## **Problema**

En la provincia de Concepción, existe una demanda creciente por conocer la cultura mapuche y la lengua de parte de centros educativos, organizaciones sociales y la academia (extensión universitaria) y de la población mapuche urbana. Sin embargo, no existen las condiciones óptimas para que los agentes culturales puedan trabajar con mejores resultados.

Los materiales mapuches existentes están descontextualizados siendo pocos para la demanda actual, la cual seguirá creciendo gracias a los cambios derivados de la reforma educativa. Además, hay que agregar que en la región se abrieron espacios científicos y académicos para el estudio de la cultura mapuche y sus miembros<sup>83</sup>, siendo necesario dar una orientación propiciada por estos agentes y desde la academia sistemáticamente (situación que hasta hoy no se cumple).

---

<sup>83</sup> Creación de la carrera de Antropología en contexto mapuche en la Universidad de Concepción.

También, hemos observado la importancia de influir positivamente en las organizaciones mapuches existente en la ciudad para que sirvan de redes de apoyo a estos agentes. Lo que no es muy constante en la actualidad. Además, esto permitiría atraer a nuevos mapuche para que tengan espacios para vivir su etnicidad sin temores.

La ley 19.253 tiene un respaldo jurídico para las áreas urbanas en general. Los recursos que se entrega son marginales a nivel nacional exceptuando las ciudades de Santiago, Valparaíso y Temuco. Esto nos lleva a insistir, a nivel local, un aumento del apoyo a las organizaciones indígenas y los agentes reproductores, principalmente entre las instancias existentes como son los concursos públicos, por ejemplo.

## **Objetivos**

### **➤ Objetivo general**

Elaborar un plan operativo con los dos agentes en temas de: líneas de trabajo, niveles escolares a atender, actividades de difusión cultural, espacios de difusión, elaboración de material didáctico, etc.

### **➤ Objetivos específicos**

1. Realizar tres talleres de apoyo a los reproductores en metodologías de enseñanza de cultura, historia y lengua para nivel básico, medio escolar; talleres de cultura y lengua en educación comunitaria urbana en las asociaciones existentes.
2. Diseñar una guía didáctica para primer y una para segundo ciclo escolar con Lautaro para enseñanza de lengua y cultura mapuche.
3. Gestionar con las instituciones públicas y privadas recursos para las iniciativas de los reproductores culturales con la reorganizar redes de apoyo con comunidades rurales y asociaciones urbanas principalmente de la provincia de Arauco y Bio Bio.<sup>84</sup>

## **Beneficiarios**

---

<sup>84</sup> La labor que realicé en CONADI con las comunidades indígenas y el sector público de la región favorecen el establecimiento de redes de apoyo, gestión que se inició en el mes de julio con la organización de la asociación mapuche urbana "kuriñanco" de la cual soy parte del directorio.

La propuesta está orientada en apoyar a estos dos agentes sin excluir a cualquier otro que necesite apoyo y orientación. Pero además, esta propuesta tiene como beneficiarios directos a todas las personas que quieran interiorizarse de los conocimientos indígenas (estudiantes de todos los niveles, profesionales, sociedad civil, instituciones específicas, comunidades organizadas, comunitarias rurales y urbanas entre otras).

### Justificación

La propuesta se justifica en los resultados y reflexiones del estudio que señalan la importancia que tienen los reproductores culturales mapuches urbanos en visibilizar “lo indígena” positivamente. Para ejemplificar esta situación se expone el siguiente cuadro:

| <b>Diagnóstico de la situación actual</b> |                                                                                                                                                                                                            |
|-------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Área de influencia                        | Nivel institucional: escuelas, liceos y colegios de comunas de la provincia. Centros universitarios y académicos.<br>Nivel comunal y provincial que amplía el actual espacio geográfico de acción.         |
| Demanda actual                            | Existen más escuelas y colegios de los que en este estudio aparecen. El Departamento de Administración de Educación Municipal de Chiguayante apoya un posible proyecto en el Liceo municipal de la comuna. |
| Proyecciones de la demanda                | Existe un número no determinado aún, de instituciones y personas demandantes                                                                                                                               |
| Oferta actual                             | La expuesta en el estudio: dos reproductores en espacios de acción escolar (3), televisivo esporádicamente (1) y dos talleres anuales de enseñanza de lengua en espacio académico.                         |
| Indicadores                               | Numero de alumnos de primaria y secundaria (120 aprox.)<br>Asistentes al taller de mapudungun (12 personas aprox.)<br>Número de miembros se asociaciones indígenas de la provincia (100 aprox)             |
| Déficit                                   | Cobertura insuficiente, tiempo de exposición televisiva muy limitada, no participación de otros agentes, solo cobertura a los programas de gobierno                                                        |
| Beneficiarios                             | Mapuches y no mapuches de las provincias de Concepción, Bio Bio y Arauco.                                                                                                                                  |

Cabe destacar que a partir del mes de Junio, el gobierno de Chile estableció una nueva orientación a la política indígena. Esta orientación se deriva de los resultados oficiales del Programa Orígenes en las comunidades atendidas, los conflictos de derechos humanos (libertad algunos mapuche detenidos por infracción a la ley de seguridad del Estado) y el retiro de la agenda de la Concertación de la demanda de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. A partir del 24 de junio se estableció como una nueva prioridad el desarrollo de los indígenas urbanos con mayor

apoyo económico.

Dentro de este marco el sábado 8 de julio nace en Concepción la asociación mapuche urbana “Kuriñanco” presidida por Lautaro, cuyo objetivo principal es la organización del sector urbano indígena en la provincia.

### **Factibilidad**

Durante los tres trabajos de campo y mi experiencia laboral en el tema, se configuró un amplio campo de acción a nivel regional sobre temas de lengua y cultura mapuche. La factibilidad se da en la nueva orientación gubernamental de apoyo a organizaciones indígenas urbanas. Esto permite el surgimiento de nuevas asociaciones y reorganización de las existentes como lo expresado por ejemplo en el punto anterior.

Además, existen los recursos y la disposición de personas conocidas y anónimas para apoyar este tipo de actividades. Esto permitirá a la vez, mejorar la mirada hacia los indígenas en las ciudades y de la región del Bio Bio proyectando la diversidad cultural.

### **Recursos**

|                      |                                                                                                                                                                                |
|----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Recursos financieros | Autogestión de las organizaciones<br><br>Gestión con organismos financiadores (FONDART, FOSIS, SERNAM, GORE, ONGs, etc.)                                                       |
| Recursos humanos     | 2 Docentes de la Facultad de Lenguas de la Universidad de Concepción.<br><br>2 alumnos del Magíster de Lingüística de la Universidad de Concepción.<br><br>Especialista en EIB |
| Infraestructura      | Gestión para el acceso a establecimientos educativos, auditorios, centros sociales (junta de vecinos) entre otros.                                                             |



## Planificación general

| <b>OBJETIVOS</b>                                                                                                                            | <b>ACTIVIDADES</b>                                                                                                                                                                                                                                                                              | <b>PARTICIPANTES</b>                                                                                       | <b>RESPONSABLES</b>                              | <b>PERIODO</b>                                                            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| Realizar tres talleres de apoyo a los agentes en metodologías de enseñanza de cultura, historia y lengua para nivel básico y medio escolar; | <p>1 talleres informativo con los reproductores culturales de resultados de investigación</p> <p>2 talleres para la elaboración de plan de trabajo para segundo semestre de 2006 con ambos agentes.</p> <p>3 talleres sobre metodologías de enseñanza de lengua y cultura con ambos agentes</p> | <p>Especialista EIB</p> <p>Agentes culturales</p><br><br><p>Agentes culturales</p> <p>Especialista EIB</p> | <p>Profesional EIB</p> <p>Agentes culturales</p> | <p>Junio y julio 2006</p><br><br><br><br><p>Septiembre y octubre 2006</p> |
| Ejecutar talleres de cultura y lengua en educación comunitaria urbana en las asociaciones existentes.                                       | 3 talleres de cultura y lengua en educación comunitaria urbana en las asociaciones existentes                                                                                                                                                                                                   | <p>Especialista EIB</p> <p>Agentes culturales</p><br><p>Miembros de asociación indígena urbana</p>         | <p>Profesional EIB</p> <p>Agentes culturales</p> | <p>Octubre, noviembre</p> <p>2006</p>                                     |

|                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                                                          |                                                       |                                |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|--------------------------------|
| Diseñar una guía didáctica para primer ciclo escolar con Lautaro para enseñanza de lengua y cultura mapuche.                                                                                                                                          | Se propone elaborar una guía didáctica de enseñanza de lengua y cultura para primero, segundo básico, que contenga:<br><br>Saludos básicos, despedidas, nombre de objetos, animales y cosas.                                                                                                              |                                                          | Profesional EIB<br><br>Agentes culturales             | Octubre, noviembre<br><br>2006 |
| Gestionar con las instituciones públicas y privadas recursos para las iniciativas de los reproductores culturales con la reorganizar redes de apoyo con comunidades rurales y asociaciones urbanas principalmente de la provincia de Arauco y Bio Bio | Reunión con directores de colegio del centro de concepción para ver la factibilidad que se incluya estos agentes en las aulas.<br><br>Reunión con los alcaldes de Chiguayante y San Pedro de la Paz para buscar apoyo recursos que permitan la integración de ambos agentes en escuelas de estas comunas. | Alcaldes<br><br>Especialista EIB<br><br>mapuches urbanos | Profesional EIB<br><br>Dirigentes<br>mapuches urbanos | Octubre 2006                   |

## BIBLIOGRAFIA

Abarca, Geraldine

- 2005      **Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche en Santiago de Chile.** La Paz: Plural- PROEIB Andes.

Altamirano, Carlos

- 2002      **Términos críticos de sociología de la cultura.** Buenos Aires: Paidós.

Ancapi, Ana

- 2004      “Las fronteras de un líder indígena: reconstructor del conocimiento mapuche en la ciudad “. Trabajo de investigación. Cochabamba: PROIEB Andes.

Ancapi, Ana, Gloria Quidel

- 2005      Informe Diagnóstico “Situación actual de asesores culturales de comunidad en las regiones octava y novena”. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Ancaten, Iván

- 2003      **Kutran Lahuen. Medicina para el dolor.** Concepción, Chile: Gráfica Santa Berta.

Ander-Egg, Ezequiel

- 1999      **Diccionario de pedagogía.** Buenos Aires: Magisterio del Mar del Plata.

Anderson, Benedict

- 2000      **Comunidades imaginadas.** México DF: Fondo de Cultura Económica.

Appel, René y Pieter Muysken

1996            **Bilingüismo y contacto de lenguas.** Barcelona: Ariel.

Aravena, Andrea

(s/f)            “Mapuches en Santiago. Memorias de inmigrantes y residentes”.  
Documento de trabajo. (s/i)

1999            “Identidad Indígena en los medios urbanos”. **En Lógica mestiza  
América en América**, Guillaume Boccara y Silvia Galindo (Eds)  
Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la  
Frontera. 1-6.

2004            <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropología/congreso/s2102.html>

Aylwin, Mariana, Carlos Bascuñan y Sofía Correa

1994            **Chile en siglo XX.** Santiago: Planeta.

Baker, Colin

1993            **Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo.** Madrid:  
Cátedra.

Barragán, Rossana (Compiladora)

2001            **Formulación de proyectos de investigación.** La Paz: PIEB.

Barth, Frederik

1969            **Les groupes ethniques et leurs frontières.** París: PUF.

Bengoa, José

1998            **El poder y la subordinación. Historia social de la agricultura  
chilena.** Tomo 1. Santiago: Ediciones Sur.

1999            **Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el  
siglo XX.** Santiago: Planeta.

- 2000a      **La emergencia indígena en América Latina.** Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- 2000b      **Historia del Pueblo Mapuche siglo XIX y XX.** Santiago: Editorial LOM 6ª edición.
- Boas, Franz
- 1940      **Race, language and culture.** Nueva York: Macmillan.
- Bonfil, Guillermo
- 1987      “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos” **Papeles de la Casa Chata. Revista del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social** 2/3. 23-43.
- Bourdieu, Pierre y Jean- Claude Passeron
- 1998      **La reproducción cultural. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.** México DF: Fontamara.
- Bourdieu, Pierre
- 2002a      **Lección sobre la lección.** Barcelona: Anagrama.
- 2002b      **Pensamiento y acción.** Buenos Aires: Zorzal.
- Calvet, Luis-Jean
- 1981      **Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia.** Madrid: Jucar/ Sinderesis.
- Castells, Manuel
- 1999      **La era de la información. Volúmenes I, II y III.** Madrid: Alianza.
- Castre, Pierre
- 1978      **La sociedad contra el Estado.** Barcelona: Ediciones Monte

Ávila. Citarella, Luca (Compilador)

2000            **Medicinas y culturas en la Araucanía.** Santiago: Editorial Sudamericana.

Cohen, Louis y Lawrence Manion

1990            **Métodos de investigación educativa.** Madrid: La Muralla

Coronel-Molina, Serafin y Linda Grabner- Coronel (Eds)

2005            **Lenguas e identidades en los Andes.** Perspectivas ideológicas y culturales. Quito: Abya Yala.

Corder, Pit

1992            **Introducción a la lingüística aplicada.** México, D.F.: Editorial Limusa.

Cooper, Robert

1997            **La planificación lingüística y el cambio social.** Madrid: Cambridge University Press.

Chihuailaf, Elicura

1999            **Recado confidencial a los chilenos.** Santiago: LOM.

Chiodi, Francesco

1991            **La educación Indígena en América Latina.** Quito: Abya Yala. UNESCO-GTZ.

Cristal, David

2001            **La muerte de las lenguas.** Madrid: Cambridge University Press.

Cuche, Denys

- 2002      **La noción de cultura en las ciencias sociales.** Buenos Aires: Nueva Visión, Colección Claves.

Cuminao, Clorinda y Luís Moreno

- 1998      “El Gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad Mapuce”. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Curivil, Ramón

- 1994      “Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: Un estudio de caso”. Tesis Magíster en Ciencias Sociales, mención cultura y religión. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Clifford, James

- 1995      **Dilemas de la Cultura.** Barcelona: Gedisa.

Díaz, María

- 2005      “Relaciones interétnicas en el proceso educativo en escuelas urbanas de la comuna de Temuco IX región de la Araucanía. Propuesta pedagógica para el desarrollo de un currículo intercultural”. Tesis Magíster en Educación, mención Currículum y Comunidad Educativa. Santiago: Universidad de Chile.

Dussel, Enrique

- 1994      **1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”.** La Paz: Plural.

Escobar, Alberto

- 1977      **Lenguaje: lingüística y metodología.** Lima: INIDE.

Fishman, Joshua

1995                    **Sociología del lenguaje.** Madrid: Cátedra.

Foerster, Rolf y Sonia Montecino

1996                    **Organizaciones, líderes y contiendas mapuche (1900-1970)**

Centro de Estudios de la Mujer: Santiago.

Foerster, Rolf

1995                    **Introducción a la religiosidad Mapuche.** Santiago: Editorial Universitaria.

2001                    “Sociedad mapuche y sociedad chilena, la deuda histórica”.  
**Polis, Revista Académica Universidad Bolivariana.** Santiago:  
1/ 2. 1-8.

Foucault, Michel

1980                    **Microfísica del poder.** Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

García Canclini, Néstor

1995                    **Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.** México DF: Grijalbo.

Gardner, Howard

1998                    **Mentes líderes. Una autonomía del liderazgo.** Barcelona: Paidós.

Garton, Alison

1994                    **Interacción social y desarrollo del lenguaje y la cognición.** Barcelona/ Buenos Aires: Paidós.

Gissi, Nicolás

2002                    “Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía



política a la demanda por el reconocimiento”. **Revista Werken**  
N° 3 Santiago de Chile. 24-30.

Gómez, Alfredo.

2003 Estado-Nación Chileno versus el enemigo bárbaro. Antecedentes para la desmitificación historiográfica de la “frontera pacífica”. **Working Paper Serie 18**. Ñuke Mapuförlaget.

Gobierno de Chile

2003 **Ley Indígena N° 19.253**. Gobierno de Chile-

2004 **Informe final “Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato”**.  
[www.iei.cl/documento](http://www.iei.cl/documento)

Gramsci, Antonio

1998 **La Alternativa Pedagógica**. México .F.D: Fontamara.

1967 **La formación de intelectuales**. México: Grijalbo.

Gunderman, Hans, Jorge Vergara y Rolf Foerster

2005 “La adscripción étnica de los pueblos andinos de Chile analizada a través de las cifras censales de 1992 y 2002”. **Revista Andina Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas**. N° 41 Pág 9-48.

Grebe, Maria Ester

**1997** Procesos Migratorios, Identidad Étnica y Estrategias Adaptativas en las Culturas Indígenas en Chile. **Revista Electrónica ETHOS, N° 1, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales**.

**1998** **Culturas indígenas de Chile, un estudio preliminar**. Santiago: Pehuén.

Grimson, Alejandro (Compilador)

2003 **La cultura en las crisis latinoamericanas.** Buenos Aires:  
FLACSO

Halliday

1994 **El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado.** Bogota: Fondo de Cultura Económica.

ILPES.-CEPAL

1995 **Guía para la identificación y formulación de proyectos de educación.** Santiago: Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación y Social- ILPES. CEPAL,

Isla, Alejandro

1980 **Estado y Comunidad. Políticas de identidad. Debates.**  
<http://nuevomundo.reveus.org/document33.html>

Iutzi-Michell, Roy

2001 "Economía política y sociales de la lengua esquimal-aleutanas en Alaska". **Pueblos indígenas y educación** julio-diciembre 1999. Nr. 33/41.49-50.

Kardiner, Abram

1969 **L' Individu dans la société.** París: Gallimard.

Kottak, Conrad

1999 **Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana.** Madrid: Mc Graw Hill.

Lévi-Strauss

1950            **Introduction a l' oeuvre de Marcel Gauss.** París: PUF.

Linton, Ralph

1968            **De l' homme.** París: Minuit Editions.

Loncon, Elisa y Cristián Martínez

1999            **Diagnóstico sociocultural lingüístico de las escuelas del Alto Bio Bio. Proyecto Pewen Ad.** Temuco: CONADI-SIEDES.

1999            **Diagnóstico sociocultural lingüístico de dos escuelas de la provincia de Arauco, 1998-1999. Proyecto Adümaiñ kimün kimchengeal, experiencias educativas.** Temuco: CONADI-SIEDES.

López, Luís Enrique y Wolfgang Küper

2004            **La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas.** Cochabamba: PINSEIB-PROEIB ANDES.

Malinowski, Bronislaw

1968            **Une théorie scientifique de la culture.** París: Maspero.

Marafioti, Roberto (Editor)

1996            **Culturas nómades. Juventud, culturas masivas y educación.** Buenos Aires: Biblos.

Menard, André

2001            Manuel Aburto Panguilef, De la República Indígena al sionismo mapuche. Santiago, documento web (s/l).

Merino, Maria Eugenia

- 2005 "Prejuicio étnico en el habla cotidiana de los chilenos acerca de los mapuche en la ciudad de Temuco, Chile" en Serafín Coronel-Molina y Linda Grabner-Coronel (compiladores) **Lenguas e Identidades en los Andes. Perspectivas ideológicas y culturales**. Abya Yala: Quito. 193-209

Nuñez de Pineda, Francisco

- 1998 **Cautiverio Feliz. y razones individuales de las guerras dilatadas del Reino de Chile**. Colección Escritores Coloniales. Santiago: Editorial Universitaria.

Peyser, Alexia

- 2003 "Desarrollo, cultura e identidad. El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano". Tesis de doctorado, Lovaina: Universidad Católica de Lovaina.

Pinto, Jorge

- 2003 **La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión**. Santiago de Chile: Centro de Investigación Diego Barros Arana-Dibam. 2ª edición..

Ricento, Thomas

- 2000 Ideology, politics and language. en Tomás Ricento **.Ideology, Politics and Language Policies**. Philadelphia: Jhon Benjamins Publishing Company. 1-8.

Roggof, Barbara

- 1993 **Aprendices del pensamiento**. Barcelona: Paidós.

Rourais, Cecilia

- 2003 "Valores Básicos de la Sabiduría ancestral Mapuche para una

formación personal". En línea:  
[www.elistas.net/lista/chamanes/archivo/indice/1561/msg/1631](http://www.elistas.net/lista/chamanes/archivo/indice/1561/msg/1631)

Sánchez, Celso

1999 **Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura.** Madrid: Tecnos /Universidad Pública de Navarra.

Susz, Pedro

2005 **Diversidad asediada. Escritos sobre culturas y mundialización.** La Paz: Plural.

Sichra, Inge

2003 "Línea de investigación: Bilingüismo e interculturalidad en áreas urbanas". Mimeo Cochabamba: Proeib Andes- UMSS.

2004 "Identidad y lengua". En Mario Samaniego y Carmen Gloria Garbarini (comp) **Rostros y Fronteras de la Identidad.** Temuco: Universidad Católica de Temuco. 209-234.

Stake, Robert

1999 **Investigación con estudio de casos.** Madrid: Morata.

Taylor, Charles

1993 **El multiculturalismo y la política del reconocimiento.** México DF: Fondo de Cultura Económica.

Thayer, Eduardo

2002 "Migración Mapuche. Integración, Identidad y Diferencia". Tesis para optar al grado de sociólogo. Santiago: Universidad ARCIS.

Titone, Renzo

1976 **Psicolingüística aplicada.** Buenos Aires: Editorial Kapelusz.

Touraine, Alan y Farhad Khosrokhavar

2002            **A la búsqueda de sí mismo.** Buenos Aires: Paidós.

Theodosiadis, Francisco (Compilador)

1996            **Alteridad ¿La (des) construcción del otro?. Yo como objeto del sujeto que veo como objeto.** Bogotá: Magisterio.

UNESCO

1978            **Raza y Clase en la Sociedad Postcolonial. Un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México.** Madrid- París: UNESCO.

Universidad de Concepción-CONADI

2003            **Estudio Diagnóstico sociolingüístico en comunas de la provincia de Concepción.** Universidad de Concepción.

Van Dijk, Teun

2003            **Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina.** Barcelona: Gedisa.

Vara, José

2003            “El Movimiento mapuche urbano y las organizaciones en la ciudad de Santiago: su expresión, articulación y discurso” Tesis de licenciatura en Sociología. Santiago: Universidad de Chile:

2002            “Voz Indígena” **Revista de los Pueblos indígenas del Perú.**  
[www.aidesep.org.pe/voz%20indigena/septiembre2002](http://www.aidesep.org.pe/voz%20indigena/septiembre2002)

Vich, Victor y Virginia Zavala

2004            **Oralidad y Poder. Herramientas Metodológicas.** Bogota: Editorial Norma.

Vial, Samuel

2000            **Del súbdito al ciudadano.** Santiago: Centro de Estudios Bicentenario. [www.bicentenariochile.com](http://www.bicentenariochile.com)

Vitale, Luis

2002            “Medio Milenio de Discriminación al Pueblo mapuche”, la Mesa Redonda Etnias indígenas y diversidad cultural del Encuentro de Investigación 2000 de la Universidad de Chile”.  
[www.luisvitaleensayo/mazinge/sisbb.uchile.cl](http://www.luisvitaleensayo/mazinge/sisbb.uchile.cl)

Wieviorka, Michel

2002            **El racismo, una introducción.** La Paz: Plural.

2003            **La diferencia.** La Paz: Plural.

Zavala, José

1998            **Dynamiques inter-ethniques et stratégie de resistance, XVIII siècle.** París: L’ Harmattan.

Páginas Webs consultadas

[www.mapuche.cl](http://www.mapuche.cl)

[www.lofdigital.org.ar](http://www.lofdigital.org.ar)

Calvo, Gregorio y Marina Hinostroza

(s/f)            “Revisiones teóricas para el estudio de la esteriotipación del mapuche en la formación de la identidad nacional chilena”.  
[www2.udec.cl/~etellez.com](http://www2.udec.cl/~etellez.com)

Chihuailaf Arauco

(s/f)            Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende.  
[www.discurso.aau.dk/chihuailaf\\_maj%2004.pdf](http://www.discurso.aau.dk/chihuailaf_maj%2004.pdf)

## **ANEXOS**

### **Anexo 1**

**Extracto del ensayo “Medio Milenio de Discriminación al Pueblo mapuche” por Luís Vitale, profesor de la Universidad de Chile.**

Y llegó el 12 de octubre de 1999. Las columnas mapuches, a caballo y a pie cruzaron sus caminos hasta la desembocadura del caudaloso río Bío-Bío, justo en la frontera de lo que fue su territorio siglos ha. Y para sorpresa de todos los habitantes de nuestro Chilito, que vieron las imágenes por Televisión, se sentaron en el puente cerca de 10.000 personas, traspasadas en su ser más profundo por el ritual de las machis. El impacto causado en las personas no mapuches, provenientes en su mayoría de Concepción, sólo puede ser descrito en toda su emotividad por una testigo, una joven mujer, entrevistada por el autor de este ensayo en el mismo terreno del suceso: "La cita era al lado norte de la ribera del Bío-Bío, en la comuna de San Pedro de la Paz, para esperar la gran cabalgata- caminata. Tímidamente se colocaron algunos lienzos y se enarbolaron banderas mapuches por la gente deseosa de participar.

La mayoría éramos chilenos. Nos dimos cuenta que la marcha estaba a punto de llegar por la cantidad de pacos que empezaron a llegar en sus motos, cucas y radiopatrullas. Habían llegado los hombres a caballo enarbolando lanzas, y tras ellos una larga fila de mujeres, hombres y niños vistiendo trajes típicos. "Del Puente Nuevo nos fuimos al Puente Viejo para hacer la travesía hasta Concepción, a la Plaza de Armas y luego al Parque Ecuador.

Los vecinos hacían un cordón humano que no dejaba de aplaudir a la gran caravana. Todo parecía inyectarles nuevas energías a los mapuches. Se alzaban voces para corear sus reivindicaciones, gritos para exigir la devolución de sus tierras y para criticar al gobierno por estar coludido con los empresarios. Los organizadores mapuches nos invitaron a participar en una rogativa en mapudugun. Nos arrodillamos, muchos cerramos los ojos y nos dejamos llevar por la voz del anciano que hacía la rogativa al son de un cultrúm tocado por una joven mapuche. "Fue el momento culminante, nos empapamos de lo suyo, de su cultura, de su espiritualidad. Fue como retroceder 500 años. El ritual duró 10 minutos o quizá más. Hubo bailes y mucha alegría, una entrega exquisita de los chilenos. No pocos soñamos un rato con ser parte de ellos. Éramos muchos y a la vez uno solo".



Entonces, me dí cuenta de que comenzaba una nueva relación de los mestizos con los mapuches, un nuevo comportamiento de un sector de chilenos, deseosos de apoyar sin pelos en la lengua a uno de nuestros primeros pueblos originarios y de terminar de una vez por todas con la discriminación de siglos al pueblo mapuche. Y me decidí a redondear este ensayo.

Santiago, noviembre 2000

A la Mesa Redonda **Etnias indígenas y diversidad cultural del Encuentro de Investigación 2000 de la Universidad de Chile.**

## Anexo N° 2

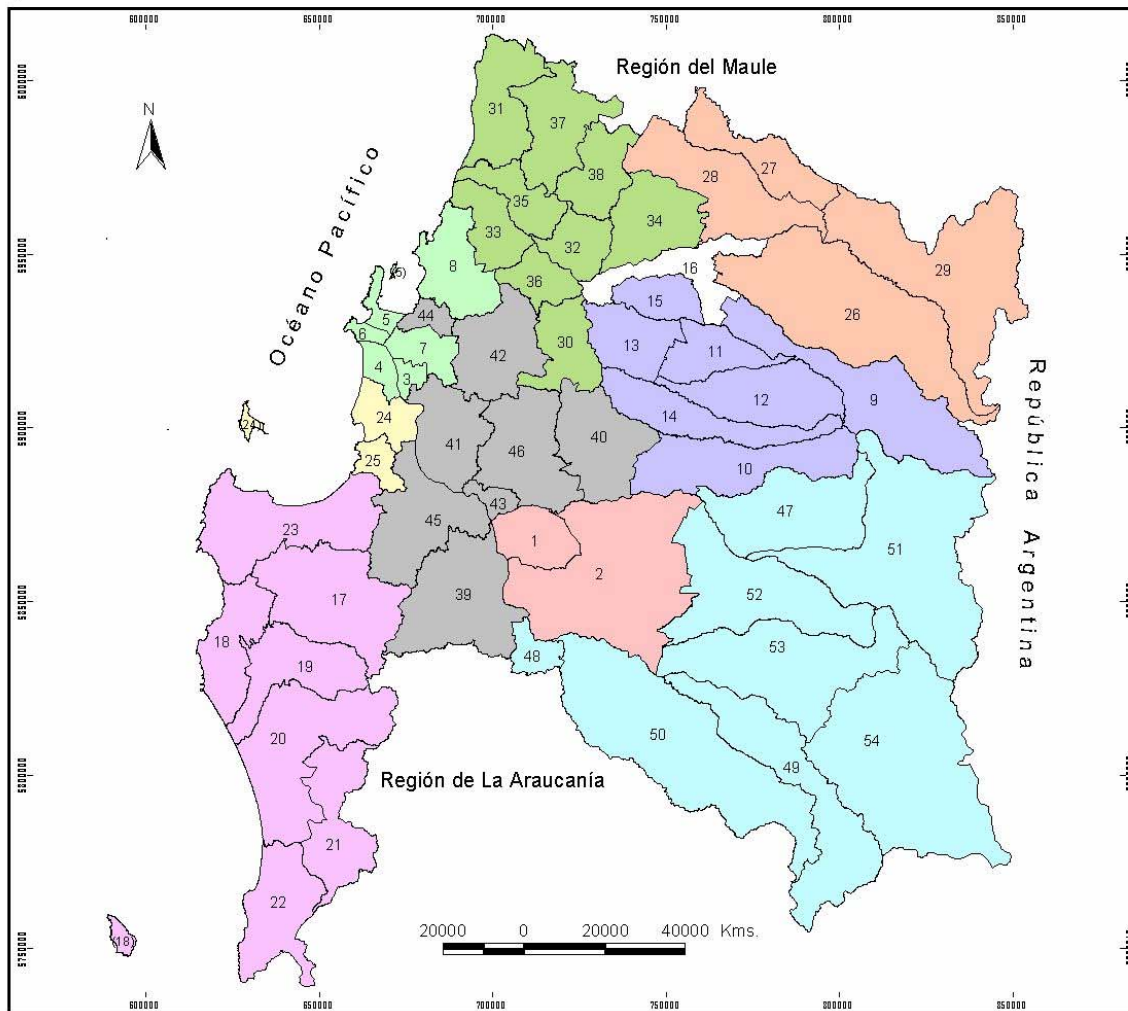
Mapa De flujos migratorios a la Provincia de Concepción



Microsoft ® Encarta ® 2006. © 1993-2005 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.



# REGIÓN DEL BÍO BÍO. TERRITORIOS DE PLANIFICACIÓN Y SUS COMUNAS - 2005



## Territorios de Planificación y sus Comunas

|                   |                      |
|-------------------|----------------------|
| Biobío Centro     | Punilla              |
| 1. Laja           | 26. Coihueco         |
| 2. Los Ángeles    | 27. Niquén           |
| Penco Político    | 28. San Carlos       |
| 3. Chiguayante    | 29. San Fabián       |
| 4. San Pedro      | Secano Costero Nuble |
| 5. Talcahuano     | 30. Quillón          |
| 6. Hualpén        | 31. Cobquecura       |
| 7. Concepción     | 32. Portezuelo       |
| 8. Tomé           | 33. Coelemu          |
| Laja Diguillín    | 34. San Nicolás      |
| 9. Pinto          | 35. Trehuaco         |
| 10. Yungay        | 36. Ranquil          |
| 11. San Ignacio   | 37. Quinhue          |
| 12. El Carmen     | 38. Ninhue           |
| 13. Bulnes        | AMDEL                |
| 14. Pemuco        | 39. Nacimiento       |
| 15. Chillán Viejo | 40. Cabrero          |
| 16. Chillán       | 41. Hualqui          |
| Arauco            | 42. Florida          |
| 17. Curanilahue   | 43. San Rosendo      |
| 18. Lebu          | 44. Penco            |
| 19. Los Álamos    | 45. Sta. Juana       |
| 20. Carrete       | 46. Yumbel           |
| 21. Contulmo      | Biobío Cordillera    |
| 22. Tirúa         | 47. Tucapel          |
| 23. Arauco        | 48. Negrete          |
| Reconversión      | 49. Quilaco          |
| 24. Coronel       | 50. Mulchén          |
| 25. Lota          | 51. Antuco           |
|                   | 52. Quilleco         |
|                   | 53. Sta. Bárbara     |
|                   | 54. Alto Bío Bío     |

## Datos Geodésicos

Elipsoide de referencia internacional 1924.  
Origen datum provisorio sudamericano 1956

## Datos Cartográficos

Proyección Universal de Mercator (UTM)  
Huso 18 Sur  
Base Cartográfica IGM 1:50.000



Programa de Desarrollo Territorial  
VIII Región del Bío Bío

SITGORE BÍO BÍO  
Unidad Sistema de  
Información Territorial  
Gobierno Regional Bío Bío



## **GUÍA TEMÁTICA PARA LA ELABORACIÓN DE LA HISTORIA DE VIDA**

Nombre:.....

Edad: .....

Fecha y lugar de entrevista: .....

### **HISTORIA DE VIDA Y NIÑEZ Y ADOLESCENCIA**

1. Lugar de nacimiento, comunidad o pueblo
2. Nombre sus padres y o familiares cercanos
3. Lengua que aprendió primero, donde y cómo
4. Cuándo y cómo aprendió la segunda lengua
5. En que practicas culturales participó,
6. Tenía alguna función su familia
7. A qué edad entró a la escuela, cómo fue su encuentro con ella
8. Hasta que curso alcanzó y dónde

### **MIGRACIÓN**

1. Cuando migró a la ciudad, a cual, porqué
2. En qué lugares vivió
3. Tuvo contacto con sus comunidad de origen
4. Con otros mapuche
5. Qué factores influyeron en su traslado a la ciudad (familiares, religiosos etc.)
6. Qué pasó con la lengua mapuche

### **FAMILIA**

1. Cuándo se caso, con quien, dónde
2. Hijos, nietos sobrinos etc.
3. Dónde vive actualmente
4. A enseñado la cultura mapuche a sus hijos

5. Qué piensas sus hijos de ser mapuche
6. Qué tipo de contacto tiene con su comunidad o pueblo de origen
7. Qué tipo de relación tiene con sus familiares mapuche y o no mapuche
8. Participan de actividades mapuches en la ciudad y comunidad
9. Les ha enseñado la lengua a las nuevas generaciones
10. Qué saben de su pasado mapuche
11. Que piensa de conservar la cultura y la lengua, por qué, qué siente.

### **GUIA TEMÁTICA**

1. Cultura , reproducción y producción cultural
2. Lengua mapuche en las áreas urbanas
3. Posibilidad de que la lengua mapuche se reproduzca en la ciudad
4. Valoración de las culturas indígenas en la ciudad
5. Posibilidad de que los centros educativos introduzcan el tema de la interculturalidad en talleres o asignaturas

## GUÍA DE ENTREVISTA A LOS AGENTES

Nombre:.....

Edad: .....

Fecha y lugar de entrevista: .....

### REPRODUCCIÓN DE PRÁCTICAS MAPUCHE EN LA COMUNIDAD

1. Asiste a actividades o ceremonias de comunidades mapuche. Dónde
2. Con qué periodicidad
3. En qué lugares (características)
4. Cómo participa (invitado, miembro)
5. Cómo prepara estas actividades (tiempo, recursos)
6. Participa su familia
7. Usa la lengua en la actividad, por qué

### REPRODUCCIÓN CULTURAL EN LA CIUDAD

1. Cómo se organizan un nguillatun en la ciudad
2. Quiénes participan
3. Qué rol cumple ud. En esta actividad
4. Su familia participa, cómo, qué rol cumple
5. Ud. usa la lengua, en que situación
6. Qué otras actividades mapuche se organizan en la ciudad
7. Participa o celebra el We tripantü, cómo, dónde, con quienes
8. Cómo se organiza (familia y o/u organización)
9. A quién se invita
10. Realizan el ritual de baño y cambio de vestuario
11. Se realiza el katanpilun en esta actividad social
12. Qué actividades tiene los jóvenes en las actividades rituales

## REPRODUCCIÓN DEL MAPUDUNGU EN LA CIUDAD

1. Habla ud. Mapudungun con su familia, con qué miembros
2. Dónde habla mapudungun en la ciudad
3. Si pertenece a una organización, la lengua es utilizada en reuniones o eventos culturales
4. Usted, enseña la lengua en otros lugares y a quienes
5. Cómo observa ud, la actitud que tienen los miembros de la organización a la que pertenece
6. Qué actitud observa ud. De las personas no indígenas a las que enseña el mapudungun
7. Cómo se presenta el apoyo en la gestión de los talleres de mapudungun
8. Cómo gestiona este tipo de actividades. Quienes lo apoya
9. Qué relación tiene con las instituciones públicas para la difusión de la lengua en la ciudad
10. Qué opinión tienen de ellas
11. Qué tipo de espacio tiene para exponer la lengua mapuche en la ciudad
12. Qué otras actividades realiza en la ciudad o fuera de ella donde exponga la lengua o la cultura mapuche



## GUIA DE OBSERVACIÓN

**TOPICO:** Reproducción del mapudungun

| <b>Agente:</b>                                                                 | <b>Observación</b> | <b>Preanálisis- comentarios</b> |
|--------------------------------------------------------------------------------|--------------------|---------------------------------|
| Situación:<br><br>Contexto:<br><br>Tiempo:<br><br>Lugar:<br><br>Interlocutores |                    |                                 |

## GUIA DE OBSERVACIÓN

**TOPICO:** eventos culturales y o difusión de la cultura

| <b>Agente:</b>                                                                                        | <b>Observación</b> | <b>Preanálisis- comentarios</b> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|---------------------------------|
| Situación:<br><br>Contexto:<br><br>Tiempo:<br><br>Lugar:<br><br>Interlocutores:<br><br>Participantes: |                    |                                 |