

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMON
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
DEPARTAMENTO DE POST GRADO

PROGRAMA DE EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAISES ANDINOS
PROEIB Andes

**MAPUCHE DE SANTIAGO DE CHILE, RUPTURAS Y
CONTINUIDADES EN LA RECREACIÓN DE LA
CULTURA MAPUCHE**

GERALDINE ABARCA CARIMAN

**Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón,
en cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención
del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe
con la Mención Formación Docente**

Asesora de tesis: Dra. Aurolin Luykx

**Cochabamba, Bolivia
2000**

La presente tesis EIB : MODELO PARA ARMAR. REFLEXIONES SOBRE LA PROPUESTA DE USO DE LENGUAS DE LA REFORMA EDUCATIVA DE BOLIVIA fue aprobada el

Asesor

Tribunal

Tribunal

Tribunal

Jefe del Departamento de Post-Grado

Decano

A mi abuelo José Carimán Millán

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la familia Painequeo Huenufil por sus constantes manifestaciones de apoyo, cariño y amistad para poder llevar a cabo esta tesis. Gracias a su generosa colaboración pude realizar los talleres, entrevistas y llevar a cabo una serie de actividades en la sede de la organización *Inchiñ Mapu*. Agradezco además a los socios de esta organización que colaboraron con entrevistas, conversaciones y sus valiosos aportes para mi trabajo.

También agradezco a los dirigentes de Taiñ Adkimn, Ko Kiyen, Kiñe Liwen, Rayen Mapu por su colaboración con entrevistas y por abrir las puertas de sus sedes a fin de ponerme en contacto con los mapuches que participan como socios de estas organizaciones.

Con especial gratitud a los que no participan de estas organizaciones pero que aceptaron ser entrevistados a fin de poder analizar sus puntos de vista con respecto a las organizaciones mapuche de la capital.

Agradezco a todos mis amigos mapuche y winka que me apoyaron de diversas formas; sosteniendo largas conversaciones a fin de orientar mi trabajo y profundizar en los análisis, sugiriéndome libros o reportajes pertinentes, revisando y transcribiendo las entrevistas y el resumen en mapuzugun, regalándome materiales para realizar el taller de mapas parlantes, y tantas otras formas de colaboración.

Agradezco a todos los que me brindaron su apoyo y generosidad, involucrándose junto a mi en esta búsqueda, la que espero, se proyecte en el futuro con medidas concretas, proyectos creativos y participación en una educación para todos y por todos.

Resumen.

A partir de los resultados que arrojó el censo nacional realizado en el año 1992 en Chile, se abre un nuevo ámbito en la discusión y estudio de un fenómeno que hasta entonces era silencioso: la migración mapuche hacia la capital del país. Este éxodo de sur a norte de aproximadamente unas 500.000 personas, es decir, casi un 50% del total nacional de mapuche, trae consigo un nuevo concepto que genera un sin número de controversias: "mapuche urbano".

Estos mapuche que han dejado tierras y vida en comunidad han llegado a la capital en busca de "mejores alternativas" y luego de un largo período de "invisibilidad", se organizan y se hacen presentes en el ámbito nacional urbano desde una perspectiva política, ritualista, religiosa buscando revitalizar y fortalecer su lengua y cultura en un contexto ciudadano.

Sin embargo, los hijos de estos migrantes se insertan en un sistema educativo que no contempla su calidad de mapuche. Los discursos que se manejan en la sala de clases hablan de este pueblo, del cual son parte, como una cultura que existió en un tiempo pretérito o se desarrolla sólo en el sur del país, no considerando los conflictos y significados que genera ser mapuche en Santiago de Chile.

El propósito del presente estudio es realizar una investigación analítica en la comuna "La Pintana" en Santiago de Chile, la que cuenta con un alto porcentaje de población mapuche. El principal motivo que origina esta investigación, es reflexionar sobre las implicancias educativas que tiene la migración, la inserción en un nuevo contexto cultural, los conflictos sociales que implica la vigencia de la identidad mapuche en la ciudad de Santiago y, la reconstrucción histórica de este pueblo. Esta investigación da sustentos empíricos y teóricos que permitirán en un futuro no lejano, proponer nuevas alternativas educativas para la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en la capital del país considerando las expectativas educativas y los sueños que sustentan los propios mapuches de la capital.

Palabras Claves: Mapuche urbano, expectativas educativas, mapas parlantes, recuperación de la historia.

Índice

CAPITULO I.....	3
1. INTRODUCCIÓN.....	3
CAPITULO II.....	7
2. ASPECTOS METODOLÓGICOS:.....	7
2.1. <i>Planteamiento del problema</i>	7
2.2. <i>Objetivos:</i>	8
2.3. <i>Preguntas de Investigación:</i>	8
2.4. <i>Justificación:</i>	8
2.5. <i>Hechos y procedimientos de la investigación:</i>	11
2.5.1. Descripción de la muestra:.....	11
2.5.2. Estrategia de recolección de datos:.....	12
2.6. <i>Procesamiento de los datos de la investigación</i>	17
2.6.1. Transcripción.....	17
2.6.2. Categorización de los datos.....	18
2.6.3. Análisis de los datos.....	19
2.7. <i>Descripción Taller mapas parlantes:</i>	19
CAPITULO III.....	26
3. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA.....	26
3.1. <i>Migración Mapuche: Una realidad histórica</i>	26
3.2. <i>¿Identidades múltiples o esencias fijas?</i>	29
3.3. <i>La fuerza de las organizaciones indígenas</i>	35
3.4. <i>Mapuche y Estado Nación</i>	36
3.5. <i>¿Por qué la Teoría del Control Cultural?</i>	38
3.6. <i>La EIB en el marco legal y social chileno</i>	39
CAPITULO IV.....	43
4. PRESENTACIÓN DE RESULTADOS.....	43
4.1. <i>MIGRACIÓN</i>	43
4.1.1. Redes Sociales en Santiago.....	43
4.1.2. Contacto con el sur.....	46
4.1.3. ¿Por qué migrar?.....	47
4.1.4. Mapuche de Santiago Mapuche del sur:.....	52
4.2. <i>DISCRIMINACIÓN</i>	54
4.3. <i>IDENTIDAD</i>	59

4.3.1.	La autopercepción.....	59
4.3.2.	De las prácticas culturales.....	63
4.3.3.	Acerca de las creencias mapuche.....	65
4.3.4.	¿Religión mapuche?.....	69
4.3.5.	Sobre el mapudungun	72
4.4.	<i>MAPUCHE Y ESTADO</i>	77
4.5.	<i>ORGANIZACIÓN INDÍGENA</i>	87
4.6.	<i>EXPECTATIVAS EDUCATIVAS</i>	95
4.6.1.	¿Revitalización Lingüística?.....	101
4.6.2.	¿Quiénes deberían enseñar?.....	103
4.6.3.	La verdadera historia	104
4.7.	<i>SOBRE LOS MAPAS PARLANTES</i>	108
CAPITULO V.....		111
5.	CONCLUSIONES.....	111
CAPITULO VI.....		117
6.	RECOMENDACIONES Y PROPUESTAS.....	117
7.	RESUMEN EN LENGUA INDÍGENA	121
8.	GLOSARIO	122
9.	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124
10.	ANEXOS	129

CAPITULO I.

1. INTRODUCCIÓN

El presente documento es el resultado de múltiples encuentros con algunos mapuche que viven en Santiago de Chile, a fin de comprender cómo se configura y resignifica la identidad de la "gente de la tierra" en la urbe. El principal interés de la investigación estuvo puesto en descubrir las expectativas educativas que plantean este grupo de migrantes y sus descendientes, los que junto a medio millón más, repartidos por los sectores periféricos de la capital, integran el gran colectivo de los "mapuche urbanos"¹.

Esta búsqueda da cuenta de las proyecciones que podría tener la educación en la capital desde la perspectiva mapuche, ya que indiscutiblemente los *mapuche* que viven en Santiago son el resultado de una realidad histórica, de la cual se debe hablar en la escuela.

Los *mapuche*, grupo originario del sur de Chile, conforman uno de los pueblos indígenas más numerosos que ha sobrevivido hasta la actualidad. Empleo el término "sobrevivir" porque de alguna manera ha logrado mantenerse como una unidad, luego de haber sorteado una guerra de tres siglos con los "conquistadores" y una relación de cientos de años de encuentros bélicos, fronterizos y discriminatorios con el Estado chileno.

Es así entonces, que aún se conserva el *mapudungun* o habla de la tierra; también gran parte del sistema cultural de los antiguos, como asimismo los vínculos familiares y religiosos que hacen de este grupo de más de un millón de personas una nación o pueblo mapuche.

No obstante, las múltiples situaciones que han debido sortear, enmarcadas dentro de una realidad histórica adversa, traen como uno de sus resultados el hecho de que actualmente cerca de medio millón de mapuche viva en la capital del país. Los migrantes, grupo heterogéneo conformado por *mapuche* que han elegido diversas formas de expresar o no expresar su identidad a lo largo de los años, han formado familias que se expanden en la capital y que llevan a través de su linaje, una conexión con este pueblo milenario.

¹ Pongo entre comillas este concepto ya que en el documento explícito las connotaciones que encierra.

Sin embargo, para todos no es fácil adscribirse a una identidad discriminada por tanto tiempo. Es por eso, por la necesidad de afiatar una conciencia *mapuche* y de sumar en esta búsqueda a otros, que surgen las organizaciones indígenas metropolitanas.

Considerando que los mapuche organizados detentan una identidad resistente, he escogido para efectos de esta investigación, un grupo que participa o ha participado en las organizaciones indígenas de la comuna de La Pintana.

Mi inquietud con respecto al tema, surge por la necesidad de visualizar una educación que contemple la condición de interculturalidad en Santiago de Chile. Es así entonces, que para poder tomar posturas y orientar luego mi quehacer educativo y cultural en el ámbito de lo *mapuche*, se me hacía vital recoger las voces de los *mapuche* de la ciudad, de aquellos que están buscando diversas formas de vivir su identidad en el contexto citadino. Escuchar sus historias, compartir algunas de sus vivencias, emocionarme con creencias y convicciones, discutir las posiciones políticas ante el Estado y escuchar sus inquietudes, con respecto al qué enseñar de la “cultura *mapuche*” y cómo hacerlo en la escuela, son, entre otras, las cosas que se ven reflejadas en este documento.

Este primer capítulo introductorio, pretende situar al lector en el tema de estudio y guiar la lectura de esta tesis a través de una síntesis de lo más relevante planteado en cada uno de los capítulos.

En el segundo capítulo se especifican los aspectos metodológicos de la investigación. La primera parte de éste, contiene el planteamiento del problema y su relevancia, asimismo los objetivos y preguntas de esta investigación, que de alguna manera ponen de manifiesto el cómo concebí esta temática de estudio. Las preguntas de investigación y los objetivos me ayudaron a orientar mi trabajo, en cuanto a escoger los instrumentos adecuados para recolectar la información en el campo. No con el fin de lograr originalidad alguna, sino basándome en la experiencia del proceso de recuperación de tierra y territorio de grupos indígenas colombianos, opté entre otras estrategias, por la modalidad de “mapas parlantes”, es decir, recabar información a través de los dibujos hechos por los mapuche que colaboraron con esta investigación. De tal forma, incluyo un resumen de los pasos previos al taller, como asimismo el desarrollo de esta jornada, a fin de motivar otras investigaciones utilizando los símbolos iconográficos como forma de comunicación. A fin de hacer más amable la lectura y contextualizar algunos datos, presento algunos de estos dibujos a lo largo del documento. La segunda parte de este capítulo contiene la forma en que se han

procesado los datos recogidos en el trabajo de campo, explicando una secuencia que se inicia con la transcripción, continúa con la categorización y concluye con el análisis.

En el tercer capítulo, se aborda la investigación desde la perspectiva teórica; es así entonces que el recorrido bibliográfico se ha basado en la migración, sus causas y efectos, como así mismo la inserción cultural de los *mapuche* migrantes en contextos urbano; la identidad cultural y la resignificación identitaria en la ciudad, problemas, fortalezas, etc.; las organizaciones indígenas y su rol político, en cuanto al acomodo y resistencia a las medidas estatales y a la importancia que han tenido y tienen en los procesos de “re-etnificación” y de fortalecimiento cultural; los migrantes mapuche y una aproximación a la Teoría del Control Cultural; y por último, la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el marco legal y social chileno.

El cuarto capítulo contiene el análisis de los datos o presentación de resultados. He decidido mezclar descripción y análisis a fin de ir alternando de una manera coherente, datos, citas bibliográficas y mis interpretaciones o comentarios de las situaciones observadas. Considerando el precedente de que “los datos hablan por sí solos”, los he organizado, descrito e interpretado según las siguientes categorías y subcategorías de análisis:

Migración: redes sociales; contactos con el sur; causas de la migración; opiniones de los mapuche de Santiago con respecto a los del sur.

Discriminación: como incide en la autoestima; el cambio de nombre.

Identidad de los *mapuche* en Santiago: autopercepción; prácticas culturales; creencias; religiosidad mapuche; lealtad lingüística.

Mapuche y Estado: Estado e identidad hegemónica, diversidad de las demandas según los contextos rural - urbano.

Organizaciones Indígenas: por qué y cómo surgen; sus críticas; sus problemas; sus fortalezas.

Expectativas educativas: propuestas para la escuela: la autoestima; religiosidad *mapuche*; lo “cultural”; el mapudungun; acerca de la historia.

Sobre los mapas parlantes, se especifican algunos hallazgos importantes que arrojaron los dibujos y aspectos del desarrollo del taller.

Cada una de estas categorías de análisis comienza con la presentación de una opinión expresada por algún entrevistado, con la descripción de una situación o con el dibujo que refleja lo más significativo del tema que se tratará.

El capítulo quinto de esta tesis está dedicado a las conclusiones generales de esta investigación; de tal modo, se resumirá y concluirá en base a las categorías que guiaron el cuarto capítulo, las que de alguna manera están presentes en toda la tesis, estructurando el orden del recorrido bibliográfico y orientando las preguntas de las entrevistas.

El capítulo sexto y final, está dedicado a las sugerencias y recomendaciones. La riqueza de la profundización que requiere un trabajo de tesis, permite observar varios ámbitos de la realidad; el aspecto teórico y las relaciones sociales que se establecen con el grupo de trabajo, que permiten crecer con la experiencia y aprendizaje que da el contacto con el otro. Es así entonces, que las propuestas están hechas en pos de proyectarlas en un futuro cercano, logrando así, que los datos y hallazgos analizados, permitan colaborar y aportar en el proceso de implementación de la educación intercultural bilingüe iniciado en la capital del país.

Pienso necesario aclarar que el concepto de interculturalidad que se vislumbra en el documento no sólo nos plantea la situación ideal de contacto entre culturas diversas, donde se aprende del otro en un clima de armonía, de igualdad y de respeto por el diferente, sino también el conflicto que genera esta relación, ya que muchas veces las interacciones que establecen los individuos en una sociedad multicultural, consciente o inconscientemente, sustentan las visiones macroestructurales de la realidad nacional, es decir de discriminadores y discriminados.

Por otro lado, mi idea de educación intercultural no se restringe sólo al contacto entre *mapuche* y chilenos, sino que abarca todas las relaciones que se puedan establecer entre grupos originariamente diversos. Sin embargo, por una búsqueda personal en pos de una identidad mapuche en la capital, decidí escudriñar en este colectivo a fin de imaginar propuestas que vayan ampliando las perspectivas de la interculturalidad y de esta manera aprender a vivir en la diversidad.

CAPITULO II.

2. ASPECTOS METODOLÓGICOS

2.1. Planteamiento del problema

En general en Chile, a pesar de que cerca del 50% de los habitantes originarios vive en las ciudades, aún no se deja de lado el sesgo campesinista y culturalista con el que comúnmente se abordan las temáticas indígenas. Esto se traduce en que no se contemple a cabalidad la situación de los mapuche migrantes o de las generaciones indígenas que han nacido y que actualmente viven en Santiago de Chile.

Por efectos de la migración, en ciertas comunas de la ciudad de Santiago se concentra una gran cantidad de población mapuche que habita y desarrolla su vida en esos sectores marginales de la capital. Es así entonces, que los Centros Educativos que ahí se encuentran, albergan en sus aulas a niños mapuche y no mapuche que realizan juntos sus procesos de enseñanza - aprendizaje. Sin embargo, existe una tendencia generalizada por parte de los profesores, de concebir al Pueblo Mapuche como una "raza de valientes" que existió en otro tiempo histórico y se defendió tres siglos de la invasión española, y de suponer que los que aun viven lo hacen en el sur de Chile. Los profesores adoptan con esto, una forma folclorista de presentar las prácticas culturales mapuche, sin considerar las realidades históricas que los han llevado a migrar, o los muestra como delincuentes por la "ocupación ilegal" de terrenos que por efectos de la política de privatización ahora pertenecen a las empresas forestales. En general, en la escuela se muestra a los mapuche trabajando la tierra, produciendo su propia comida, habitando *rukas*, vestidos con ropa típica, etc.

Esta situación se ve reflejada en los discursos de los profesores, en los libros de historia y por ende, en la concepción de los niños, mapuche y no mapuche, que se educan en el sistema escolar actual. Es así entonces, que la identidad de los hijos de mapuche migrantes se ve en desmedro debido a que no se reafirma la identidad de lo indígena en el contexto urbano.

Por otro lado, existe una relación difícil y no del todo resuelta entre los mapuche que se quedaron en el sur y los que migraron a la capital. Los que se quedaron, tienen la percepción de que los que abandonaron la tierra, han abandonado además lengua y cultura; por lo tanto ya no serían mapuche. Dentro de las variadas opiniones, existen algunos que piensan que los mapuche de Santiago "tienen una identidad mentirosa, viven como santiaguinos de lunes a viernes y el fin de semana se juntan con otros, se

visten, tocan *kultrunes* y creen que son mapuche” (entrevista a profesional mapuche, julio 1999).

Con todo, los mapuche urbanos de Santiago, a partir de la certeza de tener una cultura diferente a la “oficial” chilena, se dan cita, se organizan y comienzan un trabajo comunitario de organización como respuesta a la situación de marginalidad en la cual viven.

Este colectivo intenta a través de múltiples acciones mostrar protagonismo y presencia mapuche en Santiago y en la sociedad chilena. Sin embargo, sus acciones aún no logran traspasar los muros escolares; es por esto que surge la pregunta:

¿Cómo se desarrolla y construye la identidad mapuche en un contexto citadino y cómo introducir las relaciones y conflictos sociales que esto implica como tema de trabajo en el ámbito de la discusión escolar?

2.2. Objetivos:

Analizar las formas culturales que utilizan los mapuche para resignificar su identidad en contextos urbanos.

Dialogar con mapuche vinculados a las organizaciones indígenas, a fin de investigar y conocer como involucrarían sus sugerencias y planteamientos en una propuesta educativa para niños mapuche en Santiago de Chile.

2.3. Preguntas de Investigación:

Las preguntas de investigación planteadas al comienzo del estudio fueron las siguientes:

¿Cuáles son las propuestas y expectativas que los mapuche urbanos se han planteado en relación a la educación de sus hijos?

¿Cómo éstas pueden incorporarse a un trabajo conjunto comunidad mapuche y escuela?

2.4. Justificación

En el último censo de población realizado en el año 1992, se incluyó por primera vez una pregunta que considera la pertenencia a alguna cultura indígena de nuestro país. Uno de los fenómenos que llamó mucho la atención es que del total de la población

mapuche del país, el 44% de ésta vive en Santiago de Chile (500.000 personas aproximadamente).

Esta información censal y las demandas explícitas de las organizaciones indígenas (tales como reconocimiento constitucional, tierra y territorialidad, educación bilingüe, entre otras), han contribuido a precipitar las medidas estatales de modernizar la imagen del país para convertirlo en uno con "diversidad cultural".

En el año 1990, Chile enfrenta un cambio político importante; la dictadura militar llega a su fin y el nuevo gobierno democrático, entre los múltiples cambios estructurales que implementa, decide incorporar en sus programas a los pueblos originarios, dejando de lado la visión monocultural y monolingüe del pasado. Bajo estos antecedentes, y considerando la información censal, se crea en 1993 la Ley Indígena y se incluye el concepto de EIB en la Reforma Educativa Chilena de 1994.

Generalmente los profesores de las escuelas de Santiago, enfrentan la temática indígena con un discurso verbal e iconográfico que, muestra a los mapuche realizando prácticas que no tienen relación con la cotidianidad urbana ni con las expresiones culturales que viven los mapuche en la ciudad. La mayor parte del tiempo, se afirma que sólo viven en el sur del país. Por lo general, los textos e imágenes de los libros escolares no dan cuenta de la realidad pasada y presente del pueblo mapuche, observándose inclusive que el tiempo verbal que se utiliza para referirse a ellos es casi siempre en pasado. Como consecuencia, se observa un recurrente discurso oficial educativo que aún no ha incorporado la perspectiva de los migrantes ni la de sus hijos.

Al mismo tiempo, como consecuencia de esta educación impartida por décadas, una gran cantidad de ciudadanos chilenos aún no se sustrae de la idea de que los indígenas están en el campo y viven "románticamente" su condición como tales, acentuando aún más la distancia entre los mapuche y la sociedad mayoritaria.

Considerando estos antecedentes, y que el 44% de los mapuche ha migrado a la capital, es necesario recoger las voces de los mapuche de Santiago de Chile para identificar cuáles son las estrategias que ellos han encontrado para conservar, revitalizar y fortalecer su identidad mapuche en un contexto ajeno y adverso a su cultura.

Las cifras son incuestionables y la existencia del mapuche migrante es una realidad. Sin embargo, junto a esta situación aparece otra más difícil de definir y explicar: se trata de sus hijos.

Según los números y cualquier información empírica, un importante porcentaje de esa población que se autoidentificó como Mapuche, corresponde a personas "autóctonas" de la ciudad, es decir, hijos de migrantes de primera o segunda generación nacidos y criados en la ciudad ² (Ancán, 1995:309).

Este sector se presenta frente a la educación como un fenómeno difícil de enfrentar. En este ámbito, se ha visto la complejidad de encontrar una real dimensión que los considere y los visualice como herederos de una cultura propia, y que por ende, los diferencie del resto de los ciudadanos chilenos.

Con todo, se torna imprescindible la necesidad de capacitar a los docentes urbanos para que el tratamiento de los contenidos mapuche en la escuela se apliquen de una manera históricamente pertinente y no tan folclórica. Por otra parte, se hace necesario recuperar los discursos de los mapuche de la ciudad, migrantes o nacidos en Santiago, de tal forma que sean ellos los que puedan aportar con sugerencias en relación a qué aspectos abordar en una propuesta de EIB en las escuelas capitalinas, como asimismo, develar cuáles serían aquellos aspectos, que según los propios mapuche, los diferencian de la población mayoritaria.

Del mismo modo, es deber de la comunidad educativa enfocar los problemas macro estructurales de esta realidad, la situación histórica que los determina, los factores políticos y económicos que explican el por qué de la migración, los conflictos estatales que enfrenta el pueblo mapuche al hacer explícitas sus demandas y por otro lado, reconocer cómo los mapuche urbanos replantean su identidad desde lo cultural, desde su clase social, y desde los aspectos religiosos, míticos y políticos.

El quehacer educativo engloba un sinnúmero de acciones, ideologías, convicciones, intereses y motivaciones enmarcadas en contextos específicos con sus propias características e historia. Es así entonces, que partiendo de la base que es una relación social, alumnos y profesores como también comunidad escolar, determinan cómo se construye la política educativa, a pesar de que la educación en sí esté estructurada por el Estado.

Para esto, es necesario elaborar una propuesta que incluya las opiniones, demandas y expectativas de la comunidad mapuche de la ciudad. Se propone comenzar a construir un discurso que haga explícitas sus demandas y las posibilidades de crecimiento

² A propósito del censo de población de 1992, la connotación de "autoidentificarse" puede estar basada en el hecho de que la pregunta censal consignaba "Si usted es chileno, con cuál de estas culturas indígenas se identifica?", lo que da la posibilidad a cualquier chileno de identificarse (o no) con el pueblo mapuche. Un mapuche podría incluso haber contestado que no se identificaba con ninguna cultura, por no entender la pregunta.

intercultural que se pueden dar en la ciudad. Un discurso que además contemple los conflictos, las discrepancias sociales y culturales que implica el ser diferentes.

2.5. Hechos y procedimientos de la investigación

La presente investigación se enmarca dentro de la investigación cualitativa descriptiva para poder aproximarse “a las propias palabras de las personas, habladas o escritas y la conducta observable” (Taylor y Bodgan, 1984:20). La investigación cualitativa me permitió enfrentar la búsqueda, aproximándome al proceso histórico como actual y contextual de los sujetos. El análisis está hecho confrontando la práctica, los discursos y convicciones que pude observar de su cotidianeidad, con mis propias interpretaciones y con teorías o estudios hechos con poblaciones de características semejantes. Los datos me permitieron evidenciar hallazgos que ayudarán a encausar una propuesta de alternativas educativas para este colectivo.

2.5.1. Descripción de la muestra

Esta investigación se realizó en la comuna de La Pintana, ubicada en el sector poniente de la capital y que tiene 16.431 mapuche residentes, con un porcentaje de 14,61% en relación a la población total de la comuna que es de 112.264 habitantes (Informe INE, Censo, 1992).

El vigor de las organizaciones mapuche en esta comuna, es reconocido por el resto de las agrupaciones de la capital; cuenta con siete organizaciones indígenas, las cuales están trabajando diversos proyectos de revitalización cultural para mapuche urbanos. La convocatoria con la que trabaja cada una es de aproximadamente 20 a 30 socios activos. Ellos asisten a reuniones los sábados de tarde o algún día de la semana al caer la noche; sin embargo, ciertas actividades de celebración convocan a un mayor número de participantes.

Elegí esta comuna, ya que en trabajos de campo anteriores logré establecer contacto con dirigentes de una de las organizaciones, *Inchiñ Mapu*. Ellos y algunos de los socios manifestaron su entusiasmo y disponibilidad para cooperar con la investigación, facilitándome, además, la sede y su infraestructura para realizar algunas actividades y entrevistas.

Uno de sus fundadores trabaja actualmente en la Oficina de Asuntos Indígenas de la Municipalidad de La Pintana; por lo tanto, existe la posibilidad de gestionar proyectos que cuentan con el financiamiento y/o el espacio físico de la Casa de la Cultura y de las entidades municipales de la comuna. Es así entonces que iniciativas como la

celebración de *Wetripantu*, *Nguillatun*, *Palin*, exposiciones fotográficas de arte y cultura indígena, etc. se realizan masivamente, algunas actividades convocan a casi toda la población mapuche de la zona, e inclusive a los familiares que aún viven en comunidades rurales en el sur de Chile.

Este espacio municipal también me fue facilitado para establecer los contactos telefónicos con los entrevistados, revisar el catastro de las organizaciones para observar el número de socios, citar a los dirigentes de las seis organizaciones restantes, etc.

Mi participación en *Inchiñ Mapu* es como socia activa, factor que me permitió estar al tanto de las actividades y eventos que se realizaron en ésta y otras organizaciones como también en la comuna.

2.5.2. Estrategia de recolección de datos

“-¿Qué aparato es el que tiene colgado en el hombro señor?

-Una grabadora portátil.

- Y eso ¿sirve a qué?

- Conserva tu voz. Así si olvido alguna vez parte o todo de lo que me has contado, apretando este botón puedo escucharte de nuevo. Y no una, sino muchas veces. Es una herramienta de trabajo

-¿Cómo un arado?

- Sí. Pero el arado escarba en la memoria de la tierra para hacerle recordar la semilla. Ésta escarba en la memoria de los hombres para hacerles espigar sus historias” (Manss, 1999:14).

Esta investigación se realizó en dos fases; en la primera, de aproximadamente dos meses (enero y febrero del 2000), se delimitó la población y se socializó el anteproyecto, que se había concebido en diciembre de 1999. Esta socialización fue hecha a fin de contar con el apoyo y la factibilidad de los colaboradores. Asimismo, en este primer período se realizó la investigación bibliográfica, revisando parte de la producción que se ha publicado en Chile acerca de este tema.

El segundo período (mayo, junio y julio del 2000), se procedió al levantamiento de datos en la zona delimitada, comuna de La Pintana en Santiago de Chile. Los datos se recolectaron utilizando los siguientes instrumentos y estrategias:

La **observación Participante** se utilizó como estrategia para recoger los datos que surgieron de las interacciones formales e informales que se realizaron en las organizaciones indígenas de la comuna, como asimismo se registraron reuniones,

actividades y diversos eventos, siendo el más importante, el *We Tripantu* o Año Nuevo mapuche.

También se observaron y registraron los talleres de cerámica mapuche que se llevan a cabo en la organización *Inchiñ Mapu*, con la participación de socias de otras organizaciones, las que asisten durante la semana, en el marco de un proyecto de revitalización cultural financiado por el Banco del Estado de Chile.

También se observaron relaciones intra familiares de algunos colaboradores, a fin de considerar la cotidianeidad de las prácticas culturales mapuche a nivel urbano.

Las **Entrevistas** fueron aplicadas según muestra predeterminada basada en los siguientes criterios: mapuche migrantes y nacidos en Santiago, hombres y mujeres, que participen y no participen en la organización como socios activos y finalmente edad. Se estructuraron dos entrevistas, una para los migrantes y otra para los nacidos en Santiago (ver anexo entrevistas). El total de los entrevistados fue 36. No siempre fue posible una distribución equitativa de estos criterios, debido a que generalmente son las mujeres las que más participan en las actividades que realizan las organizaciones; de tal forma, al mes de investigación, me contacté con los dirigentes de las organizaciones a fin de pedir su colaboración para que me presentaran a hombres mapuche ya que sólo tenía entrevistas de mujeres. Es así entonces, que acudí a reuniones en tres organizaciones para ser presentada y poder conocer a algunos hombres que pudieran colaborar, pero no siempre fue fácil, ya que trabajaban en la ciudad y retornaban tarde a sus hogares.

Como otra estrategia de recolección de datos se realizó una sesión de **Mapas Parlantes**, la que se llevó a cabo con 30 asistentes, de los cuáles dibujaron 12 migrantes y 10 nacidos en Santiago, cuyas edades fluctuaban entre los 4 y 76 años, (8 participantes no dibujaron por variados motivos: atender a sus hijos, obligaciones que no les permitieron concluir el taller, etc.).

Esta modalidad de trabajo fue inspirada por la experiencia que se hizo en la década de los '70 en las comunidades indígenas del Cauca, Colombia, con el fin de reconstruir la memoria histórica de los guambianos y paeces. Si bien es que cierto no existe información más detallada de esos "mapas parlantes" (con relación a los dibujos y análisis de éstos), por la bibliografía revisada se deduce que fueron el punto de partida para comenzar la recuperación de los territorios indígenas de la zona, ya que al dibujar y luego analizar los croquis, los participantes de los talleres tomaban conciencia de los territorios perdidos, ocupados en ese entonces por hacendados que

los habían usurpado años antes. Estos talleres fueron llevados a cabo por la fundación “Colombia Nuestra”. La ventaja de esta modalidad era que podían participar comunarios de todas las edades, especialmente los ancianos que no sabían leer ni escribir y utilizando el medio iconográfico se sentían en igual condiciones que los letrados. (Agustín Almendra, comunicación personal)

Me pareció interesante esta forma de recolección de datos basada en el lenguaje de las imágenes y no sólo en la comunicación oral y escrita. Es así entonces que en base a algunas ideas del control cultural de Bonfil Batalla³ (1987), me dispuse a realizar una especie de diagnóstico cultural de los mapuche que viven en Santiago. La idea era captar en un taller algo de su historia en cuanto migración y visión de la identidad mapuche en un contexto urbano.

La preparación del taller comenzó con la estructuración del programa y la entrega de invitación a los participantes⁴. La sesión de trabajo con sus tiempos y temáticas, fue programada según el siguiente cuadro:

Tema	Objetivo	Instrumentos	Material	Procedimientos	Tiempo
Presentación	Presentarme, explicar taller e involucrar participación de todos.	Ficha con mi nombre y datos personales	Pizarra plumones	-Presentación bilingüe. -Ofrecer la palabra. -Aclaración de dudas. - Organizar dos grupos según lugar de origen.	20 minutos
Motivación	Eliminar aprensiones sobre dibujar	Libro con dibujos hechos por adultos (profesores indígenas)	El Libro de la Floresta (Pueblo Ticuna de Brasil)	Presentación y entrega del libro para su observación. Motivar una futura publicación de sus dibujos.	15 minutos

³ Ver Capítulo 3 Fundamentación Teórica.

⁴ La descripción detallada de esta jornada, con su organización y descripción de los hitos y hallazgos que se observaron, se anexa al final de este capítulo de metodología a fin de dar al lector una visión acabada de una sesión con estas características.

Diagnóstico cultural	Identificar y verbalizar elementos de la cultura mapuche, comentar.	Afiche	Grabadora caset plumones	Lectura del afiche. Estimular para provocar comentarios Atender separadamente a las dos mesas de trabajo.	10 minutos
Su historia	Dibujar y comentar su historia de migrante mapuche nacido en Santiago.		1 Hoja de Block por persona. Lápices, plumones, crayolas, Cámara fotográfica	Entrega de materiales. Motivar el dibujo y nada de escritura.	60 minutos
Puesta en común	Presentación y explicación de los dibujos realizados	Grabadora	Los dibujos	Agradecer y felicitar por los dibujos realizados. Graduar los tiempos de las intervenciones.	60 minutos
Cierre	Agradecimiento y despedida			Preguntar como se sintieron. Motivarlos para futuros encuentros. Ofrecer comida de despedida.	

A fin de delimitar de mejor manera el espacio, dibujé en mi cuaderno de campo un croquis de la sede, donde ubiqué las mesas, los afiches, los materiales a utilizar, etc., para de esta manera poder organizarme rápidamente, estando ya en el taller.

De este modo, dividí a los participantes en dos mesas. En una se encontraban los que migraron de sus comunidades; ellos debían dibujar:

- Lo que dejaron al salir de su comunidad.

- Lo que trajeron de la comunidad.
- Las cosas de la ciudad les han servido.
- Lo que les hace falta y extrañan del sur.

La consigna de dibujo para los mapuche nacidos en Santiago fue:

- Lo que saben del sur.
- Lo que aprendieron en Santiago de la cultura mapuche.
- Lo que sólo está en el sur.
- Lo que falta en Santiago para ser mapuche.

A fin de favorecer la creación, en estos afiches, puestos en frente de ambas mesas, escribí con letras grandes una lista de todas las cosas que habían mencionado en las entrevistas individuales como por ejemplo, *ruka* (casa), *epew* (relato o cuento), *pewma* (sueño), cocina a leña, a gas, tierra, ríos, naturaleza, agricultura, *lof* (comunidad), *lonko* (jefe del *lof*), *palin* (juego tradicional), *mapudungun* (lengua mapuche), castellano, animales, aves, cerros, *mankian*, *shumpall*, *treng-treng* (personajes de la tradición oral), familia, sopaipillas, lago Budi, entre otros. Esto ayudaría para recordar lo que habían dicho en días anteriores y de esta forma poder dibujar mas fluidamente.

La consigna fue que comentaran y pensaran lo que luego querían dibujar.

Otra estrategia para recolección de datos fueron las **conversaciones individuales informales**, sobre los siguientes ejes temáticos: la relación de las diversas organizaciones indígenas, las relaciones políticas que establece “el Pueblo Mapuche” con el Estado chileno. En la medida de esto, conversé con dirigentes y jóvenes a fin de comentar las propuestas de dirigentes sureños y urbanos mapuche extendidas al nuevo gobierno, instituido en el mes de marzo del 2000.

Los principales datos recopilados fueron:

- diferencias percibidas entre lo rural y lo urbano.
- cómo el mapuche urbano define su identidad en un contexto diferente al de origen.
- cómo ha sido su integración al mundo urbano y como interactúa con la sociedad mayoritaria.

- cómo conciben los migrantes y sus familias su relación con el sur (parientes, tierra, el imaginario, etc).
- qué problemas son consecuencia de su condición de mapuche y cómo enfrentan esa situación, o qué soluciones ven para terminar con la discriminación.
- cuáles son las prácticas culturales, individuales y colectivas, que no han dejado de realizar a pesar de vivir fuera de la comunidad.
- qué expectativas plantean en relación a la educación de sus hijos.
- cómo viabilizar las propuestas en las cuáles los mapuche proponen integrarse a un modelo de educación formal desde el ámbito de la EIB.
- cuáles son las principales razones por participar (o no) en las organizaciones indígenas.
- cuáles son los mecanismos que los dirigentes han elaborado para relacionarse con el Estado chileno.

En general, los participantes colaboraron de muy buen ánimo para la investigación. Sin embargo, no siempre era posible entrevistarlos en un primer momento, algunos precisaban de dos o tres encuentros previos a la entrevista. Salvo excepciones, no fallaban en los encuentros, aunque si en los horarios, y algunos me invitaban a sus casas para poder *explayarse* en las conversaciones. Las entrevistas hechas en la sede de *Inchiñ Mapu* en el horario de las clases de cerámica fueron en el marco de conversaciones muy cordiales y compartiendo mates, almuerzos o el calor del horno donde se cocían sus *metawes*. La participación en los mapas parlantes fue una clara expresión de que los asistentes al taller están comprometidos y entusiastas ante la posibilidad de ser actores activos en los procesos educativos que se están generando en la ciudad, para integrar el modelo de educación intercultural en Chile.

2.6. Procesamiento de los Datos

2.6.1. Transcripción

Luego de recopilar la información a través de los instrumentos y estrategias antes mencionadas, me aboqué a la tarea de transcribir las entrevistas que habían sido grabadas como asimismo las que habían sido escritas en el cuaderno de campo. La transcripción también contempló las notas de campo, las conversaciones informales y

el resultado del taller de mapas parlantes con la explicitación que los participantes dieron de sus dibujos.

2.6.2. Categorización de los datos.

Esta tarea tuvo como punto de inicio la lectura de todos los datos recogidos. Imprimí la información y fui marcando las grandes categorías que analizaría. Estas, de alguna manera, tenían un hilo conductor que estaba dado por los objetivos, las preguntas de investigación y también el marco teórico del anteproyecto, el cuál ya seguía un cierto orden con relación a lo que me interesaba explorar en el campo, y que además, me había ayudado a organizar las entrevistas, siguiendo una pauta de preguntas que permitía al informante explayarse en los temas que luego yo tendría que categorizar. Sin embargo, los datos me arrojaron nuevas categorías, las que surgieron de los mismos entrevistados y que yo no había considerado en el anteproyecto.

En una primera lectura, logré hacer una lista de las categorías de análisis. Luego abrí un documento por categoría y reuní en cada uno de ellos toda la información que tenía transcrita y que pertenecían a éstas.

Al releer esa información, surgieron subcategorías que ofrecían argumentos específicos y diversos pero que se enmarcaban en la categoría inicial; de esta forma, con toda esta información realicé un esquema en el cual se consignaban los grandes temas y a su vez los subtemas de análisis.

Lo interesante de esta forma de trabajo fue constatar que “los datos hablan por sí solos”; bajo esta consigna se me fue revelando, del universo de información que manejaba, un orden y una especificidad que surgían de las respuestas, de las anotaciones de campo y de lo que decían los sujetos de sus dibujos. La clasificación en cada uno de los documentos abiertos por cada categoría, fue larga y agotadora; la mayor dificultad estuvo en el hecho de que la clasificación, a veces se tornaba engañosa ya que evolucionaba junto con mis interpretaciones y debía volver a releer y reclasificar en las categorías a las que mejor se adecuaban los datos.

Otra dificultad fue el hecho de que muchos de los datos pertenecían a dos o más categorías, de tal forma que debía analizar y estudiar en cual de ellas era más oportuno y conveniente analizar dichos datos.

2.6.3. Análisis de los datos

Para analizar la información, no sólo me remití a lo recogido en el trabajo de campo, sino que, además, realicé una triangulación desde mi experiencia y argumentación, como asimismo desde la bibliografía; otros estudios relacionados con el tema y también teorías que atañen a esta investigación. Es así entonces que al ir escribiendo, fui analizando desde mis puntos de vista y fundamentando mis comentarios con los datos recogidos y con el fruto de mis investigaciones bibliográficas hechas anterior y paralelamente a la transcripción.

2.7. Descripción Taller mapas parlantes:

El desarrollo de este taller tuvo lugar el día 27 de julio del año 2000, sin embargo implicó dos semanas de preparativos anteriores que correspondieron a la elaboración del programa, entrega de invitaciones a los participantes, limpiar y adecuar el local para el evento, cocinar para los invitados, etc,

El local pactado para el evento fue la organización indígena *Inchiñ Mapu*, la que por el hecho de tener personalidad jurídica, está facultada para participar como colectivo en los fondos concursables que otorga el Estado por concepto de proyectos de revitalización cultural, los que se canalizan a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), entre otros.

Es así entonces, que en el marco de un taller para líderes indígenas, financiado por el SERNAM, se organizaron conjuntamente la escuela de dirigentes⁵ y el taller de mapas parlantes para efectos de esta tesis, lo que trajo como consecuencia algunos cambios en la concepción inicial del proyecto de tesis, ya que se juntaron en una misma reunión jóvenes dirigentes mapuche nacidos en Santiago y mapuche que han migrado de sus comunidades y se han insertado a un contexto diverso como es el de Santiago.

Con Juana Huenúfil, presidenta de *Inchiñ Mapu*, se sostuvieron reuniones para determinar la nómina de invitados al evento. Se enviaron invitaciones a 36 personas de las cuáles asistieron 30.

⁵ Este taller es el segundo de una serie de cuatro encuentros para dirigentes de Organizaciones Indígenas de La Pintana. La directora de *Inchiñ Mapu*, me cedió parte del tiempo disponible y es así entonces que programamos en conjunto los preparativos de esta jornada.

Por diversos motivos el programa no fue cumplido a cabalidad (ver anexo programa), ya que la Sra. Álvarez no pudo asistir al Taller y el encargado de SERPLAC llamó a último minuto cambiando su visita para las 15 hrs., lo que interrumpió además el taller de los mapas parlantes. El espacio para hablar de educación intercultural fue ocupado por el representante de la CONADI, el sociólogo mapuche Patricio Melillan, quien sostuvo una conversación con los participantes referida a los proyectos que otorga la corporación a las organizaciones indígenas.

A los panelistas se les pidió enfocar sus temas según el interés de los participantes, es así entonces como la discusión de la mañana estuvo centrada en reconocer las diferentes posibilidades de becas, de subsidios, de beneficios de salud, etc., considerando la situación de escasos recursos y de cesantía que vive una gran cantidad de mapuche en el sector.

Esto determinó una singular forma de participación debido a que generalmente los que más preguntaban o intervenían con comentarios preguntas, acuerdos y desacuerdos eran los dirigentes y/o participantes más activos de las organizaciones, los que tienen un cierto entrenamiento en cuanto a la formulación de proyectos. Por otra parte, son éstos los que trabajan por conseguir financiamientos y también conocen la burocracia a seguir luego de haber obtenido algún beneficio.

El momento de mayor controversia en la mañana, lo mostró el hecho de que uno de los migrantes comentó que los proyectos de educación intercultural y de elaboración de material didáctico que licita CONADI, son otorgados generalmente a gente no mapuche que no conoce de la lengua ni la cultura y que él no conoce ni entiende los procedimientos a seguir para elaborar un proyecto, además no cuenta con el dinero o cheque que la institución pide como garantía. Esto suscitó una serie de discusiones en relación a que los dineros están destinados a proyectos fijos, es decir, que ni particulares ni colectivos pueden proponer ideas que surjan de la creatividad de las organizaciones, ni menos de los mapuche que no estén bajo el alero de una organización. Esto reveló algunas ideas que tenían los participantes y que nunca conseguirían apoyo estatal, ya que no estaban dentro de la agenda de proyectos de la corporación.

Luego de un almuerzo compartido en el cual se comentó la primera parte del taller, los invité a desalojar el lugar para poder organizar el espacio. Conformé dos mesas, en una de ellas se instalaron los migrantes, mapuche que habían dejado sus comunidades de origen para venir a trabajar y vivir a Santiago. Las edades fluctuaban

entre 36 y 75 años. Todos llegaron a Santiago en pro de mejores expectativas económicas y con la esperanza de afianzar familia en Santiago.

De este grupo de migrantes, todos excepto una mujer hablaban la lengua mapuche. Los mayores llegaron a Santiago teniendo mínimos conocimientos del castellano y lo aprendieron cuando se insertaron en los puestos de trabajo que ofrecía en ese entonces la capital. Las edades al momento de migrar fluctuaban entre los 15 y 20 años. La mesa en relación sólo a los que dibujaron, estaba conformada por 6 hombres y 6 mujeres.

La otra mesa estaba constituida por hijos de mapuche migrantes, todos nacidos en Santiago y socializados desde pequeños en castellano. En las entrevistas realizadas anteriormente arguyeron que sus padres les hablaron en esta lengua desde su nacimiento, principalmente porque no querían que ellos sufrieran la discriminación por hablar mapudungun, como así mismo evitarles la dificultad de aprender el castellano como segunda lengua. La mesa en relación sólo a los que dibujaron estaba constituida por 3 hombres y 7 mujeres.

Ambos grupos tenían diferentes justificativos, el primero, por no saber la lengua mapuche y el otro, por no haberla enseñado a sus hijos. En nuestro país, hace menos de dos décadas atrás, ser mapuche era signo de ignorancia y marginalidad, por lo tanto los mapuche se "invisibilizaban" en la urbe, realizando con muy poca frecuencia prácticas culturales que denotaran su identidad. La constitución nacional supone una situación de monolingüismo y monoculturalismo, no existía ni Ley Indígena ni Reforma Educativa y aún no se conocía ni hablaba de las ventajas del bilingüismo de cuna.

De todos los participantes, sólo tres no habían participado en las entrevistas individuales que hice en el transcurso de los dos meses anteriores, por lo tanto la mayoría conocía mi trabajo y estaba ahí para realizar el taller con la mayor de las disponibilidades, pues los había comprometido con anticipación telefónica y personalmente. Partiendo de esta base, el clima en el cual enfrenté al grupo era más bien relajado pero con grandes expectativas de mi parte. Estaba muy preocupada los días anteriores ya que lo oral y lo escrito son las formas corrientes para la comunicación; utilizar el lenguaje iconográfico para representar las historias personales suponía todo un desafío, ya que no es una experiencia que se realice con frecuencia.

Cuando comencé a explicar lo que debían hacer, en general, el grupo se manifestaba reacio a dibujar, arguyendo que no sabían hacerlo; entre los comentarios se escuchaban lo siguientes:

P: Pero yo no se dibujar.⁶

G.A.: no importa, hagan lo que quieran, piensen en lo que quieran dibujar y háganlo no más.

P: Cuando recién llegamos a Santiago había tranvía.

G. A.: Bueno entonces dibujen los tranvías, lo que dejaron, lo que trajeron....

Es por esto, que a fin de apoyar y motivar el acto creativo de pintar, mostré un libro publicado por los docentes indígenas del Acre (Brasil), los cuáles, al realizar el libro, no contaban con ninguna preparación previa, sólo dibujaron los árboles que ven diariamente en su entorno y tuvieron como resultado una maravillosa edición; los participantes observaron el libro y se mostraron menos renuentes.

Me dirigí primero a la mesa de los migrantes y luego a los que nacieron en Santiago. Contaba con dos pápelografos en los cuales aparecía la consigna del trabajo a realizar. De este modo, los migrantes dibujarían en una hoja dividida en cuatro, lo que dejaron al salir de su comunidad, lo que trajeron de la comunidad, qué cosas de la ciudad les han servido o de las cuáles se han apropiado y lo que extrañan del sur.

Entre ellos conversaban en mapudungun. Se reían mucho y comentaban todo en su lengua materna, lo que estaban dibujando y algunas vivencias del sur que les evocaba el ejercicio; repetían “lo que dejé en el sur” y dibujaban.

La consigna fue que comentaran y pensaran lo que luego querían dibujar. El grupo de los migrantes rápidamente comenzó a bromear con lo que habían dejado en el sur, aludían a muchachas o muchachos, también a fiestas y a la chicha. Reían y comentaban todo en mapudungun, comenzaron a dibujar y comentaban entre bromas lo que estaban dibujando, se censuraban entre ellos mismos los dibujos “feos” y se divertían y se concentraban en recordar.

⁶ P: Participantes. G.A.:Geraldine Abarca

Me dirigí a la mesa donde estaban los nacidos en Santiago, motivé la discusión preguntando a viva voz: “¿qué cosas conocen de la cultura mapuche? o ¿que cosas sólo existe en el sur?”

P: Copihues (flor nacional y endémica de la novena y décima región, zona mapuche)

G.A.: Yaaa bien, que otra cosa más?..

P: Tradiciones

G.A.: Si, pero cuáles tradiciones?

P: Por ejemplo todo lo que tenga que ver con el aspecto espiritual, eso es súper fuerte pero eso es lo que no sabemos y lo estamos trayendo a través de las organizaciones trayendo a machis del sur que ellos nos vienen a enseñar, pero eso está sólo allá y eso es difícil, es difícil practicarlo acá, nosotros que somos de Santiago y no sabemos cómo lo deberíamos hacer.

G.A.: Gracias Gloria, también deben dibujar lo que les hace falta en Santiago para ser más mapuche, de las entrevistas que hemos hecho juntos ustedes han dicho una lista de cosas que yo ahora tengo escritas para que ustedes las vean y puedan servirles de ayuda memoria para dibujar.

Según esto, la consigna de dibujo para los mapuche nacidos en Santiago fue: lo que saben del sur, lo que aprendieron en Santiago, lo que sólo está en el sur, lo que falta en Santiago para ser mapuche.

Esta mesa estaba un poco más silenciosa pero muy concentrada, comentaban y hacían preguntas en castellano entre ellos en relación a cómo podían dibujar mejor. Luego comentaban todo lo que hacían y le hacían bromas a uno de los compañeros que dibujaba con mucha minuciosidad.

Ambas mesas comentaban lo que dibujaban, se veían concentrados y de pronto estallaban en risas. La sesión se vió interrumpida por el director del SERPLAC que había llegado mucho antes y que esperaba su turno para hablar. La presidenta lo presentó y él comenzó su exposición diciendo que estaba muy contento de estar ahí y que era nuevo en el cargo así que necesitaba que lo conocieran y necesitaba conocer a las organizaciones indígenas de la comuna. Algunos siguieron dibujando y los dirigentes se concentraron en la charla y discusión, que se originó debido a los dineros municipales destinados a las organizaciones:

La discusión se prolongó por aproximadamente una hora, y debí hacer esfuerzos por retomar y dar continuidad a lo empezado. Algunos ya habían terminado de dibujar (los que no participaron activamente en la discusión) y los otros retomaron sus dibujos; otorgué un tiempo de 15 minutos para que todos lograran concluir.

En tanto, los que finalizaban mostraban lo que habían hecho, me lo entregaban, me pedían aprobación o daban apreciaciones desfavorables de su creación y yo les insistía en que sus dibujos eran muy buenos.

Les agradecí y los felicité por la participación y la elaboración de tan bellos dibujos y luego los invité a que cada uno comentara lo que había dibujado y explicara a todo el grupo. Se ofreció para comenzar el *Lonko* de la organización *Taiñ Adkimn*, se suscita una discusión por determinar cuál lengua se utilizaría en la exposición de sus dibujos.

Como moderadora tomé la palabra y dije que lo haríamos en mapudungun para que el *pilun* (oreja) se acostumbrara a su sonido y así familiarizarnos con él, pero que necesitábamos un traductor para que explicara e interpretara.

G.A.: ¿Quién puede ir traduciendo?

P: Aquí poh, (el *lonko* señala a Antükew y éste acepta de buen agrado)

G.A.: Claro pues, los mapuche hablantes y los castellanos hablantes juntos ahora nos convertiremos todos en bilingües.

En este solo hecho, observé que los hablantes de mapudungun increpaban a los que nacieron en Santiago por no haber aprendido a hablar la lengua de sus padres y los no hablantes respondían que sus padres no les habían enseñado. De alguna manera, simbolizaban a sus padres en los de la mesa de migrantes, de tal forma, se recriminaban hablando todos al mismo tiempo y gritándose de mesa a mesa, alegóricamente observaba el quiebre entre padres migrantes e hijos nacidos en Santiago.

Comenté que si los mayores hubiesen enseñado a sus hijos, la lengua se mantendría y, se discutió el hecho de que no se hacía porque años atrás era “malo” ser mapuche, el indio, la india eran los apelativos con los que se les nombraba y a sus hijos les querían evitar esa connotación.

Luego de terminada la discusión por cual sería la lengua de comunicación y luego que ya tres mapuche hablantes explicaron sus dibujos, los migrantes sugirieron que un mapuche nacido en Santiago siga con la presentación y se ofrece una mujer. Cuando

ella comienza a hablar el *lonko* y otros migrantes increpan para que lo haga en mapudungun y no en castellano, pero ella no es hablante, no los atiende y comienza su exposición en castellano.

El tema de la lengua fue uno de los más recurrentes de la discusión de la jornada, denota las diferencias y los quiebres que existen entre las generaciones de los llegados y los nacidos en la capital. Ahora es el tiempo en el que se debe buscar un punto de quiebre, ya que la discusión entre ambos grupos es estéril, si no se vislumbra una forma en que la lengua deje de estar sólo en boca de los que la aprendieron en la comunidad mapuche siendo pequeños.

Y así, fueron describiendo hombres, mujeres, niños. Migrantes y nacidos en Santiago, se fueron escuchando y riendo de sus dibujos y de la forma que tenían de recordar, el traductor fue relativamente fiel a toda la sesión y los mapuche hablantes en general mezclaban entre *winkadungun* y *mapudungun*, lo que hacía cada vez más fácil la comprensión.

Terminada la sesión, dispusimos nuevamente las mesas en una sola gran mesa para compartir *yiwin kofke* (masa frita, comida mapuche) y le pedí a dos *lamgien* que cebaran el mate para todos los participantes, costumbre mapuche que se realiza en todos los encuentros.

Mientras preparábamos la última comida del día juntos, uno de los mapuche migrantes me ofreció una rogativa en mapudungun para desearme un buen retorno a Bolivia, un pronto regreso a Chile y que los espíritus me iluminaran en pos de hacer un buen trabajo que sirviera a todos en la comuna de La Pintana.

CAPITULO III.

3. Fundamentación Teórica

3.1. Migración Mapuche: Una realidad histórica



El fenómeno de la migración urbana como experiencia masiva de desplazamiento hacia la ciudad, es una situación que si es vista como proceso de transformación cultural. Presenta una acelerada transformación, en el sentido de que, generalmente los que dejan lo rural, pretenden incorporarse rápidamente a un ritmo y forma de vida que corresponden netamente a lo urbano. Sin embargo, se debe considerar que este proceso de movilidad involucraría también el desplazamiento de las prácticas culturales y sociales de los migrantes. Es así entonces, que encontramos en este proceso migratorio los que dejan y olvidan su origen, como así mismo, los que lo recrean y lo resignifican en otro contexto, en este caso el urbano (ver Cuminao 1998).

El "mapuche moderno" migrante, inicia en forma inevitable un rápido y progresivo proceso de adaptación al nuevo entorno cultural. Paralelamente, desarrolla un proceso semejante con su cultura original, abandonando ciertas prácticas y manteniendo otras que forman parte de su identidad (ver Greve 1998).

El hecho de que los mapuche hayan tenido que trasladarse a la ciudad, abandonando el lugar de origen, obedece a razones históricas, siendo la más importante la escasez de tierra, problema que se remonta a la llegada de las colonias hispanas. Luego, al momento llamado "pacificación de la araucanía", el gobierno Chileno, luego de haber vencido en la Guerra del Pacífico, se encamina hacia el sur del país a matar indígenas y promover el nuevo rostro de comienzos de siglo: país vencedor y "chileno". "En la configuración temprana del Estado, si bien es clave la guerra contra Santa Cruz y la configuración Peru Boliviana, también lo es, al mismo tiempo, y más prolongadamente la guerra interna que se sostiene para 'pacificar' la Araucanía (...) El mito nacional estatal fue así originariamente racista" (Vega, 1990:24).

Con el correr del tiempo, se agudiza el problema territorial porque se reducen y parcelan las tierras de las familias mapuche que aún resistían en el sur de Chile.

"Una de las consecuencias más trascendentes de la derrota político militar de fines de siglo XIX experimentada por el Pueblo Mapuche a manos del Estado chileno, ha sido quizás – aparte de la pérdida de la independencia, autodeterminación y la integridad

territorial - la desintegración y desarticulación de las relaciones socioculturales internas".⁷

Por otra parte, el desempleo, la pobreza extrema por carecer de tierras y la falta de expectativas a futuro, generan en los mapuche la necesidad de dejar lo suyo, confirmando esta subordinación al Estado chileno, debido a la imposibilidad de mantener una base económica tradicional. También hay autores (Cuminao 1998, Montecino s/f) que plantean que sumado a todos estos antecedentes, se agrega también el hecho de que los mapuche necesitan recrear ciertas prácticas antiguas de conocer otras tierras, lo que ahora se explica como un pasaje de tránsito a la vida adulta, donde adentrándose al mundo *winka* (blanco o no mapuche) adquieren mayor independencia y responsabilidad. "De hecho, para muchos migrantes (al igual como sucedía con los largos viajes a la Argentina de otros tiempos), el éxito en la aventura urbana significa un auténtico asunto de honor" (Ancán, 1995:308). En cambio, hay quienes ven el proceso de migración como un factor más macro político. "Los Estados intervienen en todos los terrenos que las etnias se manifiestan, dirigiendo los movimientos de población a escala internacional y dirigiendo los movimientos migratorios hacia determinadas regiones." ⁸

Es así entonces, que los mapuche se trasladan a la ciudad en busca de "mejores perspectivas", asumiendo que realizarán actividades diferentes a las que realizaban en el lugar de origen. Generalmente ocupan plazas en trabajos no muy bien remunerados, estableciéndose una cierta jerarquía social entre los ciudadanos que ofrecen los puestos de trabajo que y los recién llegados, quienes los ocupan. Esta imagen tiene sus detractores en el sentido de encontrar equivocada la idea de asociar pobreza a cultura mapuche. Reconocer esta dualidad sería asumir que, toda iniciativa de elevar la calidad de vida de los mapuche trae como consecuencia la falta de identidad cultural, asumiendo que el progreso económico es posible sólo en "la cultura occidental". Si bien es válida esta crítica, no es menos cierto que la gran mayoría de los migrantes se ubica en barrios y en los cordones marginales de la capital, circunstancia que se repite de generación en generación.

⁷ Bengoa, José. 1985, Historia del Pueblo Mapuche, Ediciones Sur, Santiago de Chile, citado en Ancán 1995:308.

⁸ Breton, Roland 1983, "Las etnias", Editorial Oikos-tau, pag. 88, citado en Cuminao 1998:15.

Sin embargo, considerar el aspecto económico con todo lo que implica -la posibilidad objetiva de acceder a bienes, seguridad alimenticia, vivienda, etc. como asimismo el valor cultural que se otorga a estos elementos, es decir, el prestigio social que contiene el trabajo, el grado de profesionalización, entre otros- implica que la identidad étnica también se resignifica en el contexto urbano, en base a todos los factores asociados a la clase social.

Es importante como punto de análisis considerar que la información censal arroja un resultado que se acentúa por la distinción de género. Existe una leve mayoría en la cantidad de mujeres que de hombres (200.863 hombres mapuche mayores de 14 años y 208.216 mujeres). Esta situación, según Cuminao, tiene dos explicaciones: el aspecto económico, con la posibilidad que da la ciudad de acceder al consumo de bienes y trabajos asalariados, siendo la labor de empleada doméstica (puertas adentro) la que da más posibilidad de ahorrar dinero; y el hecho de que los servicios que da una ciudad tan grande como Santiago, en cuanto a la posibilidad de ofrecer a los hijos salud, educación, etc., "da[n] fuerza a una migración mayoritariamente femenina" (op.cit:11).

Culturalmente la tradición mapuche con respecto a la tenencia de las tierras era de herencia patrineal; la tierra se traspasaba a los hombres, por tanto las mujeres no heredaban suelos. Además, como consecuencia del matrimonio patrilocal, éstas abandonaban su comunidad de origen para trasladarse al *lof*⁹ de su marido. Actualmente, esta situación ha ido cambiando; el territorio mapuche es cada vez más escaso, como consecuencia de las reformas agrarias, parcelaciones, ventas a madereras, expropiación, etc. Sin embargo, los hombres, a pesar de contar con poca tierra, encuentran mayor seguridad laboral en el ámbito agrícola, en sus comunidades de origen. La mujer a su vez, posiblemente asume como parte de un pasado histórico el desarraigo, el salir siempre de su seno materno.

Con respecto a este fenómeno, Montecino (1983, 1990) ha analizado cuál es el rol de la mujer mapuche en Santiago y cuáles son sus experiencias y proyecciones en la ciudad. Según la autora, la migración femenina supone una serie de transformaciones identitarias asociadas a las características y diferencias culturales, como asimismo a la percepción de las relaciones entre hombre y mujer y a los supuestos que cada comunidad otorga a lo femenino y masculino.

⁹ Palabra mapudungun para designar a las comunidades mapuche organizadas originalmente por grupos familiares.

En la medida de esto, posiblemente la ciudad otorga a las mujeres mayores posibilidades que la comunidad de origen para ampliar el espectro identitario, otorgando en este caso un significado importante al aspecto socioeconómico. “En el caso de las mujeres, la triple adscripción a una clase, a una cultura desvalorada y al género femenino supondrá una experiencia de identidad mucho más diversificada que la del universo rural” (Montencino s/f).

Resulta importante destacar que en esta última década, la participación de las mujeres en las reivindicaciones étnicas en Chile ha ido en aumento; esto se puede observar cuantitativamente en la participación que ha logrado el género femenino a nivel de organizaciones indígenas. También a nivel simbólico, la representatividad de la mujer mapuche que vive en Santiago se hace explícita, siendo ellas las que sustentan en la práctica, la puesta en marcha de fiestas como el *Nguillatun* reactivando una “comunidad ritual” en el espacio ciudadano, dándose cita con todos los atuendos y objetos necesarios para revivir en otro contexto, una práctica cultural necesaria para la sobrevivencia en la ciudad. Por cierto, también los hombres asumen con otras responsabilidades la práctica del *Nguillatun*, realizando las convocatorias como asimismo la recepción de los invitados a esta celebración. En otras actividades como el *Palin*, juego tradicional mapuche, son ellos los que juegan y generalmente son los encargados de realizar los discursos de bienvenida o despedida del evento.

Es así entonces, que la migración de mapuche hacia la capital del país, permite que Santiago de Chile se conforme con un nuevo rostro; aún cuando los mapuche de Santiago representan un mínimo porcentaje en relación a la población total de la urbe, las celebraciones de *We Tripantu* o año nuevo, *Nguillatun*, *Palin* y las múltiples representaciones culturales que año a año se hacen más visibles, representativas y concurridas, marcan la presencia de un grupo que a través de estas prácticas culturales, va mostrándose a la sociedad mayoritaria y por otro lado, va incorporando a otros migrantes y a sus hijos a éstas y otras manifestaciones ancestrales.

3.2. ¿Identidades múltiples o esencias fijas?

La identidad étnica es un concepto que no se puede dejar de abordar cuando se habla de migración. En el caso de los mapuche de Santiago, es necesario entonces distinguir cómo incide lo religioso tradicional, como asimismo los procesos en el ámbito de lo político y social, en la medida que consolidan la identidad de un colectivo.

Un aspecto importante en cuanto a la definición de la identidad étnica está dado por la participación o pertenencia a un colectivo, el sentirse parte de un grupo y de un

destino o clasificación común. Los pueblos usan y hablan de la identidad como bandera de lucha y como una forma de consolidarse como grupo. "La identidad étnica se basa en lo que el grupo presupone de las diferencias étnicas, que no son la suma de rasgos objetivos sino aquellos que el grupo considera significativos" (Barth, 1969:12).

La identidad también es vista desde una perspectiva dinámica que al parecer ofrece una serie de distinciones, asumiendo los individuos opciones para autodenominarse según diversos contextos y categorías: soy mujer, soy mapuche, soy urbana, soy de clase media, soy profesional, etc. Según esta visión la identidad se determina conforme a procesos experienciales individuales que van hacia lo social y colectivo y viceversa. Las diversas experiencias personales están marcadas además por una dimensión social de clase, también de género y de otros aspectos. Estas dimensiones como categoría experiencial, determina las visiones y lecturas que cada sujeto realiza de su entorno y posición ante la vida.

Cuminao (1998:27) plantea cuatro elementos que a mi juicio, podrían ayudar a construir la identidad de los mapuche de Santiago, ya que son estos los principales factores a los cuáles se refieren los mapuche de la ciudad al hablar de su propia identidad. Como primer aspecto constitutivo de la identidad cultural, encontramos **el histórico**, es decir, lo mapuche asociado a un origen inmemorial distinto al de la sociedad chilena en general.

Este aspecto histórico también implica reconocer el proceso de mestizaje que se ha vivido a lo largo del tiempo, y que conforma a la sociedad mayoritaria y también a los mapuche. Aflora con esto, el paradigma del "indígena puro", ya que asumir este pasado común, determinaría ser parte de un colectivo que ha enfrentado a lo largo de la historia procesos similares en tanto pueblo; esto además, visto desde la perspectiva de la historia en el presente, trae consigo la tendencia de adscribirse a ciertos purismos que fortifican los procesos de revitalización étnica. Posiblemente, este "esencialismo cultural" no sea sino una forma de alcanzar esa imagen ideal de un grupo que necesita recuperar lo que "históricamente" les ha sido despojado.

"Ethnic conscioueness is eternally latent everywhere. But it is only realized when groups feel either threatened with a loss of previously acquired privilege or conversely

feel that it is an opportune moment politically to overcome longstanding denial of privilege".¹⁰

Barth (1969) introduce su visión de grupo étnico, en tanto permite salir de la definición de antaño que lo delimitaba sólo a partir de la descripción y análisis de su cultura. El añade la importancia de las relaciones sociales, entendiendo así las "fronteras étnicas", dando un espacio importante al criterio de la relación entre grupos. Sin embargo, la crítica que observa Bonfil Batalla (1987:24) es que "tiende a minimizar la importancia de la cultura y sus contenidos concretos en la constitución y funcionamiento de los grupos étnicos".

En la medida de esto, **lo cultural** sería otro elemento que los mapuche de Santiago resaltan para hablar de su identidad. Esto encierra valores culturales, lengua, creencias, visiones de mundo, cosmogonía, sentido religioso, simbolización, etc. Consideraciones que históricamente se han visto subyugadas al sistema de la sociedad mayoritaria y que en este caso, afloran con mayor fuerza en un escenario que no es el propio. Siguiendo el análisis de Bonfil encontramos, el papel de lo cultural "parece derivarse de la necesidad de que exista un conjunto limitado de rasgos culturales que funcionen como diacríticos, cuya persistencia considera Barth indispensable para que se mantenga la unidad étnica" (Ibid). Estos rasgos diacríticos para los mapuche de la capital serían por ejemplo, la necesidad de hombres y mujeres de vestirse con el atuendo mapuche en los encuentros, ceremonias, reuniones ante representantes del gobierno, como asimismo saludarse en *mapudungun*, emplear la lengua en los rituales y celebraciones, realizar rogativas en los cerros de la capital, etc.

El tercer elemento a considerar estaría dado por **el linaje** o *kupan*, expresado como la descendencia de un ancestro mapuche, lo que se presenta como un recorrido histórico dado por el apellido.

La territorialidad sería un cuarto elemento a considerar; sin embargo, ese territorio en el cual se interrelaciona un grupo, da características particulares en el caso de lo urbano, ya que no sólo mapuche, sino también otros grupos, comparten el espacio y forjan prácticas propias, estableciendo así sus diferenciaciones culturales.

¹⁰ "La conciencia étnica es eternamente latente por todas partes, pero sólo es realizada cuando los grupos se sienten amenazados por la pérdida de un privilegio o por otro lado sienten que es el momento políticamente oportuno para superar una larga negación del privilegio." Wallerstein (1979:184) en Comaroff 1996.

No obstante, el recuerdo y el imaginario de la tierra, *mapu*, también forja en los mapuche migrantes y en los nacidos en Santiago la idea de un territorio ancestral y real que se sustenta como propio, en el cual descansan las raíces de la cultura.

Así entonces, según Cuminao (Ibid:27) identidad sería una “configuración determinada por diferentes dimensiones, que en su armonía y complejidad estructuran un sistema diferente y sobre todo significativo, que no es único y estático, sino múltiple en su dinámica, dependiendo de sus grados de asimilación y contacto intercultural, aceptando unidad en la diversidad, en el contacto directo o indirecto con lo otros distintos”.

Si bien es cierto que se estructura la identidad desde la perspectiva de lo múltiple en tanto diversos contextos, diversas formas de interacción y diversos posicionamientos desde el punto de vista social, genérico, local; también hay autores que reafirman la idea de la identidad como **esencia fija**, es decir “que existe independientemente de la variedad de discursos a disposición de los individuos (...) sugiere un sujeto unitario que se autoconstituye soberano y cuyas características autónomas primordiales son de naturaleza prediscursiva y supuestamente constituida fuera del lenguaje, la historia o el poder” (Giroux 1985:25).

Es así entonces, que podríamos entrar en el problema irresoluto de la esencialidad en relación al SER MAPUCHE en el contexto urbano, considerando esta esencialidad como un rasgo inherente a su existencia, agregando a la autodefinición de ser mapuche connotaciones genéricas, de clase, etc.

Comaroff (1996) realiza un análisis de las corrientes que han regido las construcciones teóricas en relación a la identidad, de alguna manera desestatifica las visiones polarizadas con las que se ha abordado el tema. Según él, las identidades étnicas y todas las identidades no son cosas sino relaciones. Su contenido es construido en las particularidades de su construcción histórica que sigue en marcha. Plantea que la esencia de la identidad y la nacionalidad nunca pueden ser definidas en abstracto y por esta misma razón no puede haber una teoría de etnicidad o nacionalidad en sí misma, sino una teoría de la historia que es capaz de aclarar la producción de la diferencia y de la identidad.

Ahora bien, la identidad cultural en el caso de los mapuche de Santiago, implica crear espacios en los cuales permanecen ideas que cohesionan al grupo con ideología, pasado, historias y semejanzas comunes, como en este caso, asumirse como colectivo en el ámbito de lo urbano.

Esta distinción identitaria entre lo “mapuche urbano” y rural es motivo de muchas controversias. Para Valdés, esta distinción plantea dos problemas; precisar qué es lo mapuche y qué es lo urbano. Según él definir una identidad dicotomizada por el lugar de procedencia resultaría incorrecto. Por otra parte, plantea que los términos urbano y rural son disímiles y excluyentes. Observa tres críticas a esta nominación, la primera de carácter metodológico debido a la escasez de estudios sociales que den cuenta de la migración, por lo tanto este concepto “está en una etapa de formación primigenia (...) El admitir la existencia de la categoría mapuche urbano en tanto sujeto, implica admitir el nacimiento de un nuevo tipo de memoria histórica formulada con arreglo a la nueva coyuntura de tipo urbano de carácter modernizador; [por último] está el hecho político que si se acepta al sujeto mapuche como urbano, se legitima la usurpación, el despojo, la ignominia y la vergüenza de un sujeto que es obligado a olvidar su pasado, el de sus abuelos y su pueblo por el sólo hecho de su traslado a la ciudad” (1999:4-5).

No estoy de acuerdo con el hecho de que a partir del momento de migrar, dejen de ser mapuche para convertirse sólo en urbanos. De ser cierto, esto traería como consecuencia que la categoría de “mapuche urbano” no existiese, porque los que viven en la ciudad ya no serían mapuche. Por otro lado, los procesos sociales se conforman por los protagonistas que los sustentan, muchos de ellos, atendiendo a causas políticas, estratégicas, etc. han decidido utilizar esta denominación para sí mismos.

El concepto mapuche urbano se acuñó a partir de las movilizaciones de los mapuche en Santiago a comienzos del '90, considerando las reivindicaciones de los mapuche del sur por tierra y territorio. Se sumó a esto la necesidad de “recrear”, “resignificar” o “re-etnificar”¹¹ la cultura mapuche en la capital. Gran parte de los mapuche de Santiago se reconoce con esta denominación y, de alguna manera, ha ido fortaleciendo su identidad al interior de las organizaciones indígenas. Me parece antojadizo considerar que la identidad mapuche en Santiago se conformaría sin el componente histórico. Este es uno de los principales hallazgos encontrados en el trabajo de campo para la elaboración de esta tesis, es decir, la necesidad de reconocer como plataforma imprescindible en el proceso de la identidad mapuche, la memoria histórica.

¹¹ Todos estos términos son consideraciones que algunos mapuche intelectuales han utilizado para referirse a la realidad urbana, entre otros, Ramón Curivil.

Generalmente estos mapuche que se trasladan a Santiago se van situando en comunas bien específicas de los sectores marginales de la ciudad, ocupando un nuevo contexto territorial que lleva a una gran mayoría a reelaborar su identidad étnica, como respuesta al desarraigo, luego de una serie de factores históricos adversos.

Evidentemente, los mapuche de Santiago no son un colectivo homogéneo, y han elegido diversas formas de adaptación y sobrevivencia para sí mismos y para sus descendientes en una sociedad discriminadora. Según esto, también encontramos los que niegan su procedencia a través de acciones como cambiarse el nombre, cortar los vínculos con sus comunidades de origen, cambiar el *mapudungun* por el castellano como lengua de contacto entre pares, no traspasar la herencia cultural a sus hijos, etc.

Sin embargo, como consecuencia de la migración de sus padres, existen los que nacieron en Santiago, generalmente no socializados en su lengua y cultura originarias, decisión que consciente o inconscientemente adoptan sus padres a fin de evitar la discriminación hacia sus hijos. Curiosamente, a pesar de estar habituados a una vida “santiaguina”, muchos de estos hijos de migrantes encuentran en la adolescencia o juventud una nueva forma de sentirse diferentes y manifestar de manera explícita esa distinción, iniciando entonces, un proceso de “re-etnificación” mapuche, sorteando inclusive la discriminación a nivel de los mismos ancianos o autoridades tradicionales, con los que se encuentran cuando acompañan a sus padres a sus lugares de origen.

Posiblemente los cambios paradigmáticos que se viven en la adolescencia influyen en la resignificación identitaria que experimentan los jóvenes mapuche de Santiago. Por lo general, en un afán de romper con lo institucional e instituido, cuestionan la estructura y dogma que ven en la Iglesia (católica o evangélica), asumiendo la búsqueda de la religiosidad a través del rito del *Nguillatun*, el que ayuda a definir o resignificar su identidad desde la perspectiva mapuche (Cuminao op. Cit.). Por otro lado, no están solos en esa búsqueda; su círculo de amigos se amplía en el seno de las organizaciones donde se refuerza la identidad étnica colectiva.

“Entender la relación existente entre identidad, cultura y lengua no es tarea fácil. La lengua y la cultura han sido tradicionalmente considerados junto a la conciencia histórica de un pueblo. A sus tradiciones, mitología, cosmovisión, etc. como rasgos definitorios de su identidad; esto es, del sentimiento de ser uno mismo. De reconocerse como tal para, a la vez, poder diferenciarse de otros” (Montoya y López, 1988:10).

La configuración de una identidad mapuche en Santiago, está traspasada por una serie de factores que en su conjunto definen una forma de hacer, autodenominarse y diferenciarse de otro, estableciendo en esto, la necesidad de relación y de contrastación con un grupo diverso, en este caso el “mundo *winka*”. Esta búsqueda se fortalece en el ámbito de lo colectivo.

3.3. La fuerza de las organizaciones indígenas

De esta manera, los que se adscriben a una identidad mapuche, encuentran en las organizaciones indígenas, individual o familiarmente, un sentido nuevo a su vida cotidiana, aunque lejos de lo rural, ancestral, religioso y mítico de la vida en comunidad. Comienza una nueva fuerza identitaria, en que lo ritual, religioso, social y político juega un rol muy importante. De esta manera, los mapuche de Santiago, migrantes y santiaguinos, se apropian de espacios colectivos en las comunas que habitan; este proceso gira en torno a Organizaciones Indígenas, las que se crean al amparo de diversas ideologías, buscando ordenar y convocar a los mapuche, profundizando una línea ideológica bajo la idea de autonomía y Nación Mapuche; buscando las más convenientes formas de relación con el Estado chileno a través de la asignación de proyectos; propiciando encuentros periódicos para evocar el tiempo pasado y el imaginario del sur; y, encontrando en la recreación de prácticas rituales masivas una forma de ser y sentirse mapuche en la urbe.

Es así entonces, que el rol de las organizaciones está determinado por la búsqueda de esa identidad a través de lo ritual, de lo social y de las prácticas culturales realizadas en estos espacios colectivos. Existe además la necesidad de replantear la relación entre mapuche y Estado y entre ellos mismos. En la medida de esto, adquieren también una connotación política importante que se expresa concretamente en las reivindicaciones territoriales, en el caso de las organizaciones rurales; y en las demandas por becas estudiantiles y una solución al problema de vivienda para los allegados en el caso de los urbanos. Existe también una demanda que abarca a todo el Pueblo Mapuche, a pesar de no alcanzar un real entendimiento en cuanto a las proyecciones que pueda tener, me refiero al reconocimiento constitucional como Nación Mapuche.

“La identidad nacional mapuche es algo que está en construcción. Hay muchísimos elementos ya dados en esta tarea: tradiciones, lengua, ritos, usos comunes, formas de vida, creencias. Pero no puede haber identidad nacional real mientras no haya nación y no se puede hablar de nación real mientras no haya un territorio” (Pérez:1999:8).

3.4. Mapuche y Estado Nación

“He decidido usar el concepto de Nación para designar a la etnia mapuche. El uso repetido del concepto lleva a un reforzamiento de él en la psique de los mapuche, y contribuye a aproximar la meta de alcanzar algún día su conversión en una sociedad políticamente cerrada. Como en general los discursos usados en las ciencias sociales son nada más que convenciones, nosotros podemos - y debemos- permitirnos nuestro propio manejo conceptual. En otras palabras, si la ideología del Estado Nación en cualquiera de sus manifestaciones (izquierda, derecha, centro) dice que los mapuche son ‘indios’ y no un ‘pueblo’ o una ‘etnia’ o una ‘nación’, es su problema. Nosotros no estamos obligados a usar ese lenguaje, sino por el contrario a levantar el propio y a imponerlo en la lucha ideológica y particularmente en el grupo para el cual el proyecto de liberación étnica ha sido pensado”¹²

Esta realidad nos lleva a preguntar ¿cómo se definen las fronteras de la Nación mapuche? ¿Son fronteras territoriales? ¿fronteras ideológicas?, ¿Qué implicancias tiene para la nación chilena?

Esta gran problemática que implica cambios estructurales importantes a nivel de leyes constitucionales, refleja diferencias ideológicas entre las diversas organizaciones. En la medida de esto, los mapuche han elaborado diversos mecanismos para la construcción de su identidad y del Pueblo o Nación mapuche.

El concepto Nación se ha enarbolado en este último tiempo por grupos étnicos que buscan legitimar la diferencia que los determina, a fin de plantearse políticamente frente a sus Estados. A fin de esclarecer, el concepto Nación se puede aplicar “...a poblaciones que comparten la idea de un origen común, así como ciertas características culturales, pero que además constituyen una unidad política con grado mayor o menor de autonomía...” (Bonfil Batalla 1987:26).

La identidad colectiva que se estructura desde lo mapuche, también está traspasada por lo nacional; es el Estado el que resuelve a través de leyes, Reformas Educativas, discursos, etc., cómo estructurar una identidad mapuche en el marco chileno. Estos mecanismos de relacionamiento político con el Estado chileno, como así mismo, los

¹² Marimán 1997 citado en Foerster 1999. A lo largo de este documento, hablaré indistintamente de nación mapuche o pueblo mapuche, asumiendo con esto mi legítimo derecho, al igual que Marimán de nominarnos como me parece conveniente y con la idea de profundizar una visión más política en el ámbito que me ocupa, el educativo.

mecanismos que establecen los mapuche en su relación interna, constituyen una gran dinámica social que inciden en la identidad.

Como se observa en el capítulo IV de este documento, la relación histórica que ha establecido el Estado chileno con la Nación mapuche, ha estado plasmada de contradicciones, acomodados, imposiciones de poder, intereses económicos, etc. Es por eso que actualmente la discusión aún no está resuelta y posiblemente no lo estará nunca.

Evidencias históricas demuestran el arrojo de los mapuche por defender su tierra e independencia ante el “invasor *winka*”, arriesgando incluso la vida. Hoy en día, podemos observar estos sentimientos en las marchas y manifestaciones en defensa de los territorios mapuche y de ser reconocidos como Nación. La discusión teórica de hoy, va por la vía de descubrir cuál es el tránsito de lo étnico a lo nacional. Foerster (1999) distingue tres fases en este proceso; la primera se refiere a que lo nacional es cultivado desde una perspectiva cultural, literaria y folclórica que no incide en las decisiones o implicancias políticas. En una segunda fase se observan militantes de la “idea nacional” que dan inicio a campañas y movilizaciones políticas; en la tercera fase los proyectos nacionales tienen apoyo y una proyección en medidas concretas. Según el autor, los procesos son guiados por los intelectuales mapuche, que a mi juicio muy lentamente han ido pasando “a las bases”; se encontrarían en la primera y segunda fase de la gestación de las ideas de nación mapuche.

Creo que la discusión se torna compleja al intentar dilucidar cuales serían verdaderamente las acciones prácticas y las consecuencias que significarían tener dentro del estado chileno un estado nación mapuche, Se habla de autodeterminación, de autonomía, pero el poder hegemónico que establece la nacionalidad chilena traspasa a todos los chilenos y adopta variados posicionamientos. Es así entonces que se debe estar preparados para enfrentar estos nuevos desafíos y moverse en ámbitos de decisión, concesión y contraposición con el Estado Nacional.

En estas últimas décadas, las organizaciones indígenas de Latinoamérica han hecho explícitas sus demandas a los Estados Nación, utilizando diversas estrategias de diálogo o confrontación para lograr sus requerimientos, logrando entonces “que se sistematicen y que se hagan explícitas muchas intenciones históricas de los pueblos indios y que cristalicen en programas concretos, proyectos que estaban subyacentes en las culturas indígenas. No sería posible explicar las nuevas tendencias del indigenismo, sin tomar en cuenta como germen y sustancia inicial de esas

orientaciones actuales, las proposiciones que han surgido de las organizaciones políticas indias" (Bonfil Batalla, 1987:93).

Estas reivindicaciones determinan cambios y logros importantes, las organizaciones y los cambios políticos han logrado que los gobiernos reconozcan y acepten "la legitimidad del pluralismo étnico en el seno de sus sociedades nacionales (...) Significa que se aceptan las variadas especificidades culturales dentro del proyecto de futuro de la sociedad en su conjunto; que ya no se ve la pluralidad étnica como un lastre que debe eliminarse ni como un obstáculo a vencer". (ibid) Este hecho, que se ha manifestado explícitamente en leyes y reformas, da el referente de partida para todo tipo de intervenciones que apuntan a cambios sustanciales en la autopercepción étnica como asimismo en la percepción étnica que elaboran los otros.

Es en este marco, lo mapuche urbano se recrea y representa la construcción social del pueblo; brota en Santiago de Chile como una cultura gestando su propia realidad, una cultura emergente inserta en un proceso de modernidad transformadora y de cambio sociocultural, donde lo indígena u originario se desarrolla en el contexto urbano, resistiendo y sobreponiéndose a la abrumadora fortaleza de la "cultura dominante". Sin embargo, este proceso tiene su base en el imaginario de lo que dejaron en el sur, en la reconstrucción, en la memoria histórica y en la vitalidad del pueblo que dio el origen.

3.5. La Teoría del Control Cultural

Si hablamos de culturas, hablaremos también de las relaciones que se establecen entre ellas, dominadas, dominadoras, impuestas, etc. Las migraciones, las interrelaciones entre sujetos diversos, y los múltiples cambios sociales paradigmáticos, han llevado a los pueblos indígenas a incorporar otros significados culturales, adaptándolos a sus propias prácticas culturales, adquiriendo nuevas formas de manejarlos y comprenderlos, sin abandonar los elementos culturales propios. "El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que [se denomina] control cultural". (Bonfil Batalla 1987:28)

Es así entonces que los elementos propios son aquellos que se transmiten de generación en generación, que se reproducen y se mantienen, como resultado de la herencia cultural. Por el contrario, los ajenos son parte de la cultura en la que vive este grupo pero que no ha producido. En la relación de los elementos culturales propios y ajenos con la decisión propia o ajena frente a estos mismos elementos, se pueden establecer cuatro ámbitos dentro de la cultura total.

Según esto, Bonfil plantea los ámbitos de la cultura en función del control cultural de la siguiente manera:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Me pareció interesante asumir que esta forma de “control cultural”, como la ha llamado Bonfil, refleja los poderes que establece el grupo étnico frente a los elementos que adopta y asume, encontrando en estas decisiones la fortaleza que los mantiene como grupo. “Un grupo étnico es un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios.” (op.cit:30)

Si consideramos el mundo social de mapuche que han migado de sus *lof*, que ha establecido familias en Santiago y que en este caso, se han constituido a lo largo de los años como los mapuche de La Pintana; se ve que de alguna manera, ellos se mueven utilizando diversos mecanismos y formas de decidir cuáles son los elementos culturales que adoptan.

Para efectos de esta tesis, me pareció interesante utilizar este ordenamiento de Bonfil, para poder observar cuáles son los elementos que el grupo considera como propios y ajenos, y en la medida de esto, observar cuáles son las constantes que los cohesionan. De tal modo, en el taller de “mapas parlantes”, los entrevistados migrantes dibujaron lo que dejaron en sus comunidades, lo que trajeron a Santiago, lo que adoptaron de la capital y los que les hace falta del sur.

3.6. La EIB en el marco legal y social chileno

Ahora bien, ¿Cómo influye y qué implicancias tiene la migración urbana indígena para la EIB? ¿Resulta significativo abordar desde lo educativo el permanente anhelo de retornar a la tierra de origen? 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. Recuperar la historicidad es dar continuidad a la cultura mapuche; lograr la unidad es el anhelo, unidad que se encuentra cruzada por las categorías de lo urbano y lo rural, las cuales resultan problematizadas al momento de generalizar en una sola identidad "mapuche". Surge entonces la necesidad de representarse como una identidad colectiva bajo contextos diferenciados.

“La práctica, el discurso y la identidad, son tres elementos que nos permiten analizar las continuidades y discontinuidades de la etnicidad en un lugar y un contexto histórico determinado, recogiendo las visiones de los propios sujetos integrándolos a los procesos de construcción de su historicidad como grupo social.”¹³

La Educación Intercultural Bilingüe es una propuesta relativamente nueva que parte de hace menos de una década en nuestro país, con experiencias en el sur con la cultura mapuche, el en el norte con la cultura aymara y en Rapanui (Isla de Pascua).

Al respecto la Ley Indígena propone “el uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español, en las zonas de alta densidad indígena”¹⁴. Para llevar a cabo ésta y otras consideraciones inscritas en esta Ley, promueve la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, organismo que entre sus múltiples tareas y responsabilidades “en las zonas de alta densidad indígena y en coordinación con los servicios u organismos del Estado que corresponda, desarrollará un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a los educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global”.¹⁵ Es así entonces que entre las especificaciones que al respecto plantea la Reforma Educativa chilena en el área de Lenguaje y Comunicación, encontramos: “Así, es fundamental que las escuelas cuyos alumnos tienen mayoritariamente como lengua materna el aymara, mapudungun o rapanui, incorporen a sus programas la dimensión intercultural bilingüe. Esta implica que junto con desarrollar la lengua materna de los niños, la escuela enseña el castellano como segunda lengua, beneficiándose ambas recíprocamente” (Ministerio de Educación, La Reforma en Marcha, 1997:63).

¹³ Martínez Cristián, 1995. “¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicaciones teórico prácticas” En revista Pentukún 2, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. Citado en Cuminao 1998:31.

¹⁴ Ley Indígena 19.253, 1993. Título IV De la Cultura y Educación indígena, Párrafo 1º, artículo 28.

¹⁵ Ley Indígena 19.253, 1993. Título IV De la Cultura y Educación indígena, Párrafo 2º, artículo 32.

Sin embargo, esta consideración se ha implementado mayormente en los sectores rurales del país, donde se han gestado y desarrollado las culturas indígenas, entre ellas la mapuche. El fenómeno migratorio es una realidad innegable, pero no se ha llevado a cabo una propuesta educativa que contemple esta situación. Un aspecto de este fenómeno es la pérdida de la lengua mapuche por los jóvenes. En la medida de esta realidad “no podemos determinar la consistencia de los fenómenos de (re)aprendizaje lingüísticos por parte de los jóvenes mapuche que han crecido en un ambiente urbano hispanohablante” (Chiodi y Loncon, 1999:41).

Lo descrito anteriormente permite realizar un análisis sujeto a tres dimensiones. La primera, es que tanto la Ley Indígena como la Reforma Educativa han considerado como espacio para la implementación de la perspectiva intercultural bilingüe, el sector de “alta densidad indígena”. Es así entonces que podríamos deducir que la capital del país no sería un espacio propicio para dicha implementación, ya que el porcentaje de mapuche en relación a la población global santiaguina no es de “alta densidad”.

La segunda dimensión obedece a que las reivindicaciones educativas relacionadas con la población indígena del país tienen como eje central la lengua, implicando con esto mayores dificultades para la implementación de la EIB en los sectores urbanos, ya que no es una lengua de uso común en contextos no mapuche y por lo tanto, no se cuenta con docentes capacitados para usarla y/o enseñarla en el ámbito escolar.

La tercera dimensión enfrenta la problemática de cómo introducir los elementos culturales mapuche en los procesos de enseñanza aprendizaje, y en la medida de eso, nos enfrentamos a unas interrogantes: ¿quién determina los contenidos?, ¿qué prácticas culturales se debe considerar o dejar fuera del currículum?, ¿bajo qué perspectiva se plantean en la escuela (histórica, folclórica, etc.)?

Siguiendo este análisis, pareciera ser que la EIB en Santiago de Chile resulta una tarea imposible de realizar. Sin embargo, mi intención es sentar precedentes que nos ayuden a considerar aspectos importantes para el desarrollo de una nueva perspectiva educativa para los niños indígenas de la capital. La EIB no es una sola, ni tampoco es único el contexto cultural en que lo indígena se manifiesta.

Esta realidad, enmarcada en la relación y convivencia de colectivos sociales de diverso origen cultural, histórico y social, puede traer como consecuencia relaciones conflictivas. Es sobre la base de estas diferencias que se propone una nueva mirada educativa. Explicitar los prejuicios y las valoraciones que se tenga del otro, como ser

social y cultural, es una experiencia de aprendizaje enriquecedora y por ende necesaria de ser incorporada a las prácticas educativas de las escuelas de Santiago.

“Sin la presencia de lo diferente, no hay crecimiento posible. De ese modo no podemos crecer como sociedad en valores como el respeto o el interés por conocer otras realidades, si no nos ponemos en contacto con lo diferente” (Colectivo Amani, 1994:16).

CAPITULO IV.

4. PRESENTACIÓN DE RESULTADOS

4.1. MIGRACIÓN

4.1.1. Redes Sociales en Santiago



"El año 51, mire, recuerdo muy penoso pero le voy a contarle, me trajo una tía, le pidió permiso a mi papá y me trajo acá y me dejó botada en Estación Central. Sí, así llegué, pero encontré una mapuchita de Carahue y (...) traíamos cocaví, porque en ese tiempo traía de un cuanto hay y lo compartimos eso en el tren y mi tía venía con otra persona, y llegamos a la estación central y uno era huasita [campesina], primera vez salía de mi tierra y en mi vida había visto un pueblo así poh, salimos afuera y me dijo – 'a mi me van a venir a buscar y usted se va a ir con esa niña' . Y me puse a llorar poh (...) Yo le dije - '¿pero como me voy a quedar si no la conozco?', y me dijo – 'no se preocupe, se va con esa niña'- y la niña me dijo, 'no se ponga a llorar, yo la voy a llevar, yo tengo mi hermano casado'. Allá nos fuimos y yo me acuerdo que traía harina, traía manzana, traía carne pa' mi hermano, porque en ese tiempo estaba mi hermano, pero yo no sabía donde vivía. En ese tiempo estaba mi familia acá y yo sin saber donde estaba (...) yo no conocía Santiago, y el hermano de esa niña me dice 'no se preocupe hermana, el domingo vamos a ir a la Quinta Normal ¹⁶ y ahí lo vamos a encontrar'. Rogaba a Dios por que llegara luego el domingo. Ese día me levanté temprano, no tomaba ni agua de deseo de ver a mi hermano. Vinimos a Quinta Normal y a la entraíta encontré una prima hermana - 'Hooola' - me dijo - 'sabíamos que andabai por aquí pero no sabíamos donde encontrarte, a la entraíta está tu hermano'. Me llevó pa' lla y ahí andaba mi hermano buscándome, ¡qué alegría tan grande! Él me trajo pa su casa, ya estaba casa'o ya y ahí estuve viviendo un tiempo con él y yo venía con intenciones de trabajar, así que empezaron a buscarme pega, entré a trabajar puertas adentro, me encontré con un familia Osandón y me vine tan niña que me acogieron como una hija, ahí aprendí los modales, a hablar más castellano. Después de hartos años, trabajé, trabajé, trabajé (...) al final de tantos años, me casé y nunca más fui pal sur, después a los 31 años me fui a ver mis papás" (Küyen, migrante).

¹⁶ Gran parque de Santiago en el que los mapuche se daban cita y que inspiró más de un estudio de investigación antropológica en la década de los 60. Actualmente es lugar de encuentro de mujeres mapuche jóvenes, las que se confunden con el resto de la población santiaguina.

La historia de esta hermana mapuche grafica una realidad histórica, la que con sus diversos matices, denota un éxodo constante de mapuche hacia la ciudad. Este relato presenta particular interés para una de las categorías de análisis; las redes sociales que los mapuche han logrado establecer en Santiago. Llama la atención que en la década del 50 los migrantes tuvieran como punto de encuentro seguro la Quinta Normal; este parque acogía a un sinnúmero de mapuche que establecían nexos en Santiago a pesar de no conocerse y que tenían como punto en común la identidad mapuche. “Todos los domingos, especialmente en las tardes, comenzando alrededor de las 15 horas y terminando al anochecer. A veces se encuentran allí 300 o 400 araucanos que se pasean, conversan, o frecuentan algunos negocios de comidas refrescantes del mismo lugar. El lugar constituye un campo magnífico para la observación y para la documentación fotográfica de la investigación (Munizaga 1961:30)

La migración a la capital es un fenómeno que comienza en forma masiva aproximadamente en la década del 30. La gran mayoría de los migrantes abandona muy joven su comunidad, lo hace solo o con algún familiar cercano que ya reside en la ciudad, el que generalmente sirve de nexo entre Santiago y la comunidad, incentiva al migrante y/o alienta a su familia haciendo notar las ventajas de la capital. Como dicen los entrevistados: “Llegué donde mi tío”, “mi papá me vino a dejar”, “Me trajo otra prima que fue a pasear al campo”, “mi tío me trajo”.

Estos antecedentes permiten observar que existe una especie de puente dado por los familiares que ya han migrado, que jala a algunos de los que han quedado en el sur. Los migrantes entrevistados, arguyen que al llegar a Santiago permanecieron por un tiempo en la casa de los familiares, en calidad de allegados, pero que rápidamente debieron buscar puestos de trabajo que les aseguraran su sobrevivencia en Santiago.

En las décadas 50 y 60 el proceso de urbanización en la región metropolitana, debido al incremento de la migración, (no sólo de mapuche), trajo consigo la implementación de programas de vivienda social que apuntaban a solucionar el problema de los allegados. Es así entonces que los sectores marginales de la capital fueron poblándose con villas, block o poblaciones populares, beneficios a las cuales accedió una gran cantidad de mapuche, lo que permite observar actualmente una concentración de mapuche en comunas específicas del gran Santiago, como es el caso de La Pintana.

Ya hace 40 años atrás, esta particularidad era motivo de estudio a fin de observar las prácticas culturales que se reproducían en la ciudad, por el hecho de que familias mapuche se establecieran en cordones específicos. “La importancia de estas concentraciones familiares indígenas en barrios, en la ciudad, está en la posibilidad de descubrir en el seno de ellas alguna forma de reproducción urbana de los elementos de la estructura rural comunitaria tradicional” (Munizaga 1961:23). Sin embargo, no se conoce de estudios acabados que denoten prácticas culturales a nivel de grupos familiares, sino que a nivel colectivas, las que se fueron dando con el correr de los años y que ahora, para algunos, han determinado una identidad que se ha adscrito a los “mapuches urbanos”.

Ancan (1995) plantea que una gran cantidad de mapuche que vive actualmente en Santiago, paradójicamente no ha nacido en las comunidades rurales, sino que son hijos de migrantes de primera o segunda generación que han asentado sus núcleos familiares en la ciudad, producto de encuentros en la Quinta Normal y, según los propios entrevistados, se constata que sus parejas les han sido presentadas por amigos o familiares mapuche.

Actualmente, el proceso migratorio se vive de una manera más individual que colectiva; resulta impensable imaginar que un migrante, sin conocer la ciudad, pueda encontrar a sus familiares en un parque central. Por otro lado, el avance de las comunicaciones permite un contacto mucho más directo. Sin embargo, hay quienes sienten nostalgia de ese tiempo y de alguna manera manifiestan la necesidad de acoger a los recién llegados, pero no llegan a acciones concretas. “Ahora hay muchos que se creen más macanudos, a los que vienen recién del sur los miran en menos, los de acá de Santiago, en vez de apoyarla la miran en menos, huasita o huasito le dicen, pero eso no debe pasar, debemos apoyar a los que llegan, yo siempre digo eso, deberíamos apoyar a los que llegan. Mapuche se conocen al tiro y se ve a esos que andan como recién llegados y uno debiera ayudarles, pero no somos así. Yo digo cuanta gente joven, las niñas que llegan y se meten a trabajo más liviano [la prostitución] porque no tiene ayuda, usted entiende de que le estoy hablando” (Küyen, migrante).

Si bien es cierto, que en su gran mayoría, los antecedentes dan cuenta de las redes sociales que establecieron los migrantes que se han asentado en la ciudad, es importante señalar que una gran cantidad de mapuche que viven actualmente en sus comunidades o en las ciudades aledañas del sur, viajan a Santiago a comercializar sus productos, instalándose en las ferias o mercados semanales de las comunas

reconocidas como de alta población mapuche. "Se puede ver todos los años que aquí empiezan a llegar vendiendo sacos de papas, sus chanchitos para pasar el invierno" (Sakin, santiaguina).

4.1.2. Contacto con el sur

Los procesos migratorios traen consigo el imaginario de que el lugar de origen es siempre el que va a acoger y en el cual se han creado raíces. La gente de la tierra, ha dejado en el sur una suerte de "nicho cultural" en el cual se encuentran sus antepasados, sus familias, el mapudungun, los recuerdos asociados a los ritos y a las prácticas que realizaron siendo parte de una forma de vida vinculada al trabajo agrícola. Es por esto, que cuando evocan su adolescencia o infancia, frecuentemente aflora la necesidad de retornar. Es necesario dar cuenta de que la vida en la ciudad atrapa y no siempre es fácil volver. En la "larga y angosta faja de tierra", la frecuencia del regreso está determinada por la cantidad de dinero que requiere este cometido, sin embargo, la mayoría de los entrevistados manifiesta que si existe familia en el sur siempre volverán a visitarlos.

"El trabajo no me deja, por que no me puedo ir por unos días así no más. Volvemos a ver a nuestra gente y a recorrer esos lugares de donde uno vino, donde corría cuando llovía y salía a buscar aves, yo salía a pescar y cuando voy para allá me gusta hacer eso". (Antilef, migrante).

"Siiiiii, vuelvo a verlos, voy dos veces al año, sí, siempre estamos en contacto, mi hermano viaja siempre y hablamos por teléfono." (Rayen, migrante).

"Sí, a Labranza vuelvo todos los años, este año no pude ir pa' lla, vuelvo sola, *kisuamuen*, estoy unas dos semanas por allá, voy a ver a mi mamá que está viejita, ya no ve ná ya. Mi hermano menor ve el campo" (Ayin, migrante).

"Bueno, vuelvo todos los años porque tengo a mi papá vivo todavía, mi papá tiene noventa y tantos años, mi mamá murió hace tres años, y siempre voy y siempre voy a ir aunque mi papá se vaya.... Para que mis hijos, mi nieta, mi nieto conozcan el lugar donde nació su abuela. Voy siempre con ellos, mi marido va menos porque no tenemos a quien dejar aquí en la casa" (Malen, migrante).

El fomentar vínculos permanentes con el sur, está dado principalmente por el contacto familiar, muchos de los entrevistados que ya no cuentan con sus padres vivos no consideran importante regresar, porque ya no están en contacto con el trabajo agrícola y no encuentran la motivación para el regreso. Sumado a eso, muchos han establecido

familias con parejas no mapuche, a los cuales les parece dificultoso adaptarse a las condiciones del campo, tan distintas al contexto ciudadano.

Si bien es cierto, que esta es una parte de la realidad, no es menos cierto que los lazos con el sur se han mantenido también virtualmente, es decir, aunque los migrantes no viajen a sus lugares de origen, existe una ayuda económica de parte de los ciudadanos y un ir y venir de productos que sólo se encuentran o fabrican en el sur, harina tostada, *merken* (ají ahumado), fiambres hechos de algún animal faenado por sus familiares, pescado ahumado y cochalluyo (algas marinas) en el caso de los *lafkenche* (gente del mar), etc.

Este devenir de dinero y de alimentos crea vínculos que además permiten recrear en Santiago prácticas culturales asociadas a la comida, connotación que aporta gran satisfacción a los mapuche que viven en la ciudad. "Tengo un hermano que enviudó también ahora, tengo una sobrina que me quiere mucho, me respeta mucho. Yo también he llevado cosas que le hace falta a ella allá, y mi hermano me ha comprado cosas también y a eso voy todos los años. Vuelvo a mi tierra" (Wenulef, migrante).

Este pasaje de norte a sur, genera, en ocasiones el replantearse la posibilidad de regresar en forma definitiva, lo que encuentra obstáculos principalmente en los hijos, los cuáles ya han nacido en Santiago y no encuentran motivación en la vida rural. "Queremos en algún día volver a vivir, pero ese es mi anhelo, aunque es difícil. A lo mejor sería conveniente quedarse allá, pero nosotros ya tenemos hijos y nuestros hijos tienen el derecho de pensar lo que van a hacer aquí. Cuando uno es migrante tenemos la posibilidad de llegar allá, pero nuestros hijos... Mi hija mayor no se va, entonces ya esa es una partecita que nos impide" (Antilef, migrante).

4.1.3. ¿Por qué migrar?

"He pensado harto eso, los *lamgien* del sur creen que venir a Santiago es la última maravilla y ya saben a que vienen. Las mujeres quieren ser nanas en el barrio alto y los hombres saben que van a ser obreros de la construcción o panaderos en el sector sur de Santiago. Yo les mostraría allá la otra cara de la moneda, decir que el típico mapuche que nació acá y se ha formado debería dar esa visión en las comunidades, mostrarles lo que existe allá que acá no van a encontrar, no sólo en lo económico. Cuando quieran encontrarlo será demasiado tarde, siempre tienen nostalgia de lo que fueron o de lo que quisieran ser, de lo que significa ser mapuche rural y urbano" (Ale, santiaguina).

Personalmente creo que este comentario de una mapuche, hija de migrantes, si bien es cierto, representa el deseo de rescatar una práctica o espiritualidad que no encuentra sus raíces en Santiago; denota una idea romántica, producto de una incipiente revitalización de lo cultural mapuche en el país. Posiblemente ella se inspira en un imaginario que no considera del todo los factores históricos, políticos y económicos que fueron y son determinantes para que cientos de mapuche abandonen sus comunidades. La presentación de estos factores está dada principalmente en el marco teórico de este documento, por lo tanto ahora me detendré en los datos obtenidos en la comunicación directa con los informantes y en algunos estudios previos de otros investigadores.

Ante la pregunta ¿por qué migró a la ciudad?, se observan constantes en las respuestas de los entrevistados, la mayoría atiende a factores económicos y a la imposibilidad de encontrar en el trabajo agrícola, una fuente de ingresos que les permitiera cubrir los gastos de supervivencia.

Debemos recordar que los procesos migratorios comenzaron hace más de medio siglo y han sido continuos; sin embargo, los entrevistados aluden a razones semejantes aun cuando hayan migrado hace 10 o 50 años.

“Hace 10 años, en el año '90 y me vine por falta de trabajo, la tierra no es lo mismo que antiguamente, ahora ya no, ya no existe eso, la tierra está decrecida, no da para más y además se tiene poca y mala. Soy de la comunidad de Lunache, queda cerca del pueblo de Chol Chol” (Kewpukura, migrante).

Esta situación encuentra su eje principal en el problema de la tierra, entendido solo si se revisa la génesis de esta situación, donde el pueblo mapuche a lo largo de la historia, se ha visto enfrentado a los antojos y designios de un Estado Nación Chileno que se constituye en torno a una idea homogenizadora, latifundista, reduccionista y actualmente de privatización.

“Entre las características en que se desenvuelven actualmente las economías campesinas mapuche, destacan la minifundización, producto de la subdivisión de las tierras, la degradación de los suelos por la erosión y utilización intensiva, lo que sumado a las dificultades de acceso al crédito, a la carencia de capital de trabajo y herramientas adecuadas, provocan una baja productividad que impide la reproducción de las familias y del producto de las tierras familiares. Pese a que existen variaciones regionales entre las familias, en términos generales, la realidad actual de la mayoría de las familias mapuche está signada por una gran dependencia al mercado y por la

incapacidad de la agricultura familiar de lograr la subsistencia del grupo familiar” (Rebolled, Ms).

Muchos de los entrevistados comentaron que la vida en el sur es difícil y hay que tener mucha energía y fuerza para soportarla debido a las condiciones del clima, la situación de precariedad, el mantenimiento de los animales, etc. Si ya no se es muy joven resulta aún más difícil; “cuántas veces pasa porque llegan y vienen aburridos de trabajar la tierra, siembran, que sé yo, que se le pierde todo, sobre todo ahora que están inundados de agua y por eso ellos vienen pa’ ca y se pierden, porque allá en el sur ya no queda juventud. Mi gente, todos se vienen a Santiago, juventud ya no queda, pensando en que acá está mejor” (Küyen, migrante).

A estas condiciones de trabajo en que la tierra es “poca y mala”, se suman factores actuales en los que se observan nuevas prácticas culturales en la población mapuche joven. Ellos han accedido, relativamente, a mejores condiciones educativas, las que de alguna manera los distancian del trabajo en el campo y los enfrenta a buscar otra forma de vida lejos de sus comunidades. “Se supone que se sabe que los mapuche viven en las ciudades, resulta que hay abogados mapuche y diputados. De que existe la tierra allá, es verdad, pero yo como mapuche ya no voy a trabajar la tierra, yo vengo a Santiago a ganar más plata. Tendrían que explicarle a los winka que los mapuche están y viven en diferentes condiciones. A ese mapuche del sur le gusta y le encanta su lugar y la otra cosa quizás es la ambición. Yo me vine, yo estudié para algo, esa es la enorme diferencia, por ser mapuche no significa que voy a andar en carreta siempre y que tenga auto, no significa que no pueda subirme a una carreta” (Kewpukura, migrante).

Este comentario nos da pie para analizar el hecho de que otro de los factores incidentes en la migración está dado por la búsqueda de la educación formal. Muchos de los migrantes arguyeron la necesidad de formarse en escuelas o liceos técnicos de Santiago, con la idea de trabajar y estudiar, sin embargo, “mi sueño se fue, se desvaneció mi sueño de estudiar. Yo llegué en el año 68 y me vine porque venía con la intención de estudiar y trabajar y me dediqué a trabajar, porque no tuve donde estar y me encontré un hogar y me tuve que emplear puertas adentro. Y después sí estudié en un colegio nocturno, elegí un colegio muy estricto, un colegio mormón, allí exigían el idioma inglés y las matemáticas, y entonces no fui capaz y llegué hasta octavo básico no más. Pero aquí llegué con cuarto básico”, (Malen, migrante).

"Yo me vine en el año '75, de la Isla Huapi, y también me vine con el fin de estudiar acá, porque también había quedado sin matricula, lo mismo que le pasó [a mi esposo]. Llegué donde un tío y me ubicaron en el colegio por un cupo del Ministerio y ahí estudié hasta tercero medio" (Juanita Painequeo).

Si bien es cierto que el anhelo de estudiar motivaba fuertemente a algunos, la necesidad imperiosa de trabajar para subsistir en Santiago, muchas veces frustró sus aspiraciones. Consecuente con esta realidad, se encuentra el hecho de que la gran mayoría de los migrantes entrevistados no finalizara sus estudios, ubicándose, salvo excepciones, en la tasa de escolaridad primaria.

Llama la atención el hecho de que sólo dos de los entrevistados hayan explicitado su abandono de la comunidad por problemas con sus familiares; no obstante, más de alguno mencionó que las peleas que existen en el sur se deben a la parcialización de las tierras, lo que generó y aún genera conflictos entre familiares por envidias y malos entendidos territoriales. "hay personas que ni siquiera, a lo mejor no pueden ni llegar a su tierra porque salieron peleados con los hermanos" (Antilef, migrante).

"Porque la señora le dijo a su marido, [se refiere a la mujer de su padre] no le des más talaje para que empaste sus animales, y de ahí [yo] no tenía donde. Entonces ahí me vine triste, amargado porque dejé mujer, dejé hijo en ese tiempo y todo eso me da que pensar ahora" (Wenulef, migrante).¹⁷

Al observar los dibujos realizados por los migrantes en el taller de mapas parlantes, todos manifestaban que lo que les hace falta es la tierra; sin embargo, ante la posibilidad concreta de volver, algunos manifestaron que perdieron sus tierras por no encontrarse haciendo uso de ella en el tiempo de la reforma agraria, denotando este hecho, la poca información que al respecto tenían las familias mapuche. "Nosotros teníamos tierra allá, pero sabe lo que pasó, quedamos acá cuando entregaron la tierra, nosotros estábamos aquí y perdimos todo, y no pudimos hacer ná po". (Ayin, migrante).

¹⁷ "Kurregey, ka zomo niey ni chaw lantulu, lalu ni ñuke inche. Inche niefun kulliñ epu xariñ mansun, chillañ kawell, kvla epu waka zuami kachu. Fey ni chaw kurregelu yei ni kurre feita elukifilge kachu vtlam kulliñ tami fotvm pigey ni chaw, feyta gvsetuy ni kurre , feymew iche wesachegen, feimu xipapan inche".

Para otros “la vida del campo allá es dura, es todo más difícil, yo no creo que volvamos, sobre todo ahora que estamos viejos. Allá todo cuesta más, la ciudad es más fácil, es más cómodo” (Puralef, migrante).

Un estudio realizado por el Centro de Comunicaciones mapuche *Jvfken Mapu*, con una población de mapuche migrantes de la comuna de Cerro Navia¹⁸, arrojó resultados que denotan que la vida campesina es desvalorizada respecto a la vida urbana. “El campo es signo de pobreza, atraso, representa de alguna forma un pasado lejano de carencias. Mientras que la ciudad representa en el imaginario una vida fácil y cómoda. En este sentido los motivos de la migración son asociados a las expectativas que se generan en torno a la ciudad. La migración campo-ciudad da cuenta de un proceso duro de búsquedas de mejores expectativas que les permitan zafarse de la precariedad de la vida campesina. Sin embargo el grupo no alcanzó un análisis acabado de las razones que encierra este proceso, en tanto no reconoce las causas que estén más allá de las propias expectativas es decir la situación del colectivo mapuche rural no aparece formando parte de las razones de la migración, sino que prima la situación del campesino” (Curivil 1988:40).

El deseo de retornar a la tierra existe de manera utópica, ya que la posibilidad de optar a una vida sin necesidades en el campo es una ardua tarea, sin embargo, algunos nostálgicos manifiestan “claro... quién no quiere irse para el sur, pero allá no se consigue trabajo, no hay terreno” (Antilef, migrante).

La migración se observa como un problema que determina una situación irregular en las comunidades; esta preocupación la manifiesta una mapuche nacida en Santiago, la que observa como peligroso el hecho de que las comunidades no se reproduzcan cultural y socialmente, lo que en proyecciones temporales puede contribuir a la extinción de la cultura en algunos sectores rurales “Creo que la migración se está dando de manera muy peligrosa, (...) Hay comunidades en que hay puros viejitos, y hay otras comunidades donde los jóvenes ya han perdido tradiciones, en las comunidades, las han perdido, entonces es bueno que tomemos el tema migración en serio, porque así como es cierto que nuestros viejitos que están acá en Santiago quieran regresar a las comunidades porque quieren ir a morir allá, también es cierto que los jóvenes de las comunidades salen por la falta de oportunidades que tienen allá, y por la falta de tierras principalmente” (María Hueichaqueo).

¹⁸ Comuna periférica de Santiago que cuenta con una alta tasa de población mapuche, levemente mayor que La Pintana (18% del universo metropolitano).

4.1.4. Mapuche de Santiago, Mapuche del sur:

El término mapuche urbano ha generado una serie de controversias en el debate intelectual y organizacional de estas últimas décadas. Hay quienes adscriben como una bandera de lucha el término urbano y para otros, no es sino una forma de división y ruptura de un pueblo que es solo uno: el mapuche.

Así como son disímiles los entrevistados, debido a que incluían jóvenes, mujeres, hombres, migrantes y nacidos en Santiago, así de diversas son las respuestas ante la pregunta si existe o no diferencia entre los mapuche del sur y los de Santiago.

"Hay demasiadas diferencias. Fundamentalmente el mapuche de Santiago es discriminado allá porque es mapuche y porque es urbano. Las diferencias son educativas, pero marcadas, que haya un mapuche rural que tenga plata y que mande a sus hijos al pueblo es muy difícil. Lo otro, un mapuche acá es prácticamente un chileno en su práctica cotidiana, un chileno discriminado. El hacer cotidiano lo envuelve demasiado, ni siquiera algunos tienen la posibilidad de elegir, elegir ser mapuche e irse por ese lado y aprender de la cultura. Existen ahora porque están las organizaciones, se hacen palines, Nguillatunes, pero hace algún tiempo atrás no existía, o en algunas comunas que eso no se hace y existen mapuche no tienen ni siquiera la posibilidad de estar y retomar su linaje y su identidad. Hay una relación de diferencia de cómo se ubica contextualmente, educativamente también" (Ayenray, santiaguina).

Generalmente, los nacidos en Santiago observan las diferencias por lo contextual y encuentran el factor común en el linaje y la historia común que nos une. "Pienso que las diferencias las van adquiriendo las personas no solo siendo mapuche, cuando se traslada tendrá cosas propias de las formas de vida de un santiaguino común y silvestre, las diferencias posiblemente están en que traerán una vida y la tendrán que modificar, las diferencias las dan los contextos. Yo por ejemplo creo que los puntos en común que yo podría tener con una persona de mi edad es el origen, ella podrá decir mis papás son mapuche y vivieron en cada una de las comunidades y yo nacida acá, puedo decir lo mismo" (Ale, santiaguina).

Para algunos migrantes la diferencia también está dada por el lugar donde se vive, sumado a eso, la situación de precariedad que se viven algunas comunidades "yo mismo por ejemplo, es cosa de adaptación; si yo me voy al sur en estos momentos me adapto tan bien como cuando llegué. Mi mujer no se adapta, hace frío. Cualquier pretexto porque no conoce las cosas, si hacen fogones les va a molestar el humo.

Bueno diferencias existen, una diferencia enorme que tiene que ver con los contextos, en todo sentido, si estamos hablando de netamente mapuche que no tiene ni la casa electrificada, ese cambio, acá puede ser súper pobre pero tiene su electrificación" (Kewpukura, migrante).

Para muchos la diferencia está dada en la práctica cultural, en el cómo, dónde y cuándo se hacen las cosas. "Yo creo que en la forma de actuar, por ejemplo, allá en el sur se hace un Nguillatun de esta forma y acá no la quieren hacer igual. Acá son diferentes, en el sur todos los días se habla mapuche, en la comida, al desayuno, etc. Yo le hablo a mi mamá, esté donde esté, en mapudungun porque yo ya estoy acostumbrada a hablar y te miran diferente. Los que viven acá encuentran que es algo malo, esa creo que es la diferencia, les da miedo mostrarse, si hablamos nuestro idioma nos miran extraño y eso les da miedo" (Wagülen, migrante).

"Acá, los que nacieron acá tienen otras ideas, uno que esté dedicado a campesino está más metido en su religión más mapuche, ellos lo hacen más armonioso su trabajo, se inspiran, lo hacen con cariño, si yo llego allá a trabajar a la tierra a lo mejor no lo voy a hacer con mucho cariño" (Kewpukura, migrante).

"Sí, somos diferentes ¿sabe?, porque no quieren hablar mapuche acá, allá hablan clarito, aquí no, una o dos palabras y chao, les da vergüenza yo creo que sí les da vergüenza y por eso no hablan. Cada uno su pensamiento. En el sur es más cariñosa la gente, en el sur, aquí más orgullosa la gente, son más chilenos" (Ayin, migrante).

Para algunos migrantes sin embargo, las diferencias están dadas porque, según ellos, los mapuche que están en Santiago buscan el fortalecimiento de sus prácticas culturales, las que deben realizarse de manera mucho más aguda en un contexto que no es el propio "En cuanto al mapudungun yo pienso que ahora sí somos diferentes, porque aquí cuando llegan siempre se habla el mapudungun y allá en la propia tierra no lo saben. Y allá se practica menos el palin y el Nguillatun que acá. En mi comunidad por ejemplo, no se practica el Palin, no es una cosa que se haga en Puerto Domínguez" (Antilef, migrante). "Con lo de la lengua, yo creo que acá en Santiago ha renacido más el interés por el rescate de las tradiciones" (Malen, migrante).

Algunos entrevistados se adscriben a la connotación de un solo pueblo, una sola raíz, a pesar de que las prácticas nos hagan hacer cosas diferentes, "No, no veo la diferencia, a veces a mí me da rabia cuando dicen "mapuche de la comunidad" y "mapuche urbano", cuando me dicen mapuche urbana me siento como trasplantada de aquí, no tendría que haber diferencia. Diferentes como personas no somos

diferentes, pero sí para practicar un Nguillatun, o para cosas que tenemos que hacer, tenemos más problemas” (Malen, migrante).

“Yo creo que no, porque no puede haber diferencias” (Ilwen, migrante).

“Yo soy mapuche igual aquí o allá en el sur, soy el mismo, no cambio, ¿por qué tendríamos que ser diferentes, si es lo que uno lleva dentro lo que nos hace ser o no ser?” (Wenulef, migrante).

4.2. DISCRIMINACIÓN

El fenómeno de la discriminación que han sufrido los llamados “pueblos originarios” de América Latina, se remonta a los tiempos de la Conquista. Históricamente, luego de la llegada de los españoles al “nuevo continente”, el orden instaurado tuvo su sustento en la dominación, opresión y explotación de los indígenas, los que eran vistos como enemigos y seres inferiores.

Esta violencia inhumana del período colonial fue dejando en la memoria histórica de indígenas, criollos y mestizos una forma de interacción entre dominados y dominadores, superiores e inferiores que para muchos resulta natural. “El horizonte colonial constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas que hasta hoy estructuran los modos de convivencia” (Albó, 1993:51).

No resulta sorprendente entonces, que al entrevistar a mapuche que viven en Santiago, el tema de la discriminación aflorase sin necesidad de preguntarlo. “Soy mapuche y a veces me he sentido discriminada porque me decían india” (Mewlen, santiaguina).

La discriminación racial cumple el objetivo de enfatizar las ventajas diferenciadas del discriminador y las limitaciones del discriminado. Sirve para destacar el valor del primero y la ausencia de valía del segundo. Se trata de un activo proceso de diferenciación entre lo “valioso” y lo “carente de valor”. “Es colocar una raya invisible que pone de un lado algo que es esencialmente distinto de lo que está colocado al otro lado; es una clara, meridiana expresión de que se niega al discriminado ciertos derechos esenciales que permanecen plenamente reconocidos para los que no son discriminados. Discriminación significa segregación: “cada cual en su sitio” (León, 1998:78).

Según León (op.cit. p.77), “Racismo es discriminación y discriminación es separación - muchas veces tajante - de individuos, según el valor asignado a priori a ellos. El

espectro de conductas discriminatorias va desde la evitación del contacto hasta formas extremas de agresión física, pasando por ofensas, supresión de derechos y por supuesto, marginación”.

Esta definición ofrece la perspectiva del discriminador, es decir, el que aísla y margina, sin embargo, en este proceso también encontramos la conducta del marginado, el que muchas veces acepta el orden de las cosas adoptando una actitud de sumisión. Sin embargo, muchas veces encuentra como respuesta a la violencia de la segregación, una resistencia que permite sacar adelante con valentía y decisión la fortaleza de ser y sentirse diferente.

“Yo por ejemplo me sentía orgullosa de que la mami, la hermana de mi mamá, iba a vernos a mi casa y hablaban en mapudungun, y yo me sentía orgullosa a pesar de la discriminación, y a pesar de todo eso al escucharla a ella me daba una seguridad enorme que nunca pude explicar. Al pertenecer a una cultura étnica uno siente y vive cosas que no puedo explicar, porque las palabras limitan el significado de una expresión o un sentimiento. Escucharla hablar a ella era como un arma, a pesar del calificativo de que los indios no somos buenos para nada, entonces yo pensaba en esto del idioma. Y qué mejor arma que ser hablante de un idioma, factor súper importante para seguir cultivando la cultura. Estratégicamente se puede dar un uso súper útil, en el buen sentido de la palabra y en el bienestar del pueblo” (Ale, santiaguina).

Asimismo, podemos observar que para una joven migrante mapuche, la integración a la capital resulta muy difícil, debido a que los códigos de comportamiento y hábitos sociales difieren mucho de lo que pueda acontecer en el sur de Chile y aún más en una comunidad mapuche. Puede ser que “el otro” discriminador no continúe con su actitud racista cuando la respuesta del discriminado se vuelve igual de violenta o mejor aún, cuando la exaltación de la diferencia se toma como una fortaleza: “Me costó ambientarme porque hablaban de música, de lugares que yo no entendía; aún hablando el mismo idioma no teníamos los mismos códigos. Fue un período de mucha rabia, y [al pasar la lista en su colegio] alguien dice: ‘tenemos una alemana en el curso’, y yo me fui pa’ tras y le digo: ‘cualquier cosa menos alemana porque ellos tuvieron mucho que ver con las matanzas de nosotros los mapuche’. Eso fue súper fuerte porque yo estuve a punto de pegarle, pero no me molestaron más. Así es como yo me vivo la identidad la primera vez y de ahí en adelante es como otra cosa, yo tengo identidad poh, hay otros que no la tienen” (Keyjen, santiaguina)

Curioso es también constatar que los hijos de los migrantes pueden reaccionar de maneras diversas; a veces las situaciones de discriminación que enfrentan a causa del origen de sus padres, provocan la negación de su propia cultura. “Mi hijo desde siempre, desde chiquitito él quedó choqueado porque le dijeron indio, en el colegio en 3º medio se quería retirar. Nooo, no quiere saber nada de su origen. Mi hijo no quiere nada con los mapuche, se sentiría poca cosa, [dice que] nació en la familia equivocada” (Kewpuray, migrante).

“Muchos de los actos de discriminación que impactan en la autoestima de las víctimas ocurren paradójicamente en el lugar en que menos deberían suceder: en los colegios estatales” (León, 1998: 79). Sin embargo, esto puede generar situaciones de adscripción identitaria en la juventud o adultez. “Le trataba de doblar la mano a la discriminación. Pero yo en el colegio no asumía el ser mapuche. En el fondo lo sabía pero no me identificaba, igual por varios factores; viene eso de cuestionarse de su propia persona, cuando empecé a trabajar en la oficina, [Oficina de Asuntos Indígenas de la Municipalidad de la Pintana] esto gatilló la reivindicación” (Ale, santiaguina).

La discriminación sufrida por los migrantes mapuche en Santiago, ha traído como consecuencia la negación de las prácticas culturales que vivían en la comunidad: “no enseñé la lengua a mis hijos porque si la aprendían posiblemente les sería tan difícil como a nosotros encontrar trabajo o adaptarse acá en la ciudad” (Wenulef, migrante).

Este cambio cultural se ve particularmente reflejado en la transmisión de la lengua, los hijos de migrantes que no la saben, han encontrado un justificativo considerando las realidades de marginalidad y discriminación sufridas por sus padres: “Los dos viven acá [su padre y madre] y yo creo que no nos enseñaron el mapudungun por una cuestión muy racial, ellos se dieron cuenta que éramos muy mal mirados los mapuche, y eran discriminados también, y de ahí yo creo que los padres en su mayoría decidieron quitarles un poco de lo que eran nuestras tradiciones culturales, especialmente la lengua, a nosotros, nos quisieron meter en una sociedad totalmente diferente a la nuestra con el mismo propósito de no ser discriminados” (Sakin, santiaguina).

“No sabe ninguno hablar, no quieren, yo no les he enseñado tampoco, pero cuando iba al colegio lo tratan de indio, pero no somos indios, somos mapuche no más, no estamos con plumas, pero nos tratan siempre así” (Ayin, migrante).

Estos cambios culturales han ido más lejos aún “Yo tengo un hermano que se cambió el apellido. Apellido de su padre y de su madre, Castro se llama ahora y estamos

enojados con él porque no puede ser poh, yo no estoy de acuerdo, siempre le he dicho. Bueno, él no quería el apellido del papá, pero [que] deje a la mamá. La mamá es sagrada pa' uno, porque nos dio la vida. El con todo esto que hizo no tienen ningún hijo sano; todos los hijos, todos, los cinco que tiene le salieron enfermos, no tienen ninguno sano. Yo creo que a lo mejor, algo tienen que ver con eso. Lo mismo que yo cuando llegué a Santiago no tenía ningún documento, yo sola me tuve que ir a reconocer, sola, sola, en ese tiempo estaba ya pololeando con mi marido y él me acompañó, fue testigo y todo, si yo quisiera no ser mapuche habría negado mi apellido, me habría puesto otro apellido" (Küyen, migrante).

Según un estudio realizado por Cristina Llanquileo¹⁹, sobre los cambios de apellido en los mapuche entre 1970 y 1990, cerca de mil mapuche cambiaron sus apellidos por temor a la discriminación. La justificación más recurrente para hacerlo es el "menoscabo moral". El estudio indica que, a pesar de todo, quieren mantener huellas de la herencia indígena que llevan y que de no ser por el menosprecio del resto de la sociedad, probablemente no cambiarían de apellido. Esto se demuestra porque, en el caso de tener el último apellido *winka*, lo invierten y lo dejan como el paterno, conservando el apellido mapuche como materno; en caso de tener ambos apellidos mapuche, cambian uno y conservan otro. Lo lamentable de esta situación es que amparados por la ley N° 17.344, este centenar de personas se pudo cuadruplicar, debido a que esta modificación se extiende a sus hijos y al grupo familiar.

El estudio de Llanquileo demostró que de 31.597 casos de solicitudes de cambio de nombre, 2.365 correspondían a indígenas, de los cuáles 2.056 casos eran de mapuche. Las razones que arguyen se deben, entre otras, a que los migrantes no consiguen buenos empleos debido a las asociaciones racistas ligadas a su apellido; que los tilda como flojos, borrachos, de malos hábitos, etc.

Es así entonces que observamos que para algunos, el buscar trabajo está mediatizado por su origen, "Cuando me presento a trabajos, yo siempre digo: 'yo soy mapuche', me miran y me dicen -Nooo, ¿sabes? andamos buscando otras caras- y yo digo: '¿mapuche no?, ¿entonces no valgo?' (Wagülen, santiaguina).

¹⁹ Llanquileo, M. Cristina, 1996, La identidad cultural en los procesos de modernización. Un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche, 1970 –1990, Santiago. Propositiones Sur Ediciones. Parte de los resultados fueron publicados en el diario de circulación nacional "La Tercera de la Hora" el 27 de agosto del 2000. Esta información fue extraída de Internet, la noticia fue publicada por Marcela Orrego. Ver noticia en: <http://www.sociedadcivil.cl/dsc/noticias/noticia.asp?IdNoticia=257>

“Sea cual fuere la forma de discriminación que se presente, cuando ella es percibida por el discriminado configura una experiencia traumática que provoca la vivencia de una injusta postergación” (León 1998:35). La discriminación ha calado hondo en el sentir colectivo y es así que los discriminados, mapuche migrantes o nacidos en Santiago, al estar organizados, demuestran su rechazo a los mestizos o champurrias que quieren pertenecer a las organizaciones al tener uno de sus padres mapuche. “De repente [sentía] discriminación más que nada por ser winka [hija de padre winka con rasgos muy marcados, ojos claros, tez blanca], siempre en mi organización me decían que no, pero yo decía: ‘¿por qué poh, si yo llevo la sangre mapuche también?’ (Millaray, santiaguina).

En la celebración del We Tripantu o Año Nuevo Mapuche realizada en la sede de la organización Inchiñ Mapu, observé que pasaban tres jóvenes no mapuche por fuera y comentaban “que buena honda estos mapuche con sus cosas”. Esto causó mucha molestia en una de las socias que participaba de la celebración y comenzó a gritarles “españoles racistas” y algunas groserías propias del enojo del momento. Según León el ser víctima frecuente de la discriminación constituye un maltrato a la autoestima, de tal forma que los discriminados “acumulan resentimientos, odios y se tornan particularmente sensibles ante cualquier señal, real o imaginaria de discriminación, de postergación” (1998:79).

En general, el racismo, la discriminación o cualquier otro fenómeno social de postergación y división en base a prejuicios, genera en las sociedades diferencias estereotipadas que en la proyección del tiempo terminan por convertirse en “reales”, es decir, después de un tiempo son legitimadas como diferencias naturales entre seres humanos. Esto determina que las sociedades vayan configurándose con un orden determinado por la posición social, el color o la afiliación étnica que sustenten los individuos.



4.3. IDENTIDAD

4.3.1. La autopercepción

“Yo soy mapuche porque eso se lleva en la sangre, mis papás son mapuche me enseñaron la cultura mapuche, también domino el idioma, la cultura, costumbres y el rasgo también, nosotros tenemos un rasgo físico” (Malen, migrante).

Ante las preguntas ¿Cómo se reconoce que alguien es mapuche?, ¿Qué prácticas cotidianas o extraordinarias lo hacen ser mapuche? y ¿En su familia existe conciencia de ser mapuche?, las respuestas fueron variadas e interesantes; de ellas se desprenden datos que denotan cómo se configura la identidad de lo mapuche en la ciudad.

Variadas tendencias teóricas han tratado de interpretar y definir la construcción identitaria de los grupos étnicos y de tal forma, es posible adscribirse a una u otra perspectiva, dependiendo del enfoque que sustentemos. Comarrof (1996) se plantea una serie de preguntas con relación a la incapacidad de estas teorías, (Primordialistas, neoprimordialistas, construccionistas) para explicar la actual explosión de las luchas étnicas nacionalistas, las que ponen de manifiesto una confrontación basada en las diferencias étnicas e identitarias de grupos con desigual poder político, económico, territorial, social, etc. ¿Por qué ha habido una fuerte tendencia en tratar las identidades sociales como cosas palpables y esencialistas, dada su bien conocida historia transitoria? ¿Por qué que frente a las evidencias, son las afiliaciones nacionales y étnicas tan a menudo descritas como si fueran todas iguales? ¿Por qué se ha prestado tan poca atención al hecho de que las condiciones que producen una identidad, pueden ser bastante diferentes a las que las sostienen?

Lejos de ser una discusión acabada, la configuración conceptual de la identidad étnica deberían también contemplar lo que los mismos grupos étnicos sostienen como válido para definir lo que los hace singulares y los distingue de los otros. La percepción de si mismos en tanto grupo étnico, está plasmada de las prácticas cotidianas y extraordinarias, de los encuentros rutinarios y convocados (ritos, ceremonias, reuniones). Las diferencias son construidas del conjunto fluido de los símbolos, valores y significados que constituyen una viviente cultura histórica (op.cit.:166).

Este "conjunto fluido", es consecuencia de la transmisión generacional de estas herencias culturales, ¿podríamos hablar en este caso de la existencia de un aspecto "inmutable" de la cultura? Aquel aspecto que no cambia a pesar del tiempo y del

espacio en que suceda. Si hiciéramos el paralelo con los cambios que puede sufrir una lengua, podríamos decir que el castellano ha sufrido innumerables cambios a lo largo de su historia, sin embargo es distinguible del inglés, o del mapudungun.

La identidad se construye en base a lo que heredamos y a lo que adquirimos; se constituye procesualmente en un tiempo y lugar que siempre muta. Sin embargo, esta mutación no excluye la necesidad de reconocer un proceso histórico estructurador que mantiene a la cultura y que incide en la identidad.

Las constantes luchas, acomodados, y reestructuraciones permiten tomar posicionamientos identitarios que se van elaborando personal y colectivamente a través de los ritos, de utilizar, enseñar o aprender la lengua de los ancestros, de mantener la "costumbre", etc.

¿Qué hace que los mapuche de Santiago sigan manteniendo prácticas, creencias y convicciones que sostienen su identidad? A continuación analizaré algunos de los datos que obtuve, luego de largas conversaciones sobre éste y otros temas con los mapuche que me ayudaron con esta investigación.

Pareciera ser que conservar la costumbre, o transmitir a los hijos la pertenencia al pueblo mapuche, configuran algunos aspectos que son determinantes para los que viven en Santiago. “Ahora está el mapuche evolucionado. Lo que tenemos que hacer en Santiago es mantener la costumbre como nos enseñaron, aunque estemos acá, igual poh, si somos mapuche. Realizar ritos y hablar mapuche, es eso lo que yo hago, haciendo clases en la organización, esa es mi manera” (Kewpukura, migrante).

“Yo creo que de mi mamá [heredé] el orgullo de pertenecer a una cultura distinta, de mi mamá. Ella es orgullosa de pertenecer al pueblo mapuche, a esta cultura (...). Yo a mi hijo se lo traspaso así, se lo digo, no es como ella me lo enseñó a mi, era con más de vivencia, de cómo se dan las relaciones con las personas, con los otros, con lo nuestro” (Keyjen, santiaguina).

Podemos observar a través de los datos que los propios entrevistados elaboran concepciones y construcciones experienciales de la identidad. Plantea el capítulo tercero de este documento, que el linaje o *kupan*, que indica la conexión hereditaria que se da a través de la sangre y del apellido, como asimismo la procedencia territorial o *tuwün*, son factores que los mapuche de Santiago mencionan al hablar de su identidad. “...Yo creo que yo soy mapuche porque no tengo ningún apellido no

mapuche, mi mamá y mi papá son mapuche, el apellido es importante” (Antilef, migrante).

“Primeramente por su apellido, otra [condición para ser mapuche] que haya nacido en el lugar, en Temuco. Por ejemplo, los rasgos físicos, debería usar su vestimenta, pero ahora que ha evolucionado no se da el caso. Yo creo que de donde se haya nacido, hay algunos mapuche que no quieren ser reconocidos y otros si, eso lo determina cada persona y cada individuo” (Kewpukura, migrante).

Por apellidos, por lo que nos enseñan los abuelos, la cultura, lo que nos enseñaron lo que se hacía antes” (Ilwen, migrante).

Es curioso observar que para muchos de los entrevistados, los rasgos físicos son una característica importante para autoidentificarse y encontrar similitud con sus otros, “Por la cara, por la manera de caminar, siempre son más gruesas, los tobillos” (Kewpuray, migrante).

“El carácter también se sabe que uno es mapuche, carácter moreno, morena la cara” (Ayin, migrante).

“Pienso que el carácter también, el mismo pelo va cambiando y se nota también, los rasgos faciales” (Antilef, migrante).

Dentro de esta visión identitaria de lo mapuche, está también el sentimiento de pertenecer con orgullo a un pueblo o también de reconocer ciertas características o formas de hacer las cosas que son propias del grupo. Esto también está determinado por la visión de otredad, es decir, la conciencia de que existen otros grupos diversos. “Sí, mis hijos tienen conciencia de ser diferentes, [el menor] siempre es comprometido con ser mapuche. Nunca ha negado su origen, en el colegio él dice que es mapuche, le dice a sus compañeros, o con el *We Tripantu* el se siente orgulloso que sus compañeros lo vean por ahí con la bandera o vestido de mapuche” (Kelüray, migrante).

“Sí tienen conciencia de que somos mapuche pero no les gusta, quizás no les gusta ser mapuche. A mi niño más chico le cuento historias de las que me contaba mi mamá, me gusta que sepa que somos diferentes. Le cuento como se criaban antes, como se casaban, los problemas que tuvieron o qué comían, cómo hacían y preparaban allá, quizás no entiendan pero les cuento” (Ilwen, migrante).

“Pero sabes lo que yo creo que me ha dejado siempre [mi mamá], es la idea de equilibrio, en el sentido de devolver lo que te dan, y estoy segura de eso. Mi mamá lo aprendió de su familia, los mapuche somos así, eso de nunca quedarse con un favor encima, siempre lo devuelve; eso de la reciprocidad, es una cuestión casi enfermiza y a mí me la ha transmitido” (Ayenray, santiaguina).

En general, entre los dirigentes mapuche existe un discurso que hace explícitas las diferencias entre mapuche y chilenos, y éste aflora con mayor fuerza al tener como interlocutor a una autoridad *winka*.

“Los *winkas* nunca van a entender la forma de organizarnos que tenemos los mapuche, claro que tenemos problemas pero no para estar peleando siempre; de hecho, estamos todas las organizaciones acá ahora, el punto es que nuestros mayores se organizaban por familias, por grupo y por lugar también. Acá nosotros somos pobres y la comuna es grande, a la gente le resulta mucho más fácil ir a su organización que queda cerca de su casa, nosotros hacemos cosas juntos y otras no. Todos estamos en la onda de revitalización de nuestra cultura pero lo hacemos de diferentes maneras y en diferentes sedes y nos gusta así, somos grupos más chicos y nos vamos a ver, nos visitamos y nos invitamos, si ustedes no pueden entender eso entonces no se para que tanto problema para dar la plata, si no saben quiénes somos ni cómo somos” (Pilmayken, santiaguina, mapas parlantes).

La reconfiguración constante de la identidad de la cual hablan los relacionistas se puede explicar, en tanto la población estudiada es migrante y desarrolla todo su ser mapuche lejos del territorio en el cual originalmente se gestaba y desarrollaba con fuerza este pueblo. Los datos hablan por sí solos; ser mapuche en Santiago para muchos no es una tarea fácil. Primero, por el sentimiento de deslegitimación que manifiestan algunos mapuche que aún viven en el sur con respecto a los que viven en Santiago, y por otra parte, el constante cuestionamiento individual que existe con relación al límite o frontera entre lo mapuche y lo chileno.

“En Santiago 100%, apoyamos a los del sur en sus reivindicaciones, si hay que mandar cartas, si hay que hacer conferencias, pero yo creo falta, o sea, ellos a nosotros no nos consideran como mapuche; ‘ya se vinieron a la ciudad, están awinkados’ y nosotros decimos ‘no poh, ¿por qué?’. Si seguimos siendo mapuche, seguimos respetando tradiciones que para nosotros son importantes, seguimos realizando otras que para nosotros son necesarias. Yo creo que aquí falta un poco de

respeto mutuo, está claro que nosotros hemos perdido, pero lo que hemos perdido también lo estamos recuperando” (Sakin, santiaguina).

“Lo difícil de ser mapuche acá en Santiago, es el cuestionamiento que uno enfrenta de seguir haciendo las actividades propias de la cultura, o seguir siendo un occidental yendo al cine o comiendo en el Mc Donald’s. Cuando te genera esto interno de participar y te invitan a una actividad, tú debes hacer lo posible por participar o si no te interesa porque no quieres ser mapuche, te vas a hacer otras cosas, (...) este año cuando ingresé a la universidad tuve la valentía y el ímpetu de en el momento de presentarse, cada alumno lo hace, yo fui capaz de presentarme como mapuche, de hecho ambos papás son mapuche así que no soy *champurria*, soy neta entonces por primera vez tuve la valentía y me sentí exquisitamente bien y digo así porque es lo que siento, sin embargo, si yo estuviera en aquellos años de la enseñanza media sería otra cosa” (Ale, santiaguina).

“Acá en Santiago, está muy impedido hacer la práctica mapuche, algunas personas usan su vestimenta mapuche pero la usa por un rato y ¡eso!. Cuando decimos acá en Santiago que no lo tomemos como folclórico, pero ya lo hemos tomado como folclórico si ya es parte del folclor. Yo puedo hacer la comida pero no voy a hacer *muday*²⁰. Yo hago toda la costumbre en clase, [talleres de cultura mapuche en la organización indígena], yo lo tomo cuando hago clase, o sea, yo no voy a estar bailando *troike purun*²¹ en mi casa, eso no lo voy a hacer, eso es más en clase, si yo tengo que bailar, bailo. Acá estamos en Santiago acá no se puede andar... no voy a andar con *chiripa*²², eso es algo que no está, no se puede” (Kewpukura, migrante).

4.3.2. De las prácticas culturales

El cuestionamiento que viene desde la antropología intentando definir lo propio de las culturas termina en el irresoluto de determinar ¿que es verdaderamente lo propio?; “La identidad de un pueblo está formado por una diversidad de formas y concepciones que vienen de dentro y de fuera del grupo. La identidad tiene, en verdad, una conformación heterogénea (...) es fruto de un constante proceso de transformación, cambio y reinención en que se encuentra toda realidad humana, por ser una realidad viviente. No hay conservación de una realidad viviente sin cambio ni transformación”. (Heise y

²⁰ Bebida ritual que se bebe en algunas ceremonias o para una situación de fiesta o celebración familiar.

²¹ Baile que en lengua mapuche se traduce como la danza del avestruz, se baila generalmente en la ceremonia del *Nguillatun*.

²² Prenda de vestir del hombre mapuche; actualmente algunos mapuche de las comunidades del sur lo usan en la celebración del *Nguillatun*, pero ya no es de uso habitual.

otros 1994:14). Estas aseveraciones determinan mutación y este grupo, los mapuche de la capital, al estar viviendo en un contexto ciudadano están dando muestras de una realidad cambiante, aun cuando estas mismas prácticas individuales y colectivas, se hayan realizado por otros mapuche en otro tiempo histórico y en otro lugar físico. Aún cuando estas prácticas no tienen el mismo significado en un nuevo contexto, son estas reinventaciones de un pasado remoto que se plasma en este presente, lo que delimita el hacer, pensar y actuar de los mapuche de Santiago. Ellos buscan y encuentran en estas manifestaciones culturales; en la simpleza de lo cotidiano o en la profundidad de lo ritual, una forma de ser y sentirse más mapuche.

Las siguientes intervenciones, (ante la pregunta si se realizan prácticas mapuche en la cotidianeidad), son recogidas en una entrevista a Keuwpukura y Kelüray, matrimonio de mapuche migrantes dirigentes de una organización.

A: “Noooooo, [silencio] se hace comida típica, es una costumbre que lo traímos de nuestro padre, de nuestra abuelita, acá en la casa si hacemos comida, *milkao*, locro, todo lo que sale del cereal, *katuto*, aparte de la organización es eso, en realidad si poh, si hacemos la practica si es que comimos”.

J: “Siempre estamos haciendo comida siempre, además que nos mandan cositas del sur y tenemos. Eso de la rogativa, yo no sé porque el Agustín dice que no porque cuando va, él se encomienda siempre a *Chaw Ngenechen*”.

A: “Ah, también eso de la rogativa, cuando a alguien le da aire o le duele el hombro yo le toco así, le hago un masaje rogando a Ngenechen tremotai tami domo ta kutrankeley ta, wesha kutran nentutuaymi”²³ .

Lo curioso de la respuesta de él es que la primera reacción es decir enfáticamente que no se realizan prácticas, reflexiona un instante y comienza a nombrar paulatinamente, ayudado por su esposa, una serie de acciones que realiza frecuentemente y que al parecer no tenía asumidas como una prácticas culturales.

Al parecer las prácticas culturales que realizan algunos de los entrevistados no son asumidas conscientemente, es por esto que al reflexionar ante esta pregunta una mujer plantea: “Sin darnos cuenta llevamos la idea de los antiguos” (Ilwen, migrante).

²³ Que se vaya el dolor de mi mujer, que saque esta enfermedad mala.

“Lo que más hago es la comida típica, voy al campo y cocino con locro, *tükun*, *pantrukas*, *chuchoka*, *mutren*, *katuto*. Mi marido hace *Pentukun* cuando recibimos visitas” (Ilwen, migrante).

“Las comidas típicas para la costumbre y también algunas artesanías les enseñó a mis hijas en la casa y en la organización a las mujeres” (Malen, migrante).

Esta experiencia nos conecta con las vivencias que en el ámbito de lo colectivo, encuentran fuerza dentro de la organización indígena. Estas formas de reproducción cultural cobran mayor sentido en la medida que se comparten con otros mapuche que están en la misma búsqueda.

“Es difícil decir soy mapuche y ésta es la practica cultural que tengo yo. Yo participo, es un descubrimiento que yo hice estos últimos años. Yo me desconecté de lo mapuche de la espiritualidad cuando yo me vengo [del sur] pero después, encontrarse con otros mapuche, asistir a lugares que se hacen rogativas, entonces empiezo a saber más” (Keyjen, santiaguina).

“No, en la casa yo creo que no hacemos mucho, en la organización si, la rogativa nos despedimos y saludamos en mapuche y hartas cosas, los miércoles y los sábados es” (Mewlen, santiaguina).

“Hemos logrado crear fechas súper importantes, que eran fechas de nuestro pueblo antiguamente, como por ejemplo el 29 de abril, cuando se conmemora un año más de la muerte de nuestro héroe *Leftaru*, cuando aquí lo conmemoramos con un campeonato de *Palin*, involucramos a los niños, que a ellos les encanta, a las niñas también. Tenemos el *Wetripantu*” (Sakin, santiaguina).

4.3.3. Acerca de las creencias mapuche

Las prácticas mapuches están matizadas por las herencias culturales, las reinventiones y los imaginarios que se van transmitiendo y hacen de lo mapuche una mezcla entre lo cotidiano, aquello que no se explicita ni se cuestiona racionalmente y lo extraordinario, lo ritual, lo convocado, aquello que invita a buscar los elementos más diacríticos que ayudan a esta construcción identitaria: vestirse de mapuche, tocar ciertos instrumentos, jugar *palin*, etc.

Si bien es cierto que este quehacer reafirma la identidad, también lo hace la convicción de creer en algo que sólo vive en este nicho cultural mapuche, aquello que no se cuestiona, que se vive como una cuestión de fe, aun cuando no esté asociado con lo

religioso. Me refiero a esa serie de creencias, convicciones y miradas de la realidad que de alguna manera también delimitan lo que nos diferencia.

“Nosotros creemos otras cosas, no lo mismo que pueda creer un *winka*, por ejemplo nosotros creemos, o yo creo, en que esas culebras que son diferentes colores, lo que es peligroso o no, y las cosas medicinales, la *machi*, porque mi bisabuelo fue *machi* y mi abuelo nos cuenta y yo creo hartito en eso” (Wagülen, migrante).

“Lo otro que yo aprendí tiene que ver con mi abuela, que tiene creencias tan extrañas en relación a lo que se vive acá (...) esto de respetar el agua, pedir permiso. Cuando era chica sacaba [agua] con el jarro, pero me decía que los pirihuiques que estaban allí eran los que limpiaban el agua y no debía sacarlos porque todo está por algo allí, que no hay nada de más. Ir al río en algún horario, no puedes ir y meterte en cualquier horario, hay que pedir permiso si tu entras a un bosque. Yo me acuerdo que a las culebras les tenía miedo y ella me decía que no; que las culebras en el campo están donde tienen que estar y no es bueno que se acerquen mucho a la casa y hay que decirle que se vaya y si no se va hay que proceder porque es su destino. Entender que no hay nada de más y que todo está por algo, eso lo aprendí de mi abuela. (Keylen, santiaguina).

También los personajes que viven en el mundo espiritual de la cultura mapuche, se hacen presentes de una manera cierta entre los entrevistados. “Sí por que aquí son más abiertos, allá son más desconfiados todavía [los mapuche del sur]. *Wekufe*²⁴ dicen que hay allá. En mi pieza, mi nieto vio un *wekufe* dice que está cerca del espejo, un hombre chiquitito, después él no entraba solo a la pieza. Yo nunca vi, antes yo quería ver un *tranalwe*²⁵ en la noche, iba donde mi tía a dormir y en la noche caminaba entre los trigo pero nunca vi nada” (Kewpuray, migrante).

Además, la transmisión cultural que sustentan algunos mapuche migrantes, representa una forma de construir el mundo y la realidad, basada en las enseñanzas de sus familiares directos, con los cuáles se ha establecido además un vínculo afectivo profundo.

“Dijo mi abuelita cuando se acabó el mundo en agua... se llama el cerro *Treng Treng*, fue a buscar remedio arriba, hay una copa de agua y tiene puerta, esa se abre sola pero se debe hacer bien. Sería que la puerta se abrió sola y sacó los remedios, el

²⁴ Nombre que se le da a un espíritu maligno, puede asociarse a la idea de diablo.

²⁵ Espíritu maligno que aparece en la noche y toma diversas formas: ave, hombre, wawa, etc.

agua azulita o verde transparente, se veía hasta el fondo dijo. Este cerro está por *Ñielol* por *Galvarino*. Otra historia que me contaba, cuando nacía una wawa mujer iba un viejo del campo y marcaba a la wawa y después tenía que ser su mujer. Se la llevaba y cuando ella tenía 16 años, se arrancaba y no podía porque le rompían los pies para que no caminara. Después cambió con los años y la niña que se casaba tenían que pagar por ella. El novio *weñelue* y el *werken* trae el mensaje y tiene que pagar. Se ponía en una mesa el *trarilonko* y la familia de los novios celebraba” (Keuwpuray, migrante).

Estas creencias están arraigadas en la historia y se han configurado desde un pasado remoto que cuando se recuerda; recrea el tiempo y el momento en el cual fueron adquiridas, trayendo, cual encantamiento, la viveza de lo mítico. A continuación reproduzco una conversación con una *lamgien* que se emocionaba recordando sus vivencias y convicciones.

J: “Donde nací hay un lugar que se llama Piedra Alta también, porque hay unas piedras grandes dentro del mar y según las leyendas o las creencias, no sé como se podría decir, la piedra está formada como un *ruka* grande, adentro del mar y ahí sonaba un toro, a mi no me contaron, yo lo escuchaba, pero llegaba a bramar, ¿los toros braman?

G:Mugen

J: Entonces mi abuelo me contaba que ahí estaba el dueño del mar.

G: ¿No era *Shumpall*?

J: *Shumpall* es una mujer y este es un toro hombre y cuando mugía el toro, mi abuelo me decía que venía lluvia... ¡y llovía! Yo siempre me acuerdo de eso, pero nosotros, no nos daba miedo, no nos daba miedo pero llegaba a rezumar el sonido del toro. Y después del maremoto que hubo el año 60 y ahí esa piedra como *ruka* se cayó, se partió por la mitad y se fue cayendo, así que queda un pellizquito no más ahora y el toro ahora ya no está ahí, y según mi papá dice que el toro está en la cordillera. Se fue p'al otro lado.

G:¡Que bonita historia! ¿y esa historia es de allá de Puerto Saavedra?

J: Es una historia verídica, porque nosotros lo escuchábamos, toda la gente la conoce allá. En Puerto Saavedra hay gente que es *winka* y nadie se extrañaba por que es cosa que está allá, esa cosa es como natural, todos saben que es verdad. Y todos

saben que es verdad que existe el *Mankian*. Y yo tengo vecinos y conozco gente que lo ha visto porque allá se usa mucho esto de los compradores que se llama, gente que sale a buscar animales y en la noche cuando vuelven a Puerto Saavedra, ellos nos han contado, que han visto como cuando alguien vienen en auto y al momento de cruzar esas luces, ¡ahí desaparece! Y después aparece de nuevo, el *Mankián*, dicen que tiene auto ahora, tá moderno ahora” (Malen, migrante).

“*El Treng Treng, kuifi muley ta mapu winkul mapu Treng Treng pigey, kuifi ta muley ta ko apoi ta mapu mew kentayi kuyin, che lai.*²⁶ Ahí nacimos nosotros pero nacimos después, eso me conversaban pero yo no vi eso, sobre todo mi mamá contaba. Hablábamos de *Mankian*, del *Shumpall*. *Mankian lafken mew*,²⁷ se llevó a una mujer, en el sueño se le apareció a la familia de ella, que vayan las personas al otro día temprano porque va a ver casamiento, y se le va manifestar el novio y la novia, entonces, llega el momento del día y fueron, todo lo que tiene la mar para esa gente, ese es el *Nguillatun* que le hicieron a la novia, pero la novia se perdió, se fue con el *Mankian*, y a veces un hombre pescan también, un hombre que le gusta y ahí se lo llevan, dicen no más yo no vi pero dicen” (Wenulef, migrante).

Alcaman (1993), observa en el sueño uno de los medios más comunes de comunicación y conexión con el *Kalfu wenu chaw* o espíritu azul padre, y otros seres espirituales, los que de alguna manera vaticinan los acontecimientos que sucederán y guían de acuerdo a las consideraciones o actitudes que los mapuche deberían tomar con relación a lo soñado. “Es el criterio fundamental que permite a los mapuche ratificar su forma tradicional de religión, lo que conlleva una forma de legitimar todas sus creencias tradicionales” (Ibid:33).

“Yo creo bastante en los sueños e incluso yo he estudiado harto los sueños (...) por mi misma y con mi mamá” (Wagülen, migrante).

“Como hijos de mapuche migrantes, lo primero que aprendemos de la cultura está en nuestras propias casas, o sea, al interior de nuestras familias, nuestras madres nos transmiten, sin que ellas ni lo sepan, a veces inconscientemente. A mi por ejemplo, la honda de los sueños que tenemos los mapuche, porque no hay familia mapuche que no se guíe por sus sueños, el *pewma* es muy fuerte dentro de la cultura nuestra y eso

²⁶ El *Treng Treng* [personaje mítico] está desde hace mucho tiempo en un cerro, *Treng Treng* se llama, antes, se llenó la tierra de agua, y flotaban los animales, moría la gente.

²⁷ *Mankian* vive en el mar.

es una cosa que yo aprendí primero en mi casa, ahí estaba la cosa fuerte de la cultura que se transmite a través de nuestra madre” (Koküyen, santiaguina).

4.3.4. ¿Religión mapuche?

“La identidad *Mapuche* se reconstruye permanentemente a través de la experiencia, la conciencia y el discurso, los cuales tienen como ejes centrales los valores culturales originarios. Uno de los principales patrones, es la relación que se sostiene con la tierra en cuanto naturaleza, esta se manifiesta en la religiosidad.” (Cuminao, 1998:30).

Determinar cuál es el abordaje y nominación para referirme a estos datos, ha sido una larga reflexión, no sé si "religión" sea el término apropiado; de alguna manera, este concepto está asociado a la idea de algo instituido, generalmente asociado a una iglesia con todas las connotaciones, en cuanto a las obligaciones que ésta demanda y a los compromisos de fe que implica.

Posiblemente *Feyentun*, "creencia" en lengua mapuche, podría ser la denominación que más se aproxime a la idea de religión. Esta creencia se encuentra basada en el *admapu*, el que se explica como "el conjunto de símbolos y de prácticas tradicionales, (las que son reinterpretadas constantemente), como también las creencias que señalan que el mapuche y la tierra (mapu) fueron creadas por Chao [padre]. Con los ritos se recrea y se revive el *admapu* y así también la reciprocidad con *Ngenechén*, por los nuevos dones otorgados (la vida, la salud, la fertilidad, etc.)” (Foerster y Gundermann, 1996:225).

Esta conexión o encuentro entre lo sagrado y lo profano, contiene el ámbito de poder del primero frente a la carencia y recogimiento del segundo. Esta complementación entre lo sagrado y lo profano constituye el principio del orden cósmico. En la religiosidad mapuche, el *Nguillatun* representaría el rito para regular este orden, este devenir de acomodaciones. Antiguamente, los guerreros mapuche realizaban esta ceremonia antes de partir a la batalla o en situaciones de conflicto para lograr protección.

En la capital, las representaciones rituales religiosas que han recreado los migrantes y mapuche nacidos en Santiago, simbolizan las creencias heredadas por los ancestros, el contacto con el sur y la posibilidad de encontrar en esto, la unidad grupal.

Desde lo urbano, surge una necesidad de conectarse colectiva e individualmente con lo religioso. Posiblemente el *Nguillatun* sea una de las formas más representativas de la religiosidad mapuche. Ciertamente se ha ido transformando y sufriendo cambios

ligados a hechos históricos que permiten actualmente que se realice en Santiago. Curivil (1996 s/n) distingue en la población mapuche organizada de Santiago dos tendencias, “Una de carácter fundamentalista y conservadora, que busca la pureza, lo auténtico, lo no contaminado para los cuáles la celebración del *gijatún*²⁸ no es más que una muestra, una réplica y por tanto no tiene validez. [Y] aquellos que podríamos llamar de alguna forma los tolerantes, renovados e innovadores: buscan lo auténtico pero se reafirman incorporando nuevos elementos y de esta forma recrean su cultura en la ciudad. [El *Nguillatun* para ellos] es verdadero y tan auténtico como en el sur pero ya no es como antes”.

No obstante, es un hecho que *Nguillatun* en Santiago tiene una fuerza de convocatoria que traspasa barreras de ideología identitaria. Es un evento que motiva e inspira; para algunos representa el encuentro con la naturaleza, el momento de agradecer y pedir, la conexión con los espíritus que habitan el *wenu mapu* o tierra de arriba, la posibilidad de encontrar lo ritual con la presencia de *machi*; para otros el punto de inicio para la adscripción verdadera a una identidad mapuche; para otros la posibilidad de conectarse con sus pares, *lamgien* de otras organizaciones de Santiago, familiares o visitantes del sur. De esta forma, se convierte en un rito de búsquedas personales e íntimas ligadas a lo religioso y cultural.

En la medida de esto, el *Nguillatun* en Santiago cobra tal relevancia, que es visto por algunos como una forma de reconstrucción de la identidad mapuche.

“Yo participo de los *Nguillatunes* que se hacen acá en la Pintana y en Pudahuel. Es importante que se realice, pero una vez al año, una vez al año con hartas ganas y con harta fe, sí porque no va a ser todos los días... todas las semanas, ya uno no tiene ni ganas, una vez al año con harta fe, porque así nos enseñó mi papá.” (Rayen, migrante).

“Cuando hay *Nguillatun* voy, antes había de eso, la rogativa. Ya se terminaron, no hay mapuche poh, ya estan todos achilenados ya poh, sabe lo que pasó entraron ingélicos [evangélicos]” (Ayin, migrante).

“Nosotros vamos, no somos de la religión mapuche, somos cristianos [evangélicos], pero vamos no más porque es mapuche, es la costumbre” (Puralef, migrante).

²⁸ *Nguillatun* en alfabeto Rangileo.

“Yo les contaba [a los dueños de casa cuando trabajaba como empleada doméstica] que era mapuche, ellos sabían cuando de repente había *Nguillatun* por ahí yo iba, sí participaba así sola independiente y me acuerdo que una vez hubo un *Nguillatun* grande ahí en el Parque O’Higgins, no me acuerdo en que año fue porque había sequía acá en Santiago, la gente ya no hallaba qué hacer, entonces los mapuche se organizaron para hacer un *Nguillatun* grande allá nosotros, y ahí como que creyeron más las autoridades *winka* en los mapuche, llovió sí, hicimos llover.” (Malen, migrante).

Se observa que los antepasados representan un vínculo estrecho entre las diversas dimensiones construidas del mundo terreno con el mundo espiritual. Afloran entonces otras formas de enfrentar la vida y su acontecer, acompañados de una fuerza o protección que está siempre presente.

“Soy mapuche porque tengo antepasados, eso es una cuestión fundamental, porque cuando estoy en problema - y no es por una cuestión romántica - lo primero que pienso es en mi abuelita y en mi abuelito. Creo que eso es muy mapuche, poder apoyarse en algo cercano material, algo que pudiste tocar en alguna oportunidad, no cosas en el aire. Mi abuela y mi abuelo son cuestiones así concretas, ellos me apoyan, están detrás de mí.” (Ayenray, santiaguina).

En las entrevistas, cuando preguntaba acerca de lo religioso, afloraban las manifestaciones y convicciones personales asociadas a esta dimensión, “Pero todos los días hago rogativa, sola, en *mapudungun* desde siempre. Yo sola aprendí de mi abuelita la escuchaba cuando era niña. Tengo una mata de canelo y miro el canelo y hago” (Kewpuray, migrante).

“Por ejemplo, en la mañana tenemos la costumbre de agradecer a *Chaw* dios porque amanecemos bien y llegó un nuevo día para que nos vaya bien todos los días, eso lo hago yo todas las mañanas” (Malen, migrante).

“Yo creo hartito en Dios y en la mañana le doy gracias, todas las mañanas, por muchas cosas, porque yo salí adelante, sufrí hartito pero salí adelante. Todavía puedo caminar, porque toda la gente me decía va a morir, no tiene remedio” (Rayen, migrante).

“Yo creo que hay algo de mí que me hace ser mapuche, pero no sé si lo tendrá el resto, que es el sentido de equilibrio. Yo por ejemplo, no creo en un dios, ni en el bien y el mal, no creo en el diablo. Mi mamá, desde chica me hizo pasar por eso, por todas las cuestiones de la iglesia. Luego me desconecté porque nunca pude entender eso de la trinidad, por que dios era hombre, siempre he creído firmemente en el cuento del

equilibrio y eso es la fuerza que gobierna el mundo, todo lo que existe. (Ayenray, santiaguina).

La religiosidad mapuche no está afiatada en todos con la misma fuerza y profundidad. “Esos tipos de cosas, las rogativas, son más religiosas, eso no lo hago, yo no comparto mucho la religión mapuche, es una religión en el fondo y cada individuo lo toma o no lo toma. Si uno se identifica como mapuche no significa que tenga esa religión. Uno la toma o no la toma” (Kewpukura, migrante). No obstante, a lo anterior, es un hecho que a pesar de profesar cualquier creencia religiosa, la necesidad de juntarse y recrear prácticas ancestrales determina que mapuche católicos, evangélicos o de cualquier otro culto, se den cita y participen en este ritual de la gente de la tierra.

4.3.5. Sobre el mapudungun

En general, la lengua es una de las cosas que define y determina culturalmente a un pueblo; esta idea implica que dentro de los ejes fundamentales que caracterizan a una cultura está la lengua. Esto trae controversias entre los entrevistados; los que no saben hablar no la consideran importante para definirse como mapuche y para otros, representa una bandera de lucha en términos de las reivindicaciones culturales.



“Hay mucha gente que piensa que para ser mapuche hay que ser hablante del idioma. Pero si bien es importante no es lo fundamental, porque hay mucha gente que lo sabe pero no lo practica, no lo hablan” (Ale, santiaguina).

“En mapuche todo tiene su historia, la manera de hablar y cuando uno quiere aprender pregunta todo eso. Nadie me ha dicho todavía. ...¿Porqué no me dice cómo se llama esto?, no lo dicen. (...) El otro día hicimos un rogativo, le dije en mapuche.... *Kim zugulu gillatuay. Inche ta wunolean, eymun kellumuan*. Nadie hablo, o hablaron una palabra rogativo del Dios, nadie lo hizo, yo solo estaba hablando ahí. Entonces no hay entusiasmo” (Wenulef, migrante).

En Santiago, el *mapudungun* ha pasado por diversos procesos en cuanto a su uso y las actitudes lingüísticas de los hablantes. Los migrantes debieron incorporar rápidamente las competencias de la lengua mayoritaria, el castellano, para poder sobrevivir en la capital, segregando por muchos años a su lengua madre y mayormente, no transmitiéndola a sus hijos, los que ahora adultos, se quejan por no saber como reaccionar frente a la deuda cultural que dejó la generación anterior. “Nosotros acá tenemos que aprender a vivir sin costumbre, esta sociedad se ha encargado de que nosotros no sepamos que significa ser mapuche, los mayores se

han encargado de eso, lo peor es que somos ignorantes, los migrantes no nos han enseñado la lengua, se han avergonzado de ser mapuche, no nos han enseñado nada o muy poco, deberían haber traspasado los migrantes a sus hijos”. (Wilipag, santiaguino)

Al respecto, podemos observar que es necesario llegar a un punto de quiebre en esta situación circular del “no nos enseñaron la lengua” v/s “no quieren aprender la lengua”. La siguiente situación aconteció en el taller de trabajo para la confección de los mapas parlantes²⁹:

Cuando terminaron de dibujar, les pedí que fueran explicando y mostrando lo que habían realizado. El primero en ofrecerse fue un mapuche migrante de 76 años, reconocido como el *lonko* de una organización. Antes de comenzar preguntó a viva voz “¿en mapuche o en *winka*?” y se escucharon voces de cinco o más personas gritando “*winka*” y a otros gritando “mapuche”, voces enfáticas diciendo “mapuche” y la mesa de nacidos en Santiago comenzó a gritar “*winka, winka, winka*”. El lonko miró a sus compañeros de mesa y comentaron entre ellos en su lengua, justificando el porqué debía ser en ese idioma y decidieron hacerlo en *mapudungun*; él dijo: “ya ...en mapuche será”.

Los de la mesa de mapuche nacidos en Santiago, se sintieron atacados y decían en voz alta: “en castellano”, “no nos discriminen”, abucheando y gritándoles que hablaran en castellano. Continúa la exposición una mapuche nacida en Santiago, cuando ella interpreta su dibujo diciendo que lo que falta en Santiago era espiritualidad, Wenulef interviene diciendo “muy bonito lo que dice la señorita ahí, pero debería decirlo en mapuche”. Intervengo diciendo que tendremos que hacer talleres y acelerar más el proceso de enseñanza aprendizaje de la lengua. E inmediatamente se genera una discusión a viva voz:

S: Eso es culpa de los que están allá (señalando a la mesa de migrantes)³⁰

S: No se pueden enojar porque no aprendimos porque ustedes no nos enseñaron.

S: Ustedes que hablan, deberían haber enseñado a sus hijos y nietos, así como todos los que hablan deberían enseñarnos.

S: Ahora vamos a aprender

²⁹ Sobre este taller ver capítulo II Metodología,

³⁰ S: Santiaguinos M: migrantes.

M: Ya poh (risas).

Es ahora, en este tiempo de revitalizaciones culturales, cuando la lengua juega un papel protagonista, posiblemente por ser un rasgo tan identificable en el que se transmite conocimientos y además, por representar uno de los ejes fundamentales en las reformas educativas de Latinoamérica en general. Es así entonces, que los mapuche de Santiago comienzan un nuevo proceder en cuanto al mapudungun, se discute entre ellos mismos la necesidad de enseñarlo y aprenderlo, con todos los desafíos y choques generacionales que esto implica.

Esto nos lleva plantear el concepto de lealtad lingüística, la que entenderemos como “el sentimiento de valoración y adhesión hacia la lengua que caracteriza a determinados hablantes o grupos de hablantes. Son, por lo general, leales a su lengua quienes asumen una actitud positiva y de defensa frente a su uso y recurren a ella cada vez que tengan la oportunidad de hacerlo. La lealtad lingüística es, también, uno de los rasgos que acompañan la lealtad étnica o de pertenencia a un grupo histórico-social determinado” (López, 1993:150-151).

No obstante, la herencia de desprestigio que cargan los pueblos originarios en un país como el nuestro, y en general en toda América Latina, evidentemente alcanza a la lengua, lo cual ha contribuido a debilitar la lealtad lingüística de los hablantes. Esto se refleja no sólo en el desuso, sino en la no transmisión generacional, es común entonces encontrar menor lealtad lingüística en jóvenes y niños que en adultos y ancianos. (ver Chiodi y Loncon, 1999).

“Desde que llegamos Santiago, hace tantos años ya poh, ya no hablamos mucho mapuche, poco se habla acá poh, se me ha acostumbra'o la boca al *winkadungun*” (Millanko, migrante).

De alguna manera, la situación disglósica en la cual vive la lengua mapuche podría aliviarse si es que la política estatal apunta sus lineamientos a leyes, reformas, estatutos, paisajes lingüísticos y otras disposiciones que reviertan este desequilibrio. Empero, en la medida que sólo una “cultura nacional” se extienda y se instale, la cultura mapuche se cohíbe y por ende, la hace también su lengua. Conjunto a esto, las actitudes lingüísticas positivas que asuman los hablantes y mapuche no hablantes es de vital importancia para la revalorización y revitalización del mapudungun.

A pesar de que para muchos la lengua constituye un rasgo fundamental de la identidad, otros, generalmente los no hablantes, no le atribuyen una connotación tan

trascendente para configurar una identidad mapuche. Con respecto a este punto me extenderé en el análisis de “choques generacionales”, en que uno de los factores primordiales de discusión entre jóvenes y adultos mayores es la lengua; por un lado la no transmisión y por otro, el desinterés por aprender.

Otro factor que juega en contra de la transmisión del mapudungun, es la idea de que se debe “enseñar”. De esta forma, los hablantes, absorbidos por el ritmo vertiginoso de la capital, asumen no tener tiempo para poder transmitir la lengua a sus hijos, no considerando la espontaneidad frecuente y cotidiana que debería que tener este traspaso.

“Tengo uno [hijo] y le estoy enseñando mapudungun, como es chiquitito, 5 años, aprende algunas cosas. A mi me interesa que aprenda, yo no se si después se irá a integrar en la vida mapuche, esa será la elección de él y yo como padre tengo la obligación de enseñarle su raíz. Algunas cosas le enseño, muy poco, porque no hay tiempo, porque no hay tiempo, uno está lleno de trabajo aquí cuando yo vengo a hacer clases aquí (en la organización), el aprende un poco pero no tengo tiempo. Habría que dedicarse pero como le digo, no puedo” (Kewpukura, migrante).

“Sabe algunas cosas mi hija, yo le enseño los números, los colores y algunas cosas que me enseñaron a mí. Yo no hablo pero sé algunas cosas. Eso es lo malo de ser hija de dirigentes, que no tenían tiempo y no me enseñaron a hablar bien” (Kelü, santiaguina).

Esta situación puede parecer desalentadora, sin embargo, es un hecho de que el vínculo generacional que se establece en la transmisión de la lengua cobra vital importancia para los mapuche hablantes.

“No hablo casi nunca, pero hablo yo si alguien llega. Una vez invité a un amigo, yo iba con trago. Era mapuche y hablamos en mapuche y cantamos en mapuche, *Ulkantun*. Después a mi hija cuando era chica, la profesora le preguntó ¿Cuál de los niños sabe hablar los padres en inglés? Y ella paró el dedo: ‘mi papá sabe hablar en Inglés’, porque me había escuchado hablar en mapuche. Siempre me acuerdo esa historia que tiene ella. Ella me escuchó cuando estaba conversando en mapuche, cantando en mapuche, así me da que pensar a mí que a los chiquititos se les puede enseñar y aprenden” (Wenulef, migrante).

“Les hablamos [a sus hijos] porque ellos tienen que saber la lengua si es que somos mapuche. No porque hayan nacido acá en Santiago no se les puede prohibir, tienen

que hablar igual que los que llegaron. Es nuestra lengua. Mire, se debe hablar para que no se pierda en el futuro” (Antilef, migrante).

“Sí le hablamos y ellos nos entienden lo que le decimos o los mandamos a buscar cualquier cuestión y ya parten. Pero en hablar, no son mucho... no muy bien pero ellos entienden lo que les estamos hablando. Llegó un profesor de inglés que dice que hablaba todos los idiomas y le dijo a los niños así como burlándose de ellos, que él hablaba todos los idiomas y mi chico le dice '¿y sabe hablar mapudungun?' Y ahí no más quedó el profesor. Van a la organización con nosotros, aunque la mayor no mucho, porque trabaja y no tiene tiempo” (Kelüray, migrante).

Es un hecho que para muchos la lengua constituye un aspecto que define la identidad y que cohesiona al grupo que se comunica en mapudungun. Los hablantes y no hablantes, consideran importante su revitalización y uso en contextos mapuche como las organizaciones y familia como asimismo en contextos no mapuche, como la escuela, el trabajo, etc.

“No es un rasgo tan determinante [la lengua] pero es importante para el mapuche si los que estamos acá en Santiago es importante. Los que estamos trabajando por recuperar la cultura, porque hay personas que han salido desde muy jóvenes y están tratando de recuperar su cultura, pienso que la persona que no lo quiere por miedo a seguir hablando su idioma, yo no se poh. Yo salí a los 16 años de mi casa y nunca he tratado de olvidar el mapudungun, o sea, netamente claro bien corrido no lo sé, porque siempre está uno transmitiendo. Donde trabaja uno, si habimos dos o tres mapuche que estamos trabajando ahí en la cuadrilla estamos hablando nosotros mismos, o sea hay winka que ellos no nos entienden que estamos hablando, algunos nos juntamos en una cuadrilla y hablamos, pero también uno a veces anda solo así” (Antilef, migrante).

“Mira, yo creo que aquí es bien importante poder diferenciar, lo que son las reivindicaciones de todo lo que es la tierra en las comunidades y todo lo que es la identidad cultural acá en Santiago. Lo quieras o no tu estás viviendo en otra sociedad enfocada de una manera totalmente diferente y lo que tú tienes que hacer es poder rescatar el mundo de tus antepasados y eso se tiene que hacer primero que nada con la lengua, la lengua materna por ningún motivo se puede perder, porque estarías perdiendo parte de lo que es tu identidad cultural” (Sakin, santiaguina).

4.4. MAPUCHE Y ESTADO

El 23 de junio del 2000 en Santiago de Chile, representantes de tres pueblos originarios del país, encabezados por dirigentes *mapuche*, *aymara*, y *rapanui* se dieron cita en el cerro *Welen*, ubicado en el centro de la capital, para celebrar el *Wiñol Tripantu mapuche* o *Machaq Mara aymara*, la nueva salida del sol o año nuevo, ceremonia que les había llevado meses de preparación y que contaba con el auspicio y financiamiento de la División de Cultura del país.

Dos meses antes, el recién electo Presidente de la República, Ricardo Lagos realizó ante los empresarios la siguiente declaración con respecto al conflicto mapuche,³¹ "Hoy tenemos el tema más complejo y difícil de abordar y ¡estoy decidido a hacerlo! Este no era un tema de privados, - sí lo es, por cierto, definir el deslinde de los predios, o de quien es la propiedad -, pero es un tema de Estado que se arrastra hace muchos años y que debemos abordar en su conjunto... una red social que configurar y crear... Estoy decidido a abordar el tema con toda la capacidad y con toda la fuerza, porque creo que este puede ser un elemento tremendamente disyuntivo de nuestra cohesión como país"³². En este orden de cosas y con el propósito de establecer relaciones de diálogo y respeto entre indígenas y Estado Chileno, los organizadores de esta celebración de año nuevo decidieron invitar al mandatario para inaugurar la ceremonia. Fue la primera vez en Chile que un presidente participó de semejante celebración en Santiago, es así entonces, que a las 20:30 hrs. de una lluviosa noche de invierno la autoridad se hizo presente. Asistió con su esposa, ministros, asesores y junto a ellos, algunos periodistas de radio y televisión para cubrir el evento.

Los mapuche inician el ceremonial, con la ritualidad que requiere semejante reunión. Cerca de 150 personas nos dimos cita frente al *rewe*, (especie de tótem ritual mapuche). El *Ngenpin*, que condujo la rogativa en *mapudungun*, dio por inaugurada la fiesta de celebración. De pronto, un grupo de 30 o 40 estudiantes mapuche (también algunos *winka*) se adelantaron ante el Presidente, desplegando carteles y pancartas exigiendo respuesta ante las situaciones irresolutas que enfrentan los mapuche del sur: tomas de terreno y enfrentamiento con las forestales privadas, aplicación de Ley de seguridad del Estado a algunos dirigentes, desalojo de familias pehuenche por la instalación de la Central Hidroeléctrica Ralko, entre otras. También protestaban por la

³¹ A raíz de que esa misma semana de mayo, un grupo de mapuche se tomó el tribunal de un poblado del sur, secuestrando a un Ministro de la corte de apelaciones, jueza y funcionarios.

³² Citado por Pilar Molina en artículo "Lagos y su conflicto más grave, resuelto a terminar con el problema mapuche", publicado en el diario El Mercurio de Chile Cuerpo D, pagina 6, 2 de Abril del 2000.

imposibilidad de llegar a acuerdo³³, (a casi un mes de conversaciones) en las negociaciones entre Ministerio de Educación y estudiantes del Hogar Indígena, situación que hasta esa fecha, había llegado a medidas extremas como el cese de alimentación a los becarios del hogar.

La armonía ritual fue interrumpida por los clamores de protesta y paulatinamente fueron formando grupos; algunos observando y repudiando la situación, no necesariamente por no estar de acuerdo con las demandas, sino por considerar que ese no era el momento adecuado para la protesta. Otro grupo lo conformaban los jóvenes que gritaban a los dirigentes “vendidos”, “antimapuche”, “oficialistas”, porque su descontento radicaba en el hecho de que los indígenas organizadores, habían pactado con el gobierno; el que “ultraja y no respeta al pueblo mapuche”, además les acusaban de hacer un show para los *winkas*. Uno de los organizadores mapuche, como una forma de hacer explícita las diferencias generacionales, les hablaba a los jóvenes en mapudungun, explicando que esa era una ceremonia religiosa y que no era el momento adecuado para protestas, tachando como falta de respeto a la cultura esa intervención tan violenta. Como diálogo de sordos la discusión se acaloraba más, hubo que separar a algunos más emocionados que querían golpearse para hacerse entender. Ante esto, Ricardo Lagos y comitiva abandonaron el lugar con la consecuente decepción de los organizadores, y el desconcierto de originarios de otros pueblos que no pudieron realizar su ceremonia.

La descripción anterior, pone de manifiesto una discusión que no es ajena a la realidad contemporánea de casi todos los países latinoamericanos; la dificultad de establecer una relación intercultural entre Nación Indígena y Estado Nación, y entre y dentro de las mismas naciones indígenas.

El concepto de Estado se acuña con la construcción de las naciones modernas a partir del 1648, fecha en la cual se firmó el tratado de Westfalia³⁴. Los múltiples cambios históricos que quitaron el poder al monárquico y eclesiástico a rey e iglesia, distribuyéndolo luego entre la población, trajeron como consecuencia la asociación entre estado y nacionalismo.

³³ Los estudiantes exigen autonomía con respecto a la dirección del Hogar, que depende del Ministerio de Educación, sin embargo, en la mesa de diálogo siempre han estado presente los representantes de CONADI Santiago. En el mes de junio los estudiantes se tomaron dos veces la sede de esta corporación, en la última toma, la dirección de la CONADI autorizó la entrada de la fuerza policial provocando una violenta situación que fue transmitida por los medios de comunicación, ampliándose así la cobertura de esta problemática.

³⁴ Ver Nandy, Ashis, 1996 “Estado” en **Diccionario del Desarrollo**.

En este nuevo orden “bajo la influencia del concepto de estado nación, se vio crecientemente al estado como un árbitro secular, imparcial, entre diferentes clases, grupos étnicos e intereses (...) cada estado nación empezó a verse a si mismo como un repositorio de valores culturales aunque, en realidad, cada uno buscó equiparar estos valores con un concepto territorial de la nacionalidad que militaba contra los significados más sutiles de la idea de cultura” (Nandy 1997:81). Según la autora, diversos países configuraron su identidad histórica estatal homogenizando en base a una idea cultural que dejaba de lado las diferencias étnicas y culturales marginando a las “minorías problemáticas” judías, indígenas y negras.

En el caso chileno la configuración del estado nación tuvo implicancias decisivas con respecto a los mapuche. La nueva nación requería buscar una identidad chilena libre de la sombra de los conquistadores; de esta manera, el espíritu liberal de la independencia albergó una imagen idealizada de los mapuche, construida por la batalla sin fin que dieran a los españoles. Sin embargo, esta figura duró poco, por cuanto debían integrarse al modelo de ciudadano chileno, los mapuche establecieron un límite fronterizo dado por el río Biobio al sur de Chile. Luego, esta imagen de padres de la patria y defensores de la soberanía se desvaneció debido a los acontecimientos políticos de la fecha. “Durante la ‘Guerra a Muerte’ (1812 - 1826) la mayoría de los mapuche formaron filas junto a los españoles. Con ello desaparecía el primer republicano y patriota, para aparecer el cruel depredador de niños y mujeres rayano en la bestialidad” (Lavanchy 1999:11). Con el correr del tiempo, este límite se hizo cada vez menos frontera entre mapuche y chilenos ya que se inició un proceso de compra y venta de tierras del “País Araucano”, colmado de engaños, robos y leyes que deslegitimaban las propiedades indígenas comunitarias. Para la gente de la tierra, este fue el principal motor que los llevó a organizarse: la defensa territorial.

Tanto en Chile como en América Latina, las Organizaciones Indígenas surgen principalmente como una estrategia para viabilizar las propuestas y demandas que a través de la historia las comunidades han planteado a los Estado - Nación. En el caso mapuche, las diversas leyes que determinaban la tenencia de la tierra, en particular, la Ley del año 1927; que establecía transformar la propiedad comunitaria en individual y enajenable, fue uno de los principales puntos de partida para la movilización, convirtiéndose los mapuche organizados en actores poderosos que buscaban la mejor manera de sortear las arbitrariedades en los procesos de radicación indígena.

Con el correr del tiempo, las diversas leyes y los aciertos y desaciertos gubernamentales permitieron que la organización indígena se fortaleciera y

expandiera. Los escenarios fueron cambiando a lo largo del siglo y después del golpe militar del año 1973, el movimiento indígena se desarticuló y algunas de las organizaciones que permanecieron, se adaptaron al modelo impuesto, aceptando el discurso de la reconstrucción nacional y de la integración mapuche en la sociedad chilena. En el año 1978, las organizaciones vuelven a surgir para ir en contra del Decreto Ley 2568 que pretende terminar con las ambigüedades en la tenencia de las tierras, “ayudar con la entrega de títulos individuales al desarrollo económico individual; [e] integrar al mapuche a la sociedad chilena suprimiendo al indígena por decreto” (Lavanchy, 1999:14).

La base de aquella movilización radicaba en la resistencia mapuche ante la división de las comunidades y a lo que se expresa en el capítulo Primero: “Las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios”³⁵. Sin embargo, el proceso acelerado de parcelación y propiedad individual fue un hecho, aunque afortunadamente los otros dos objetivos decretados fueron un fracaso. No obstante, la parcelación del '78 fue otra de las causas para que el proceso migratorio mapuche hacia la capital siguiera incrementándose. Al cambiar las necesidades, cambiaron también las demandas.

Esta situación de constante acomodo entre Pueblo Mapuche y Estado provoca comentarios apasionados de parte de algunos mapuche que buscan actualmente reconstruir y replantearse esta relación. “Nosotros [los mapuche] somos un pueblo milenario, que nos hemos sabido abastecer, y hemos tenido nuestras propias leyes jurídicas y religiosas. Nosotros no somos un pueblo que necesite depender del Estado para poder vivir. Nosotros no le tenemos que demostrar nada a nadie, porque hemos vivido milenios en este territorio” (Keyjen, santiaguina).

Repasando algunos de los hechos más relevantes en la relación Estado chileno y Pueblos Indígenas, mapuches y *winkas* concuerdan en pensar que dentro de las mejores alianzas pactadas entre ambos se encuentra el tratado de Nueva Imperial del año 1989, el que se firma con Patricio Aylwin ³⁶ y los dirigentes de organizaciones indígenas.

Las políticas y tratamiento legal de la relación entre sociedad civil, Estado e indígenas necesitaba un cambio radical tras siglos de segregación y desventaja cultural;

³⁵ Berdichewsky, Bernardo, 1980, “Etnicidad y Clase Social en los Mapuches” En Araucaria N° 9, Temuco. Citado en Lavanchy 1999:27).

³⁶ A esa fecha candidato presidencial, asume la presidencia en 1990.

recordemos que hasta principios del siglo XX bajo el principio de “chilenizar”, los niños indígenas no podían hablar en su lengua madre en las escuelas públicas, ya que existía una ley que prohibía el uso del mapudungun en estos establecimientos, situación que no sólo se extendía al uso de la lengua sino también a la negación de las prácticas culturales. “¿*Chumielu kimlan mapuche zugu pikeenuew egun?*”³⁷. Créame, el *mapudugun* siempre lo han tenido medio acorralado los *winkas* a nosotros, *ayeniegenieñ*, quiere decir que se están riendo de uno. Entonces por ese aspecto, siempre se le está olvidando hablar a los mapuche.” (Wenulef, migrante)

El punto central del acuerdo de Imperial, está dado por un cambio fundamental en esta relación de siglos de desequilibrio. Las primeras medidas se traducen en la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas creada en 1990. Ésta, luego de tres años de trabajo y asambleas de participación comunitaria, dio a luz una Ley Indígena. “Sin duda, la Ley 19.253, con todos los defectos que pueda tener, es bastante mejor que las anteriores, pero no ha satisfecho ni las demandas substantivas ni las étnico - políticas del pueblo mapuche. En este sentido el problema principal es que en Chile, a diferencia de otros países no hay un reconocimiento de los pueblos indígenas, ni de sus territorios (incluido el acceso a recursos) y menos aún de su autonomía”.³⁸

Es evidente constatar que los cambios sociales, paradigmáticos e ideológicos han permeado el vínculo con que actualmente los Estado Nación enfrentan las relaciones con los indígenas. Sin embargo, los cambios no son tan substanciales; en abril del 2000 el Parlamento chileno no aprobó la puesta en marcha del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el que exige un cambio constitucional atendiendo a sus contenidos fundamentales, “Derecho a la **autodeterminación**, a la **autonomía** y al **autogobierno** (...) y el principio de la restitución, reparación y compensación justa cuando éstos hayan sido violados, como garantía de su respeto y preservación auténtica” (Concha 1995:139).

Ante este escenario, algunos líderes e intelectuales mapuche han visto la necesidad de socializar este tema y por otro lado, a expresar una serie de demandas que van asociadas a denominaciones como "nación mapuche" o "pueblo mapuche". Este derecho de autonominarse, entre otras cosas, provoca una cierta aprensión en muchos sectores de la sociedad chilena, principalmente por el conflicto que puede provocar al Estado la

³⁷ ¿Por qué no hablamos mapudungun dicen ellos? [los winka].

³⁸ Aylwin José, 1995. “Pueblos Indígenas, Territorio y Autonomía”. En Pentukun N° 3. Temuco Chile, Instituto de estudios indígenas. Universidad de la frontera. Citado en Lavanchy 1999:15).

conformación y proyección de grupos que se adscriban a otra nacionalidad, diferente a la chilena.

Los discursos con respecto al tema de convertirse en Nación mapuche no están acabados, no existe claridad en cuanto a cómo viabilizar esta demanda. Lo más decisivo en este proceso, ha sido la incapacidad de socializar y discutir un tema de tanta trascendencia entre los mapuche que no están en las esferas intelectuales ni de poder. “Pero yo me pregunto esa parte de que sea pueblo mapuche, eso es un poco palabras mayores, ¿tener gobierno, diputado? ¿Y de donde van a salir esos recursos? Tendría que salir en Temuco todo, la gobernación, todo. Pensándolo bien eso debería haber sido así, pero si ahora no hay plata, ¿cómo vamos a decir que vamos a ser una nación?” (Kewpukura, migrante).

“¿Cómo es eso?, mapuche no más seremos poh, no se na' yo eso, nación, mapuche, pa' nosotros es lo mismo no más poh” (Ayin, migrante).

Del mismo modo, el concepto de Autonomía resulta muy complejo visto desde la proyección que los mismos mapuche puedan hacer de las ventajas o desventajas que implica. “La autonomía es muy compleja, si lo tomáramos, sería como hablar de un país pequeño, como un pueblo. Yo concuerdo en la autonomía, pero es algo que no se va a producir, para qué exigir si se ve que no se va a poder, los españoles ya llegaron hace harto tiempo y nos tienen chiquititos, reducidos. Lo más efectivo puede ser por que el Estado, la Nación de Chile le debe, le debe al Pueblo Mapuche” (Kewpukura, migrante).

“Autonomía, autodeterminación, es algo tan complicado, yo creo que pasa por hartos años más poder entender de qué se trata; qué significa para nosotros los mapuche. Debemos crear una ideología muy concreta, pasa por alentar a las bases para que en un futuro mis hijos puedan tener esa claridad, entender por qué somos [mapuche]. No ser cristianos por ejemplo, recuperar nuestra lengua, rescatar la costumbre, la medicina mapuche. Es difícil saber como lo lograremos, sobre todo acá en Santiago, porque en este rato todo pasa por el Estado a través de la CONADI, los proyectos, las ideas.” (Wilipag, santiaguino).

Por otra parte, es un hecho que el Estado a través de sus tres poderes, (ejecutivo, judicial y administrativo), toma decisiones que están determinadas por el beneficio económico que le traen al país las relaciones con las madereras, centrales hidroeléctricas, empresas privadas. Es así que las justificaciones estatales que se hacen socialmente frente a los conflictos con los mapuche están sustentadas en no

frenar el desarrollo económico, en la convicción de que este crecimiento beneficiará a toda la población, y por último en el compromiso de compensar con creces los costos culturales que significan para el pueblo mapuche estos megaproyectos (ver Naguil 1999, 21- 22 –23).

Con todo esto, las lecturas con respecto a la autonomía son tan variadas como variados los enfoques de análisis que los diversos actores involucrados han construido. Sin embargo no se puede desconocer que para el pueblo mapuche la autonomía también pasa por cuestionarse qué implicancias económicas tendría esta emancipación. “...ese es el discurso en este tiempo, recuperar la autonomía. Pienso por ejemplo en las propuestas del Consejo de todas las Tierras es la de establecer un parlamento mapuche, y que haya una especie de parlamento entre el Estado y la Nación Mapuche, ¿pero de qué manera lo hacemos?, porque la autonomía debe ser planteada desde el factor económico, podríamos convertirlo y rembolsar con el robo y el despojo. Lamentablemente nos encontramos con un pueblo que no está organizado, que no tiene representantes, el Consejo tiene su representatividad y eso es de unos cuántos” (Keyjen, santiaguina).

Es evidente que las demandas han ido cambiando y diversificando por los múltiples factores que han incidido desde la configuración estatal y posiblemente no se logrará esa unidad idílica a la que ingenuamente aspiramos muchos. El pueblo mapuche es solo uno, pero son variados los contextos en los cuales se desenvuelven los mapuche y variadas las formas que han elegido para relacionarse con las autoridades, con los megaproyectos, con los cargos públicos, con los beneficios estatales. “Con la instauración del estado nación, todos los aspectos de la construcción de identidad se ve atravesada [sic] por el rol hegemónico que impone el Estado a través de la constitución Política y las Leyes. Entonces el Estado asume un rol de acuerdo a sus políticas de gobierno y a las necesidades que quiere satisfacer con un tiempo y estrategias determinadas, construyendo así nuevas ideologías hacia los ciudadanos que orienta sus políticas” (Reuque, 1998:223).

Durante estos últimos años, los líderes más visibles y los que de alguna manera tienen mayor cobertura de los medios de comunicación, son mapuche que se identifican con las comunidades del sur, viven allá y buscan legitimarse entre ellas. Plantean la necesidad de recuperar tierra y territorio, tiene un discurso de autodeterminación y han encabezado las manifestaciones catalogadas como “violentas” por el gobierno. A fin de poder entender la situación “real”, la política estatal del gobierno de Eduardo Frei, (el que terminó su período en 1999), apuntó a los mapuche de base, de esta forma el

Ministro de Planificación, asesores y representantes de este Ministerio dialogaron con cerca de 400 comunidades. El resultado arrojó como lo menos demandado la autodeterminación, el territorio, participación y derechos políticos, en cambio las prioridades apuntaban a beneficios sociales, económicos y también necesidad de revitalizar la cultura y educación mapuche. En la medida de esto, las concesiones gubernamentales apuntarían a satisfacer, en alguna medida, estas necesidades.

No obstante, ésta es sólo una mirada de la realidad, según algunos *lonkos*, autoridades y comunarios del sur, el diálogo fue una farsa. La gente no estaba preparada, nunca se publicó ni la hora ni los lugares de encuentro y las autoridades llegaron a las comunidades que no habían logrado organizarse en términos de sus demandas más sustanciales, ya que se hace necesario discutir y profundizar mucho con relación a los temas que implican el futuro y desarrollo del pueblo mapuche (José Quidel, comunicación personal). Actualmente el gobierno hace intentos por solucionar el conflicto mapuche, sembrando expectativas en base una de sus mejores cartas en este juego: la concesión de hectáreas en el sur.

Como planteaba anteriormente, los procesos migratorios han determinado que las demandas del “pueblo mapuche” se tornen cada vez más disímiles. La territorialidad es un tema que no está dentro de las demandas que los mapuche urbanos presentaron al aparato estatal, representados éstos ante la CONADI por un consejero regional, electo por los socios de las organizaciones de Santiago que se encuentran bajo la jurisdicción de la corporación. Pero para algunos mapuche de Santiago, la figura del consejero no es más que otro instrumento que apunta a la integración. “Mapuche sin tierra deja de ser un poco mapuche, nosotros que estamos acá debemos aspirar a defender lo que fuimos, acercarnos más a lo que piden en el sur y no hacerle el juego a éstos [el gobierno, CONADI] porque es bien fácil contentarse con un poco de plata pa’ los *We Tripantu* y ahora que andan con eso del cementerio y esas cosas que no son tan trascendentes para la supervivencia de nuestro pueblo. Si por estar acá nos quitan el derecho de ser pueblo ya no nos queda nada que decir” (Wilipag, santiaguino).

Durante el trabajo de campo, gracias a largas conversaciones sostenidas con mapuche, entre los cuáles encontraba diversidad generacional, de lugar de nacimiento, de escolarización, etc., pude observar que existe un gran interés, principalmente de los jóvenes, por tratar de entender este enfoque que plantea naciones indígenas dentro de un estado nación chileno. De alguna manera en los jóvenes afloraba la necesidad de ser actores comprometidos “si somos mapuche,

desde nuestra posición (profesional, social, intelectual), queremos y debemos discutir las medidas y acciones que involucran a nuestro pueblo” (Ayenray, santiaguina).

Las apreciaciones de algunos dirigentes mapuche en Santiago nos muestran una realidad innegable. “Es complicado eso [las demandas indígenas] porque los dirigentes sureños tiempo atrás cuando nosotros recién estábamos comenzando con las cosas acá en Santiago, se estaban levantando organizaciones, ya estaba *Ad Mapu* y se estaban levantando más organizaciones. Se veían contradicciones porque un dirigente dijo que nosotros no éramos mapuche porque no vivíamos en nuestra tierra. Se imagina que todos los mapuche que existen aquí nos fuéramos al sur y pedimos la autonomía, ¿a donde llegamos allá? A un conflicto entre propios hermanos por llegar a ocupar un lugar que a lo mejor ellos necesitan y hay personas que ni siquiera, a lo mejor no pueden ni llegar a su tierra porque salieron peleados con los hermanos. Se supone que aquí nunca van a dejar de existir mapuche en la región metropolitana o por los alrededores, la quinta región que también tienen su demanda. Pero aquí no podríamos formar una autonomía, tendríamos que ser cuántos y dividir al mapuche sur y norte, *picunche* nos llaman los *peñi* del sur, pero nosotros no estamos aquí porque queramos estar en la ciudad. Ahora lo más correcto es pedirle al Estado para estar bien acá. Por ejemplo, lo que es educación, vivienda, salud, desarrollo integral y un espacio donde nosotros podamos hacer nuestras actividades sin tener que dejar todo limpio, sacando todo porque después viene un club deportivo y no se puede dejar nada” (Antilef, migrante).

Mejorar la situación de marginalidad económica en la actualmente que viven algunos mapuche, poner en el tapete el despojo que se ha hecho históricamente de sus tierras, difundir lengua y cultura en las escuelas a través de reformas educativas que incorporen la connotación bilingüe intercultural, entre otras, son las múltiples acciones que se han promovido desde el Estado en estos últimos años. Se firmó incluso un Pacto ciudadano que reconoce el carácter “multicultural” de la sociedad chilena. Está suscrito por organizaciones civiles, religiosas y políticas, sin embargo, ningún empresario firmó este documento porque de alguna manera son ellos los que mantienen relaciones conflictivas con los mapuche por los intereses económicos que están en juego. Firmar habría sido asumir la “deuda histórica” que los chilenos tienen con el pueblo mapuche. De esta forma, prefieren seguir asumiendo el único pacto que rige la vida ciudadana chilena: la Constitución Política.

La desinformación, las falsas expectativas, los datos que circulan en relación a la “deuda histórica” han llevado a variadas interpretaciones entre los mapuche “¿Y cómo

podría ser esto?, [el pago de la deuda histórica], dándoles casa, dándoles beca, que los mapuche salgan adelante, dándoles una manito por todos lados, no basta con dar tierras en el sur y que en Santiago no pase nada, esto debe ser homogéneo, donde esté el mapuche, el mapuche debe salir adelante y eso lo debe el Estado. No le estamos pidiendo ese favor, eso debe ser así. No es que ellos digan que nos dan, ellos no deben, tienen que darnos netamente, si antes nos quitaron. Las demandas de *Llancapán* [consejero región metropolitana] yo creo que son las correctas. Desde que nació la Conadi ha sido interlocutor y eso tiene que ser así, bien o mal, tiene que ser así” (Kewpukura, migrante,).

El rol o presencia de Estado es también visto por los ciudadanos de múltiples formas, es así entonces que encontramos un Estado que otorga salud, vivienda, educación, etc. como asimismo relacionado a los beneficios en sectores poblacionales como talleres, cursos, proyectos, seminarios, etc. Un Estado que dirige y determina el curso del país, es decir, asociado a concepciones mucho más amplias en términos de la expansión nacional del poder. Un Estado “enemigo”, que otorga, pero no lo suficiente como para satisfacer todas las demandas.

En general, los gobiernos de la Concertación³⁹ los que, cual más cual menos, se han empeñado en mantener abierta las posibilidades de diálogo con los mapuche, han dado a la opinión pública y a los mapuche en general, una idea que denota un Estado dispuesto a hacer concesiones que estén dentro del ámbito constitucional, de esta manera llegar a soluciones pacíficas y que acojan las “verdaderas demandas” de las comunidades. Sin embargo, el conflicto no se solucionará nunca si se parcializan estas demandas. Si bien es cierto que, es necesario solucionar los problemas de pobreza en el cual viven la mayoría de los mapuche, encontrándose entre los más pobres dentro de los pobres en Chile, este es solo uno de los aspectos que el Estado debería abordar.

Se hace necesario que el Estado, los dirigentes y los mapuche en general puedan analizar y abrirse mucho más a la verdadera dimensión que connota el cambio constitucional que implica el reconocimiento de la Nación Mapuche. Es antojadizo pensar que este reconocimiento no abarca el deseo del "pueblo mapuche", como lo quiere hacer notar el aparato estatal revirtiendo la situación sólo a un problema

³⁹ Alianza de partidos políticos de centro izquierda y de izquierda que se aliaron en el último tiempo de la dictadura militar.

económico, La demanda es real, en tanto existe un colectivo importante de mapuche que lo plantea, lo discute, lo analizan y busca formas de viabilizar este requerimiento.

Hasta la fecha los discursos son contradictorios, los intereses estatales traspasados por una línea pragmática economicista y la representación mapuche fragmentada y dividida.

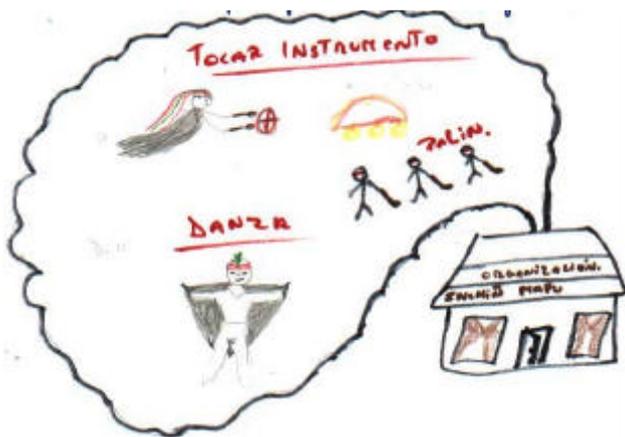
Se observa una polaridad en cuanto al tratamiento de estos temas, el Estado deslegitima la representatividad y los discursos de los líderes que llevan esta discusión al ámbito internacional y que orientan la lucha mapuche hacia la recuperación de territorio, a las tomas de terreno, al reconocimiento constitucional, a la necesidad de autodeterminación, etc. El Estado, a cambio, impone un discurso de confraternidad, respeto mutuo, dinero para proyectos que son, a mi modo de ver, solo un ámbito de lo necesario para cubrir las verdaderas demandas que se exigen.

Las políticas de compensación económicas y culturales no serán nunca suficientes para mantener la unidad cultural del grupo, si se acelera la pérdida de territorios en el sur. Esta desterritorialización implica consecuencias concretas en los mapuche que viven en las tierras del sur al tener que dejarlas. También influye en los mapuche que estando en Santiago, ven en el sur, la posibilidad de conectarse con un pasado que han dejado, pero que constantemente vuelve a través de los vínculos familiares que establecen con sus comunidades de origen como asimismo con la necesidad de mantener un imaginario a través de la remembranza de su *lof*.

Por otro lado, si no se evalúan las intervenciones y la ideología que se desprende de las concesiones dadas a los urbanos a través de la asignación de proyectos, se podría caer en institucionalizar la cultura mapuche, realizando ciertas prácticas o valorando sólo algunos aspectos culturales, determinados y patrocinados por el Estado.

4.5. ORGANIZACIÓN INDÍGENA

“Yo soy mapuche de Santiago y lo que aprendí acá en Santiago fue a tocar instrumentos y danzas. Aprendí todo lo que es mi cultura, lo aprendí acá; pero todo esto está acá en mi organización, porque mis padres, los dos son mapuches pero ellos nunca me enseñaron a mi, entonces todo lo que yo sé de esto se lo debo a mi organización *Inchiñ Mapu* que está acá en Santiago” (Malenray, mapas parlantes).



Actualmente los mapuche organizados en Santiago conforman alrededor de 70 asociaciones repartidas en la ciudad, las que cuentan con una cantidad aproximada de 30 miembros activos que asisten a reuniones y participan de las actividades periódicas que se organizan. Sin embargo, las celebraciones como el *Nguillatun*,

We Tripantu, los campeonatos de *Palin* u otros eventos concentran un mayor número de mapuche, los que asisten aún cuando no participen en las organizaciones indígenas. De tal forma, en la Comuna de La Pintana, la celebración del *Nguillatun* convoca aproximadamente a 3.000 mapuche de un total de 17.000 que viven en la comuna. (José Painequeo, Comunicación personal).

Anteriormente hemos hablado de cómo las organizaciones han sido determinantes en las luchas y reivindicaciones personales que abarcan a todo el pueblo mapuche, estas luchas también reflejan la necesidad de mantenerse unidos. Para los mapuche de Santiago, las organizaciones representan el vínculo que los conecta con las prácticas culturales colectivas, acentuando lo identitario en la ciudad, ya que son espacios que han creado los migrantes para recrear y recordar junto a otros que han dejado familias y comunidades en el sur. Muchos de los mapuche de segunda y tercera generación nacidos en Santiago se han incorporado a las organizaciones, muchos de ellos son dirigentes y buscan y encuentran en este espacio las remembranzas y la viveza de un pueblo y una cultura se mantiene en esta metrópoli tan adversa para “la gente de la tierra”.

La gran mayoría de estos colectivos funciona bajo el alero legal de la Ley 19.253 que entiende por asociación indígena “la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas(...) Se tendrá que exponer en forma precisa su objetivo el que podrá ser, entre otros, el desarrollo de las siguientes actividades: a) Educativas y culturales; b) Profesionales comunes a sus miembros, y c) Económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores” (Ley Indígena 1993:18).

Para algunos, la relación que el Estado establece con las organizaciones a través de la CONADI genera susceptibilidades y no ven con buenos ojos esta filiación. “Los

migrantes están creando generaciones que son urbanas, debería existir un sustento cultural dado por ellos, pero si ya nos les enseñaron a sus hijos, ahora están las organizaciones, pero están muy estatizadas” (Wilipag, santiaguino).

“Los de acá [los mapuche] están muy solos, el que no está organizado está solo y metido en cualquier cosa, tratando de negarse, (...) eso es la soledad de acá. El mapuche organizado no puede hacer nada por su pueblo; por que está entregado a lo que es la Política Estatal” (Keyjen, santiaguina).

Según esto, estar afiliado a una organización, representa para algunos entrevistados la perpetuación de una relación asimétrica y de control que establecería el Estado. Esto, debido a los requisitos que los proyectos deben tener para obtener la tutela monetaria que tanta falta hace en la capital para poder organizarse. Esta y otras razones son algunas de las que plantean los entrevistados que no ven en este espacio un lugar óptimo para la “revitalización cultural mapuche”.

En general, fueron los jóvenes los que en su mayoría manifestaron críticas de toda índole, aflorando con esto el choque generacional con respecto a los fundamentos ideológicos que se sustentan. “Los mayores acá recurren a imágenes, es como el mapuche con cosmético, le dan más importancia a la imagen que al fondo. Eso es en general en las organizaciones, recurren a imágenes, fotos de mapuche, historias fotográficas creadas por ‘el otro’, acá se basan en realidades inventadas. Las organizaciones indígenas no tienen la claridad con respecto a las estrategias de unidad” (Wilipag, santiaguino).

Irónicamente, a pesar de que los dirigentes sustentan como bandera de lucha la reivindicación cultural, hay jóvenes que consideran que en las organizaciones no se traspasa, el *kimun* o sabiduría mapuche de una manera adecuada. “Fundamentalmente acá hay problemas de exacerbación de lo cultural y desconocimiento. No se quiere ver que lo que está en la comunidad no necesariamente es lo mejor. Muchos de los viejos dirigentes hablan de la comunidad como si fuera el paraíso, están transmitiendo una realidad que no existe y eso se lo pueden transmitir a los niños en grupos o talleres de cultura que pueden realizar y en alguna oportunidad esos chicos van al sur y se van a encontrar con una realidad absolutamente distinta a la que a ellos les contaron algún día. Eso es desconocer la historia y la realidad, no tener una visión de pueblo. Lo otro es la falta de coordinación entre las actividades de las distintas organizaciones. Están todos en ‘rescatar la cultura’, pero todos están en que como ellos lo hacen es mejor; y el otro no lo hace

bien porque está conectado a un partido político, bajo el alero de la iglesia, y otros no, por que somos independientes, los viejos no validan, etc. Creo que ha habido, desde que existen las organizaciones indígenas, ha habido una mala proyección de los dirigentes” (Ayenray, santiaguina).

Si bien es cierto que las organizaciones en Santiago han contribuido de una manera efectiva en el proceso de unión y refortalecimiento cultural, éstas podrían convocar a un número más alto de mapuche. Variadas son las causas que determinan la falta de participación. “No participo en organizaciones indígenas porque una vez estuve en una organización pero no encontré lo que yo buscaba. En primera instancia me sentí mal, no me sentí muy acogida, la recepción no fue muy simpática y no se dio el ambiente grato para que a partir de ahí se vaya generando todo este aprendizaje; la convivencia con la gente, aprender las tradiciones, y de ahí dije con mi familia, ‘no’. A pesar de ser hermanos no somos todos iguales. Yo creo que muchas personas buscan y buscamos conocer de dónde vienen los otros *lamgien*, interactuar con sus pares y cuando te encuentras con todo esto tan malo, y cuando tú te vas te empiezan a pelar y no hay sinceridad de mirarse a la cara y decirse ‘esto me parece, esto no me parece’ y en vez de sumar gente van restando” (Ale, santiaguina).

No obstante, ser mapuche en Santiago convoca a los que ven en la organización una forma de revitalización cultural y de contacto con sus *lamgien*. Para algunos, esta es la única y más profunda forma de conectarse con su origen y revivir historias con el sólo hecho de conversar con otros migrantes en su lengua madre. “Si, vengo [a la organización] porque me gusta, porque nos acordamos del pasado [risa], hablamos en mapuche, nos acordamos de allá del sur. Por ejemplo, yo allá con mi vecina, no nos pescan [no nos consideran], a veces nos saludan, a veces no nos ven y acá estamos contentos” (Rayen, migrante).

Por otro lado, hay quienes ven la ventaja que tiene el organizarse en el proceso de unidad mapuche. “Si no existe participación de parte de una familia en la organización, se produce un quiebre entre el migrante, que tuvo mucha influencia cultural de parte de sus padres y que ahora ya no tiene. Los niños están muy mimetizados por la cultura urbana, que es una mezcla de cultura huachaca [popular]. Las organizaciones son herramientas para que los mapuche que andan perdidos por ahí, retomen su cultura” (Ayenray, santiaguina).

“Yo participo por mantener nuestra cultura y [de] otra forma estar en contacto con los hermanos mapuche. Nosotros tenemos una buena relación con los hermanos

mapuche, con personas que no son mapuche no nos sentiríamos tan en confianza, comemos comida típica, hacemos los rituales” (Kelüray, migrante).

Evidentemente existen algunas situaciones que generan descontento en los socios. Los hablantes de *mapudungun*, generalmente adultos mayores, consideran inconcebible que en la organización mapuche se hable el castellano, observan que no existe una voluntad de aprender el *mapudungun* y eso genera descontento, sintiendo con esto que no se considera la participación más activa que ellos podrían tener. “Pregúntele si saben hablar, [a algunos dirigentes] no saben... pero ellas van encabezando, nunca me han preguntado ‘como se dice esto, como se dice aquello’, porque no quieren aprender, no les interesa, nadie hace rogativa en *mapudungun*, nadie quiere hablar, pero si somos mapuche” (Wenulef, migrante).

“Lo malo en la organización es que el lenguaje es muy acostumbrado al castellano”. (Wagülen, migrante)

Con respecto a los dineros para sus actividades, podemos mencionar que en esta comuna se destina un pequeño monto municipal para llevar a cabo algunas de las iniciativas de los mapuche organizados de la Pintana. Sin embargo, los funcionarios municipales en general, exceptuando a los encargados del programa de Asuntos Indígenas, no tienen una relación muy estrecha con las organizaciones y no logran comprender a cabalidad sus necesidades y formas de coordinarse, en una sesión de trabajo estando presente un funcionario municipal, comenzó una discusión que giraba en torno a la asignación de fondos: “Yo no entiendo por qué tenemos que dar a tantas organizaciones el dinero municipal, si existiera sólo una, en vez de siete acá en La Pintana se podrían hacer más cosas, no entiendo realmente el sentido de estar tan separados ¿tienen problemas entre ustedes?” (Director de SERPLAC, Funcionario Municipal, sesión de mapas parlantes).

Por otra parte, como se mencionara anteriormente, la CONADI, corporación creada por el Estado para viabilizar propuestas indígenas, determina proyectos a realizar por las organizaciones, asignando un monto de dinero que es entregado a través de licitaciones públicas. Algunos de los entrevistados, socios activos, reconocen como uno de los principales problemas las discusiones en torno a la transparencia en los procesos de licitación y la ruptura que provoca en las agrupaciones el manejo del dinero. “Siempre había enemigo cuando le entregaron el suelo [terreno] a los mapuche, siempre había ‘a usted le dieron más, a mi me dieron menos’ y ahora acá por los proyectos, siempre los dirigentes se arreglan, pero los demás no poh. Entonces

todas las organizaciones que están aquí, que usted lo ha entrevistado, toda esa gente; el que va encabezando, se arreglan ellos” (Wenulef, migrante).

No obstante, hay socios que consideran que el centro de interés de algunas organizaciones está puesto en conseguir proyectos, los que son determinados por el Estado, y por ende, no abarcan la problemática de los mapuche del sur que están en tomas de terrenos, detenidos bajo Ley de Seguridad del Estado, etc. “Hay organizaciones que trabajan por la gente de las tierras con problemas, pero siempre están las organizaciones peleando. A mí me gusta mi organización, pero nunca he visto que trabajen por los *lamgjen* del sur, no se habla nunca de eso, los puros proyectos no más. Para saber si ayudamos a los del sur, deberíamos ser más unidos” (Kewpuray, migrante).

En todos los grupos surgen conflictos que están estrechamente relacionados con la interacción constante y la falta de tolerancia frente a las divergencias; es así entonces que para los entrevistados la mejor manera de terminar con esto es dejar de lado la envidia y trabajar para la unidad mapuche. “Los mapuche de La Pintana, para unirse deberíamos terminar con la envidia y aceptar las opiniones de cada uno. Construir entre todos, con *Nguillatun* deberíamos incentivar a la gente” (Ilwen, migrante).

“No somos amables acá peleamos por leseras. Tiene que haber unidad pero están muy divididos” (Kewpuray, migrante).

Esta situación, según algunos, se puede revertir cuando se busca respuesta en la espiritualidad mapuche, a través de las diferentes formas de expresión ritual que se practican. “La espiritualidad de nuestro pueblo, la encontramos con mucho más fuerza en el sur, por ejemplo la expresión de los *Nguillatunes*, *Machitunes*, toda esa fuerza la encontramos allá. Esa espiritualidad que está allá no sé cómo se podrá traer acá. Las comunidades y organizaciones, como le dicen los *winkas*, tienen un gran papel protagonista en ese ámbito, traer por ejemplo, todo el rescate de esa parte, la parte espiritual, cultural, nos hace cualquier cantidad de falta, creo que es una carencia muy fuerte la que tenemos en ese aspecto y por eso yo creo que nos peleamos” (Aliwen, mapas parlantes).

“Yo creo que lo que falta aquí en Santiago es espiritualidad, que nosotros los mapuche recobremos nuestra espiritualidad y así recobrando eso nosotros vamos a poder entender mucho mejor las otras cosas” (Kelü, santiaguina, mapas parlantes).

Es innegable que las organizaciones indígenas enfrentan una serie de problemas que se traducen en la falta de interés masivo de participación. No obstante, la fortaleza que sustentan se traduce en logros importantes que abarcan las demandas históricas del pueblo mapuche, como así mismo, las grandes satisfacciones personales que genera el hecho de retomar y reaprender los aspectos culturales que muchos habían dejado olvidados al momento de integrarse a la sociedad santiaguina. “Yo ahora que estoy metida con esto de la agrupación, mi familia se alegra, porque antes yo nada, nada, usted sabe, cuando uno trabaja de nana [empleada doméstica], uno tiene su par de horas permiso no más y tiene que regresar luego. Fui a Temuco ahora en el verano a comprarme *chamal*, *tratrilonko* y todo eso, ahora me visto [como mapuche], porque me compré allá en Temuco anduve, todos felices en mi casa, mi nieta, mi nieto, me encuentran linda” (Küyen, migrante).

“Yo creo en esto, por eso participo aquí en Kiñe Liwen, aquí participo con el grupo, he participado en hartas cosas, lo que es la esquina cultural también, aunque mi trabajo es más con niños. Ahora me dedico a los niños y ellos son ahora los principales. Les enseño lo que es respeto, la lengua mapuche, los saludos, conocer el nombre de los parientes” (Wagülen, migrante).

Los mapuche organizados encuentran en su agrupación un espacio en el cual pueden aprender y practicar diversas manifestaciones culturales que los acercan y los hacen protagonistas de la reconstrucción de la historia y cultura mapuche en Santiago. Algunos, rememoran las experiencias comunitarias de sus lugares de orígenes y otros, adaptándose a un grupo que contiene la memoria histórica de un pueblo del cual son parte, aun cuando, hayan nacido fuera de la comunidad. “Aquí aprendí a trabajar la greda, pintamos género [tela] también, aprendí a dibujar las prenditas, muchas cosas aprende uno en las organizaciones. Vamos al *Nguillatun*, acá en La Pintana” (Ayin, migrante,).

“Esas cuestiones de *Machitun* de *Nguillatun*, no había en mi zona, es muy poco lo que yo conozco, vine a conocer ahora acá en Santiago, están haciendo la mayoría *palin*, *Nguillatun*. Yo voy porque me gusta y es importante compartir esas cosas, se deberían saber” (Küyen, migrante).

“Nunca había visto un *kultrun* hasta que yo empecé a trabajar en las organizaciones o en el movimiento mapuche en Santiago, en el año '72 más o menos. Siempre me llamó la atención el *kultrun* y siempre decía ‘yo tengo que aprender a tocarlo’, y creo que me falta mucho para tocarlo mejor. (...) También acá los *wiños* [bastones para el

juego del *palin*] que representan un poco lo que conocí este juego cuando me inicié acá en Santiago”. (Pilmayken, santiaguina, mapas parlantes).

Los mapuche entrevistados tienen sueños para su comuna que ven realizables a través de sus organizaciones. “Hace falta una radio en la comuna para convocar a la gente y que hubiera un programa mapuche para incentivar a la gente que está. Hay muchas personas que están entrando a evangélicos y eso pierde la costumbre. Eso hace falta, una radio, que hubiera puro programa mapuche que invitara a la gente cuando hagamos actividades” (Malen, migrante).

“Se debería crear un colegio para enseñar y tener la misma técnica [metodología] de los colegios para enseñar bien. Deberíamos ser mejor. También es necesario que hayan más dirigentes, no podemos cerrar las puertas, tenemos que capacitar a todos, eliminar la envidia, la gente de las propias organizaciones deben estar unidas para lograr esto” (Kelüray, migrante).

“Yo creo que deberíamos tener un consultorio, un hospital, hay hartos chicos que son preparados y deberíamos hacer o trabajar por un consultorio, eso hace falta aquí” (Küyen, migrante)

En Santiago de Chile, a pesar de todos los problemas que enfrentan debido a los conflictos internos, la falta de convocatoria, el desperfil en cuanto a los lineamientos políticos para enfrentar las situaciones que involucran a los mapuche y al Estado, etc. su resistencia y fortaleza determinan que sigan siendo una de las vías más importantes para encausar los procesos colectivos de revitalización cultural y reconstrucción de una identidad mapuche en la capital.



4.6. EXPECTATIVAS EDUCATIVAS

4.6.1. Qué enseñar, qué aprender

“En la escuela tienen que enseñar la lengua, a respetar la gente, salir adelante solos, no andar pidiendo. Y contar pues que los mapuches somos trabajadores. Deberían enseñarse todas esas cosas que sabemos hacer, los cantos, la artesanía, porque los mapuches trabajan sin estudios, solamente pensar. Por ejemplo, mi papá hacía platos de madera, cortaba un árbol y hacía un platito, hacía una fuente grande por ejemplo para tener trigo,



para guardar cosas, por ejemplo cortaba un ciprés y cortaba con pura hacha y hacía unos barriles, aquí le dicen barriles, y hacía tantas cosas mi papá pero sin estudios. Hacía instrumentos, herramientas para trabajar en la huerta, ¡pero sin estudios! Y eso es importante que se sepa en las escuelas, que el mapuche es trabajador” (Rayen, migrante).

Hablar sobre las expectativas educativas representa todo un desafío ya que fue uno de los puntos que inspiraron el tema de esta tesis: saber efectivamente, por boca de los mapuche que viven en la ciudad, qué les gustaría que aprendieran de la cultura mapuche, los niños de las escuelas de la capital.

Como ya hemos visto, los contenidos actuales no reflejan la realidad ni la historia del pueblo mapuche (migraciones, cambios contextuales, problemas políticos, etc.). Por otro lado, es una temática que aún se imparte de manera muy verticalista, es decir, no son los mapuche los que han opinado o propuesto cómo y qué enseñar en las escuelas de Santiago con respecto al tema.

Determinar desde lo mapuche el por qué es necesaria y válida esta “revitalización” cultural en la educación, significa plantearse ciertos desafíos. Se hace necesario concertar la mejor forma de mostrarse al mundo *winka* con actitudes, paradigmas, ideologías, contenidos, formas de enseñar, etc. Esta tarea presenta ciertas contradicciones, en el sentido de que la escuela es también una forma estatal e institucionalizada de impartir conocimientos, y para algunos mapuche, el aparato

estatal ha sido históricamente el protagonista de los procesos discriminatorios y vejatorios del pueblo mapuche.

“La escuela es la escuela de Estado, donde se convierte a los jóvenes en criaturas del Estado, es decir única y exclusivamente en secuaces del Estado. Cuando ingresé a la escuela ingresé al Estado, y como el Estado destruye a los seres, ingresé en el centro de destrucción de los seres. [...] El Estado me ha obligado a ingresar en él por la fuerza, como a todos los demás por otra parte, y me ha vuelto dócil ante él, el Estado, me ha convertido en un hombre estatizado, en un hombre reglamentado y registrado y domado y diplomado y pervertido y deprimido como a todos los demás. Cuando contemplamos a los hombres estatizados, o *servidores* del Estado, contemplamos a los que, durante toda su vida sirven al Estado y, por ende, durante todas sus vidas sirven a la contranatura”⁴⁰.

Si bien es cierto que las imposiciones estatales traspasan consciente o inconscientemente la mayoría de nuestras acciones, ahora es el tiempo de desechar la idea de los poderes absolutos y sentirnos actores, agentes de intervención, cambio y poder. Es así entonces que los mapuche entrevistados, sienten que deben y pueden intervenir en la educación de sus hijos y descendientes, de tal forma, plantean sus inquietudes, manifiestan sus descontentos y se motivan con la idea de proponer nuevas alternativas educativas, aun cuando no saben como canalizar estas experiencias y saberes.

“Se tendría que enseñar a los mapuche que saben hablar mapuche para que lo puedan enseñar en el colegio, esos monitores posiblemente. Nosotros podemos hacerlo, podemos decidir sobre qué cosas se les va a enseñar a los niños, yo me siento solo en esto. Hay docentes que tienen apellido mapuche y que tienen ganas de hacer clases ellos, aunque sepan de metodología no saben mucho de cultura mapuche y nosotros podemos poner lo otro” (Kewpukura, migrante).

“Por supuesto que es bonito la experiencia antigua, tantas historias sé yo, que las sé de cuando era chico. También la historia de los entierros. Cómo se va cambiando el tiempo. *Kiñe fvxa magiñ mvley, feichi magiñmu amukefuygvn*⁴¹. Gente sana, se iban a bañar niños hombres grandes, de todo... tantas historias.

⁴⁰ Bernhard T., 1991 Maestros Antiguos (Alte Meister Komödie), Madrid, Alianza Editorial. Citado por Bourdieu 1997:92.

⁴¹ Había una gran laguna, a ese lugar iban.

Me gustaría ir a contarle a los niños. Pero alguien que lo acompañara a uno porque uno solo no hace nada. A lo mejor a los niños le interesa esto, o bien no. Hay libros con la historia y todo pero no lo demuestran esto que le cuento” (Wenulef, migrante).

Por otra parte, las actitudes y relaciones que se fomenten en la escuela con respecto a la diversidad deben ser cotidianamente explícitas. Esta situación de diversidad cultural en Santiago, presenta la dificultad de establecer el límite en cuanto a lo chileno y a lo mapuche. Actualmente, en los establecimientos educativos de ciertas comunas de la capital, en las cuáles el Censo de 1992 arrojó una alta población mapuche, se están realizando catastros que permiten definir cuántos niños indígenas cursan la enseñanza básica. Para este registro, el principal (y único) parámetro para definir la identidad está dado por el apellido. En algunas ocasiones son los mismos padres los que, teniendo apellidos mapuche, sostienen ante los docentes que no son mapuche por lo tanto sus niños tampoco lo serían. Es así entonces, que para los profesores resulta particularmente dificultoso enfrentar situaciones de interculturalidad en sus salones de clase debido a la ambigüedad con que deben enfocar la temática con sus alumnos (Guadalupe Manzor, Departamento EIB Región Metropolitana, Comunicación personal).

Sin embargo, para los entrevistados, que en su gran mayoría se han sentido discriminados por tener un origen distinto al chileno, es de vital importancia que la escuela sea un espacio en el cual los niños mapuche puedan vivir su identidad y desarrollarla. De esta manera, mapuche y *winka* puedan establecer una relación más libre de prejuicios y estereotipos que desequilibran las interacciones.

“Me gustaría que se enseñara de nosotros en la escuela, para que se aceptaran más a sí mismos al ver que los demás se integran a eso [a la educación intercultural]. Así les ayudaría a mis hijos a aceptarse como mapuche” (Ilwen, migrante).

En general, al hablar con los padres de temas relacionados con la escuela, aflora una suerte de susceptibilidad ya que temen que sus hijos sientan vergüenza de ser mapuche. Como veíamos anteriormente, las situaciones de discriminación que inciden de manera determinante en la conformación de la identidad, suceden generalmente en los establecimientos educacionales. Según esto, resulta imprescindible, para los entrevistados, que la escuela sea el espacio donde se reafirme la autoestima y se consolide con orgullo en los niños la pertenencia a un pueblo con cultura propia y, por otro lado, que se estimulen actitudes de valoración de lo diverso en los niños no mapuche.

"Identificarse con su cultura, eso es súper importante para que conozcan la verdadera historia de su pueblo. Yo siempre les he dicho que el día que ellos se avergüencen de ser mapuche, se van a estar avergonzando de sus abuelos y de su madre. Les enseñé desde muy pequeños a hacerse respetar en el colegio, siempre se ríen del apellido de mis hijos, los niños son muy duros cuando discriminan, se ríen, los tratan de indios, les dicen 'ya poh baila como mapuche' entonces todas esas cosas a los niños mapuche los marca. Lo que tienes que hacer es enseñarle a valorar lo que es su cultura y su propia identidad cultural y eso se hace desde dos formas: una, desde el respeto que puedas crearles. Yo en muchas ocasiones he tenido que ir a los colegios a pedirle a los profesores que por favor hablen con sus alumnos, mis hijos son mapuche, no indios. Primero que nada, tienes que enseñarles a tus hijos a respetar su cultura, su identidad cultural y en segundo lugar, hacerla valer frente a los demás" (Sakin, santiaguina).

Es un hecho que en cualquier dinámica social afloran conflictos, más aún, en sociedades con diversidad cultural. La EIB debería enfrentar estos conflictos, analizar las causas que los originan, hacerlos visibles y explícitos; logrando con esto que los niños no se sientan inferiores o avergonzados por tener apellidos mapuche; abuelos que hablen en *mapudungun*, rasgos físicos que los diferencien de sus compañeros, etc.

Para algunos, la necesidad de que en la escuela se fortifique la identidad va acompañada de otros factores que ven como complementarios en este cambio. De tal forma, apostar a lo educativo determina sólo una alternativa (entre tantas otras) para poder lograrlo.

"En educación yo creo que la alternativa es la autoafirmación, buscar las raíces y no avergonzarse de ello. Pero por otro lado, es importante reconocer el factor económico no sólo la educación va a lograr cambios, si el mapuche es pobre, si no tiene plata, siempre será marginal social y culturalmente. Yo aspiro a que mis hijos educacionalmente aspiren a tener plata, les daré lo que pueda, pero si la educación es importante también lo es lo económico" (Wilipag, santiaguino).

Pareciera ser que "lo cultural" representa para los mapuche de Santiago una manera importante de mostrarse ante los otros, sustentar una forma diversa de hacer, de concebir el mundo, de mostrar lo ancestral y lo que se sustenta durante generaciones y generaciones como práctica cultural, aun cuando no se viva en el lugar que dio origen a lo mapuche.

“Es bueno poder decirle cual es el rol y la función que cumple la *machi*, de por que nosotros nos consideramos mapuche y no chilenos. También por qué *Leftaru* es el padre del Pueblo Mapuche y no Bernardo O’Higgins. Es necesario contarles una serie de cambios culturales, o el hacer intercambios culturales. Imagina un colegio de niños mapuche y no mapuche y poder llevarlos a un colegio donde hay puros niños [mapuche] en las comunidades, ¿tú sabes el impacto que se produciría en esos niños? A partir de esto, yo estoy segura que se respetaría a los niños mapuche, ellos crecerían con esa visión y no con la otra donde los mapuche son indios, borrachos, las mujeres son flojas y todo lo demás” (Sakin, santiaguina).

“Bueno, lo de la cultura mapuche se enseña en el momento que debe ser, pero más allá de eso, si se enseñara en la escuela, debe ser en la forma que se ha enseñado siempre, compartir con el otro y así se aprende. Eso es muy propio de nosotros” (Keyjen, migrante).

“Se debería hablar de la forma de organizarse, saber lo que es *lonko*, *machi*, tener y saber hacer *Nguillatun* cada cierto tiempo incluso con los niños *winka* en la escuela. Mantener esa costumbre, como costumbre de agradecer” (Kewpukura, migrante)

El conjunto de aspectos culturales que determinan lo mapuche, representa para los que viven en Santiago un nicho cultural que es necesario incorporar en la escuela. Todos los entrevistados manifestaron que en los centros educativos se debería enseñar los aspectos culturales que se han transmitido generacionalmente; de esta forma, los *epew*, el *palin*, las manifestaciones artísticas como el trabajo con telar, cerámica, platería, deberían ser incorporadas y recreadas en la escuela. Aun cuando muchos también reconocen que es un espacio “artificial” de recreación cultural, es una vía de difusión importante y necesaria, y por ende, debe ser asesorada por los propios mapuche para evitar la folclorización y guiar a docentes y niños en este aprendizaje.

“El *palin* también, yo creo que es importante que se les enseñe *palin* a los niños. Deben saber el deporte mapuche, y eso también se hace aquí, y no se pegan con los palos, una dos o tres veces que uno les diga a los niños aprenden al tiro y no se pegan más” (Puralef, migrante).

“La artesanía también es importante, lo que se hacía antes, los *metawe*, las *pirgua*, lo que es el telar, ahora mismo la madera, la artesanía en madera y la comida, que es importante también que los niños sepan hacer, no solamente las niñas sino los niños también, cómo se hace el *catuto*, el *muday*, son cosas que son importantes para el

palin, son cosas que no deben faltar y los niños de las escuelas deben conocerlas para que sepan lo que hacemos también” (Antilef, migrante).

“Cuáles son nuestras creencias, en qué creyeron nuestros antepasados. También a tocar instrumentos y el sentido de esta música. También que se contaran los *epew*. Esas cuestiones de *Machitun* de *Nguillatun*, es importante compartir esas cosas, se deberían saber” (Küyen, migrante).

“Si pues, por ejemplo de la costumbre, cómo se alimentaban los mapuche antiguos, porque nosotros tenemos comidas, tantas cosas ricas que no las sabemos preparar, pero nuestros hermanos sabían. Y la medicina tradicional, también tendrían que aprender los niños, porque eso de repente los niños tienen problema para estudiar o son hiperkinéticos y les meten drogas habiendo tanta medicina natural que tendrían que conocer los niños o los profesores, nuestra gente tantas cosas que puede enseñar” (Ilwen, santiaguina).

Existe la inquietud de participar en forma activa en las propuestas o contenidos que se transmiten en la escuela; en la medida de esto, se ve la necesidad de que sean los mismos mapuche los que transmitan ciertos conocimientos que vienen desde la cultura propia.

“Mis niños escribieron unos *epew* para el libro que están haciendo en la escuela y salieron clasificados para el libro. Lo encuentro bueno para los niños que quieren aprender lo de la educación intercultural, deben aprender. Algunos dicen que ‘no soy indio’, a mi hijo siempre le dicen indio y él no se acompleja. Allá [en el sur] les enseñan las historias contándoles en la casa, acá ya no hacemos tanto así. En la escuela está bien que hagan, pero los que saben de acá [de Santiago], el *lonko*, las *lamgjen* que más saben, deberían ir a la escuela y contar así como se cuenta, como se debe hacer” (Millaray, santiaguina).

“Los *epew* deben contar, los cuentos, pero no tomados de un libro, yo he visto relatos de *Treng Treng* y *Kai Kai* que parecen tomados de la Biblia. Se debería recopilar y escribirlo entre comillas lo que dicen en el campo y ponerlo igual, entre comillas, no con la visión del autor del libro” (Ayenray, santiaguina).

A pesar de vivir en Santiago, el vínculo que se establece con la naturaleza es esencial para muchos entrevistados ya que gran parte de la cosmogonía mapuche se basa en la naturaleza, en sus ciclos, en sus ritmos. “La naturaleza, también se tiene que hablar de eso, que se sepa por qué el *We Tripantu*, por qué el *Nguillatun*, que antes se hacía

cada cuatro años y acá en Santiago lo hacemos todos los años ahora, que los niños sepan que acá en Santiago igual se hacen cosas” (Millanko, migrante).

“Nosotros deberíamos decir eso allá [en las escuelas]. Pero deberían saber de donde vienen esas cosas que se comen, que vienen de la tierra y de la naturaleza y agradecer y pedir por eso, no puro comer o saber como se llaman las cosas” (Malen, migrante).

Dentro de las inquietudes que plantean muchos de los entrevistados, se puede apreciar que no existe consenso en definir de que manera introducir la religiosidad mapuche a la escuela. Para algunos resulta inconcebible que las ceremonias de *Nguillatun* se realicen en un contexto fuera de la intimidad de lo ritual. Sin embargo, hay los que sustentan que la escuela debe dar a conocer las múltiples doctrinas que han elaborado las culturas para vivir su espiritualidad.

“Yo creo que es fundamental, aunque es muy difícil que se logre, pero es fundamental el tema religioso porque ahora el que no cree en Dios es un ser diabólico y maligno, y con eso hay que cortarla. De una vez por todas considerar el tema del cristianismo como una posibilidad, tomar eso como una alternativa. Desde que existen las personas, existen las culturas y las concepciones de mundo y no tiene por que ser una superior a la otra. El ser humano va visualizando los problemas desde que los está teniendo y afrontando, y si la escuela fuera abierta debería hablar de todo eso, ahí entraría lo de la religiosidad mapuche” (Ayenray, migrante).

“Es bueno que a los niños le dieran más libertad de hacer las cosas, que no prohibieran, que hubiera un lugar para practicar lo que es religión, costumbre, o que les enseñaran con esa facilidad que hay allá en el sur, porque nuestras cosas las ven como malas en la escuela y los niños se pierden si uno los lleva a una ceremonia o una rogativa y después les meten eso de los cristianos, se pierden los niños” (Malen, migrante).

4.6.2. ¿Revitalización Lingüística?

Como ya mencioné anteriormente, para algunos entrevistados la lengua resulta un rasgo importante de la identidad cultural. Es así entonces, que muchos asumen que necesariamente el *mapudungun* debería enseñarse en los centros educativos de la capital, si se está apuntando a un modelo de educación intercultural bilingüe. No obstante, esta aspiración aún requiere mucho más análisis y discusión, ya que si los

mismos mapuche de Santiago en su gran mayoría no conocen la lengua y los que la conocen no la utilizan, la revitalización requerirá de un proceso arduo y meticuloso.

Esta revitalización y reivindicación de la lengua es, antes que nada, la reivindicación de un grupo de personas con todas sus capacidades, derechos, proyecciones como pueblo y además el derecho de la libre autodeterminación, lo que implica una cierta opción cultural, y en ella una cierta opción lingüística. Un proceso de este tipo, necesariamente se enmarca en un proyecto político mayor, y no puede entenderse ni tendría sentido fuera de él.

Muchos son los factores que intervienen en el mantenimiento lingüístico, pero en este caso, incorporar el mapudungun en la escuela requeriría necesariamente del apoyo institucional. “Se refiere a cómo está representada la lengua del grupo minoritario en las diferentes instituciones de la nación, región o comunidad. El mantenimiento prevalece cuando la lengua minorizada se emplea en las instituciones de Gobierno, la Iglesia, las organizaciones culturales, etc.” (Appel y Muysken, 1996:58).

Para los hablantes representa un problema el que la lengua no pueda utilizarse en múltiples contextos. “En la escuela, si se está hablando de la cultura mapuche, lo primero, tendría que enseñarle la lengua y lo que es el respeto, nuestras celebraciones, nuestras creencias, pero lo primero es la lengua y nuestras creencias. Tendría que enseñarse cosas principales y terminar con lo que menos se habla. Por ejemplo, a mí en el sur me enseñaron *mapudungun*, yo aprendí a escribir *mapudungun* pero acá está todo muy castellanizado, ¿dónde vamos a hablar?” (Wagülen, migrante). Esta problemática del cómo y dónde utilizar el *mapudungun* está traspasada por los factores políticos y sociales que intervienen. Reducir la revitalización sólo al ámbito escolar es no dar el alcance real y profundo que requiere la expansión de esta lengua si ha de mantenerse. No obstante, los mapuche observan como un punto de partida la educación formal para la transmisión más masiva del *mapudungun*.

“El idioma es fundamental, los mapuche existen y existen hasta hoy porque han tomado conceptos de la cultura reinante y los han mapuchizado, como dice este Bonfil Batalla. Entonces, creo que tenemos que tomar herramientas y elementos que nos sirvan y hacerlos nuestros, perfectamente podemos hacerlos propios. Partamos desde el grafemario, no existe uno para todos, hay que partir de un grafemario que sea

lingüísticamente correcto, Rangileo⁴² por ejemplo. Se debe ser riguroso, se debe usar una metodología que sea rigurosa y profesionalizada la enseñanza. Tenemos que ser un poquito más eficientes y usar la educación para nuestro beneficio, para que después más y más gente sepa comunicarse en la lengua de nuestro pueblo pero también que podamos usarla en más contextos, no siempre en las organizaciones o algún *lamgjen* en las rogativas.” (Ayenray, santiaguina)

“Me gustaría que aprendiera conversaciones, pero en [alfabeto] unificado no quiero en dialecto, no hay una visión clara en ese sentido. Primero unificar eso del idioma y después que se les enseñara en la escuela y que mi niño aprenda mapuche, que lo aprenda y pueda hablar en cualquier parte, en la escuela, en la casa, por todos lados” (Kewpukura, migrante).

“Quiero que en la escuela aprendan a hablar, a jugar mapuche, a saber rogativas. Yo creo que tiene que aprender el *pentukun*, la despedida” (Kewpuray, migrante)

Aún cuando la pregunta consignaba lo qué debería enseñarse en la escuela, la responsabilidad que le asignan a ésta en cuanto a la transmisión de la lengua es determinante, esto me lleva a pensar y preguntarme, ¿por qué depende de la escuela enseñar *mapudungun* a los niños si en la casa no se hace?

4.6.3. ¿Quiénes deberían enseñar?

Ya en el año 1935 la Junta General de Caciques del *Butahuillimapu*, los Jefes Políticos Mapuches de las Grandes Tierras del Sur, solicitaron al aparato estatal escuelas propias dentro de las reducciones, y una comisión para aprender el *mapudungun* a fin de hacer libros de enseñanza que se distribuyeran en todos los establecimientos educativos para que mapuche y *winka* pudieran aprender el habla de la tierra. Proponían además, la posibilidad de nombrar a los mapuche sin diploma para que pudieran impartir lengua y cultura en estas escuelas propias. El presidente de turno, no acogió esta propuesta (Quidel, 1999).

Actualmente la problemática sobre quien enseña y cómo lo hace, es una situación que abarca discusiones en todos los ámbitos involucrados con la educación intercultural en Chile. Por esto, en las organizaciones indígenas, en la CONADI, en el Ministerio de Educación y en algunas universidades se discute, analiza y proyecta cuál es la mejor y

⁴² Actualmente existen variadas formas de escribir el mapudungun (5 ó 6). El grafemario de Anselmo Rangileo es considerado como el más representativo de los mapuche, posiblemente porque fue la primera propuesta instaurada por un hablante de mapudungun.

más efectiva manera de transmitir lengua y cultura mapuche en los establecimientos de la capital. Hoy en día la mayoría de los profesores no conocen la lengua, y lo que saben de la cultura mapuche está matizado con el sesgo culturalista y atemporal con el que se han enseñado estos contenidos por tantos años.

A fin de buscar propuestas para solucionar esta situación, el departamento regional metropolitano de EIB del Ministerio de Educación, junto con el departamento de Educación y Cultura de la Oficina regional de la CONADI en Santiago, están implementando un proyecto de formación de monitores mapuche que trabajarían en las escuelas de Santiago enseñando lengua y cultura. Los postulantes a este beneficio son mapuche que participan en organizaciones indígenas de la capital; el proyecto incluye, en una primera instancia, la formación de 30 mapuche, los que se profesionalizarán en una universidad escogida según licitación pública. La propuesta vencedora, tendrá como puntos centrales la formación, capacitación metodológica y estrategias de enseñanza de lenguas. (Guadalupe Manzor, Departamento EIB Región Metropolitana, Comunicación personal).

Esta alternativa de alguna manera responde a las expectativas que plantean los mismos mapuche para que su lengua y su cultura se integre a las escuelas públicas por boca de ellos. "Tendría que nombrarse a nuestra gente, monitores mapuche, porque hay profesionales; hay profesionales mapuche y ellos tendrían que ser las personas más indicadas. Yo misma, yo domino la lengua y la costumbre, hasta podría preparar a las monitoras para que enseñaran en el colegio" (Malen, migrante).

"Los migrantes que se agrupen, yo soy solo, quiero que se unan y hacer cosas más grandes, podemos formarnos y trabajar en las escuelas, trabajar por nuestras cosas, no podemos dejar que nuestros temas los enseñen gente que no sabe" (Kewpukura, migrante).

4.6.4. La verdadera historia

"La historia sirve para reconocer el pasado de los hombres y de las sociedades a lo largo del tiempo, (...) sin otra función inmediata que divertir, el simple gusto, seducir la imaginación de los hombres, sobre todo cuando la lejanía en el tiempo parece suscitar sutiles seducciones de lo extraño (...) o la voluptuosidad de aprender cosas singulares" (Sánchez 1995:12).

Ante la pregunta ¿Qué cosas considera importante que se enseñen o que se aprendan en la escuela de la cultura mapuche?, sorprendentemente todos los entrevistados

mencionaron la historia, es decir, la verdadera historia del pueblo mapuche y no la que se enseña en los libros y en las escuelas, legitimada por tantos años como la única historia de Chile.

Esta situación lejos de ser un hallazgo de la investigación, representa todo un desafío de introducir la "verdadera historia mapuche" en la escuela, ya que los procesos de cambio y reivindicación sólo son posibles mediante el conocimiento de la propia historia; en la medida de que ésta permite "seleccionar y ordenar los hechos del pasado de tal forma que en sus secuencias, en sus causas, y en sus efectos o resultados, colaboren a la configuración del presente" (op. Cit:13).

Las memorias del pasado servirían entonces para entender situaciones y conflictos del presente. "Yo creo que es bueno que se cambiara un poquito la historia, porque en la escuela siempre el mapuche es el malo, entonces si fuera todo correctamente, que se diga quienes fueron los malos. Los mapuche fueron los primeros en ocupar esta tierra y ellos no tenían un límite para ocupar la tierra. Ahora están encerrados, en cambio en ese tiempo el mapuche era libre de decir, si llevar sus cosas a donde quisieran, pero cuando llegaron los *winkas* y se subieron a un cerro y dijeron 'de allá hasta acá es mío', de ahí empezó el mapuche a cambiar en muchas cosas; en traicionarse unos a otros, en pelear por un pedazo de tierra. ¿Pero de dónde vinieron esas leyes? si la tierra nadie se las destinó" (Antilef, migrante).

En muchas ocasiones en esta tesis se menciona, la necesidad de cambiar los discursos oficiales de las escuelas. El historiador Sergio Villalobos⁴³ sostiene constantemente en artículos publicados en los periódicos chilenos, que el pueblo mapuche ya no existe como tal, ya que han optado libremente por integrarse a la sociedad chilena y los que actualmente se consideran mapuche son mestizos que ya no conservarían nada, o muy poco de esta cultura. Sus posturas reivindican la noción de sociedad chilena homogénea, que los mapuche deberían integrarse al sistema cultural del pueblo chileno, dejando cosmogonía, lengua, ritos, costumbre. Uno de sus artículos titula "¿Hasta cuándo con la *trutruka*?".

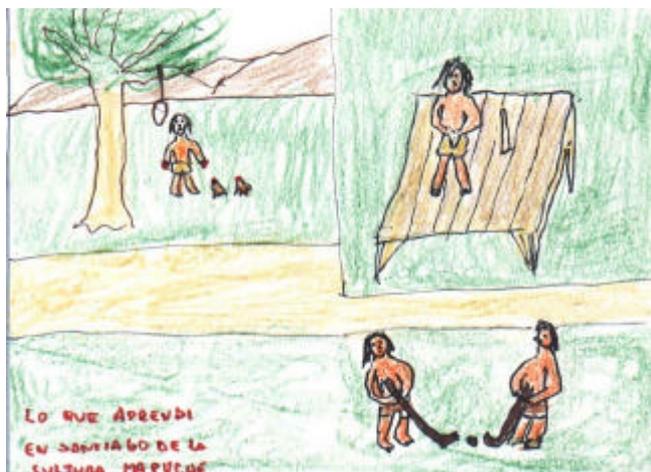
"Yo creo que es importante la historia, yo creo que es bueno que de una vez por todas se diga cuál es la verdadera historia de Chile. No podemos seguir permitiendo que en los libros, un tal Villalobos hable de una manera en contra de lo que eran nuestras tradiciones ancestrales. El no puede, yo no sé quién le dio la responsabilidad de hablar

⁴³ Autor de muchos de los textos con los que actualmente estudian los niños en Chile.

de nuestro pueblo, si los que tienen que hablar de nuestro pueblo somos los mapuche, son los ancianos, ellos tienen todo el conocimiento de lo que pasó con nuestro pueblo. Entonces yo creo que la historia es fundamental" (Sakin, santiaguina).

"Estoy en este proceso de retomar la identidad, obviamente me interesa en el futuro y que vayan aprendiendo, actualmente como está escrita la historia no me gusta. La historia está mal escrita en los libros. Primero, se debería comenzar por modificar los textos de estudio, es súper importante que desde pequeño se empiecen a insertar en la cultura verdadera" (Ale, santiaguina).

Por otro lado, la escuela estereotipa la visión de lo mapuche, remontándose a un pasado remoto, del cual sólo queda el recuerdo magnificando a los héroes, pero reforzando la connotación de un pasado sin consistencia con el presente. "Yo vine a retomar este tema ahora; lo que se aprende acá es más que



nada de los libros, hablemos de *Galvarino*, *Caupolicán* y lo otro, es el juego de la chueca y eso es lo poco [que] se enseña en la escuela, pero ni pensar en que uno puede ser mapuche cuando está en la escuela" (Mankegür, santiaguino, sesión mapas parlantes)

Recuperar la historia propia parece ser una necesidad que devela un pasado en el cual, los mapuche debieron sortear grandes dificultades. Hablar de ese tipo de eventos, supone posiciones de contraste con las formas en que se ha planteado la historia oficial. En general, la historia chilena ha reforzado en la conciencia de los individuos escenas de triunfos militares, héroes invictos, grandeza frente a los países fronterizos, etc. Nada se habla de la crudeza con la que el ejército actuó en la "Pacificación de la Araucanía". De alguna manera, esta ruptura se encuentra en la memoria colectiva e individual de muchos mapuche, los que toman posicionamientos y reaccionan cuando se sienten parte de un grupo vejado.

"A los niños no les enseñan la historia, el *aucan*, cuando hubo guerra, esas cosas nos las dicen los abuelos. Cuentan que a los del ejército cuando a las mujeres les cortaban

el seno eran ascendidos a mayor grado. Sería necesario que se cuenten todas las historias para que se sepa de verdad" (Ilwen, migrante).

Si consideramos la historia con una función didáctica, los hechos históricos que se refuerzan actualmente en la escuela exacerbaban la visión de una nación chilena llena de mitos, símbolos y prácticas que se imponen como un modelo único de poder, recordando con todo tipo de representaciones la consolidación del sistema vigente. Algunos ven en este hecho una dependencia cultural impuesta.

"Yo creo que a los niños mapuche hay que dejarlos ser. Yo creo que no se puede seguir imponiendo que tienen que bailar la cueca, que tienen que cantar la canción nacional que tienen que saber hablar en inglés, en francés; yo creo que hay que darles una alternativa a los niños mapuche. Si los niños chilenos se sienten identificados con la cultura mapuche y también quieren conocerla, quieren practicarla, bien. Porque la cultura mapuche no es sólo de los mapuche, es de todos los que estamos viviendo en esta tierra" (Sakin, santiaguina).

Para algunos, lo histórico también encierra rasgos que pasan de generación en generación y que sustentan lo propio de lo mapuche en cuanto a su desarrollo como pueblo. "También creo que es necesario que se sepa la historia verdadera, esa es una forma de valorar lo que fueron nuestros antepasados. A mí, cuando era chica me lo enseñaron y eso es una forma de saber lo que fueron ellos, a muchos niños de Santiago les interesa eso" (Wagülen, migrante).

Con la consideración que la historia es un continuo entre las rupturas y las continuidades, la historia del pueblo mapuche se constituye en base a una serie de factores configurados hoy en día por determinadas características que no son las mismas de hace dos o tres siglos atrás. Esto implica que los contenidos históricos actuales deberían considerar procesos o fenómenos como la migración por ejemplo.

"El tema de la historia no se puede dejar fuera si tú quieres hacer educación intercultural. Ahora existe el cuento de la migración, esa laguna cultural que crece cuando los mapuche se vienen para acá. Es importante que los niños y todos se sientan faltos y reconocer o saber lo que no saben y les falta. Pero es importante la capacidad de optar mentalmente a otra cosa, saber por qué estamos acá y asumir eso" (Ayenray, santiaguina).

Esta tarea supone un trabajo de investigación y de producción. Muchos de los entrevistados coinciden en ser ellos mismos los artífices de esta búsqueda y de este proceso creativo y de trabajo colectivo. "Tendríamos que hacer primero los libros y después enseñarlo en la escuela, pero eso no hay, no existe, nosotros deberíamos hacer. ¿Quién sabe quien es *Lautaro, Colo Colo*, dónde pelaron, qué hicieron, en dónde nacieron? ¿Y a qué se debe eso de que los mapuche somos indomables⁴⁴? ¿Quién dijo eso? Los *winkas*, ellos hacen lo que quieren. La CONADI debería financiar proyectos de esto de los mapuche, trabajar en eso, hacer un libro financiado, y a partir de ahí divulgarlo en el colegio y que se enseñe lo que nuestra gente recuerda, lo que nosotros sabemos y que no está escrito en las escuelas" (Kewpukura, migrante).

4.7. SOBRE LOS MAPAS PARLANTES

Esta reunión de migrantes y santiaguinos, trajo como consecuencia un sinnúmero de interrelaciones que denotan una realidad en cuanto a la forma de concebir la identidad mapuche en Santiago. A lo largo del documento he ido relatando episodios ocurridos durante esta sesión, como por ejemplo los conflictos generacionales que se manifiestan, la utilización de la lengua para diferenciarse, la disposición de ambos grupos en cuanto a los proyectos estatales, etc.

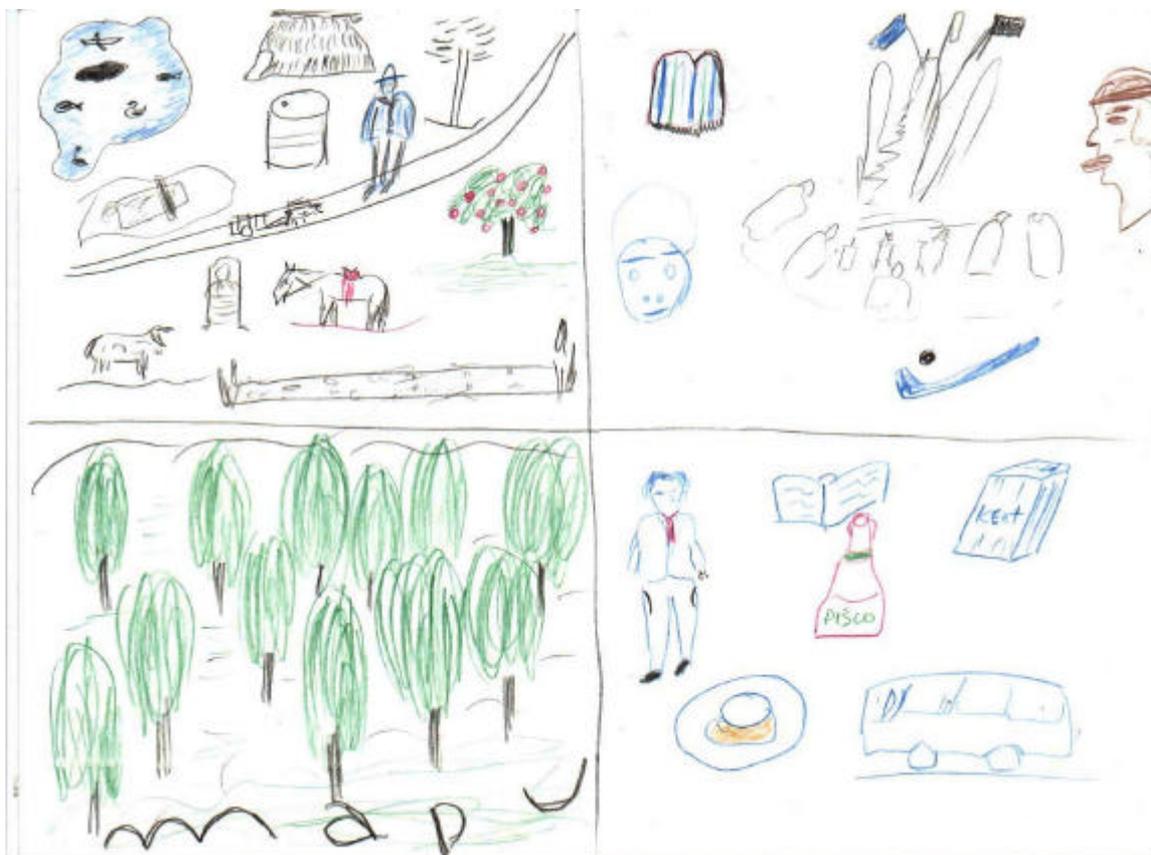
Este taller significó para mí, la posibilidad de proyectar un trabajo a futuro que encierra las múltiples formas de participación y de trabajo con adultos a fin de incrementar propuestas, material pedagógico, profundizar investigaciones sobre historias, graficar epew con niños y adultos, sistematizar la enseñanza de lengua para niños de la capital, etc.

Sin embargo, lo que me ocupa en este acápite es mostrar algunos de los dibujos, que en general, representan las constantes que aparecieron en este trabajo creativo realizado por los mapuche de La Pintana.

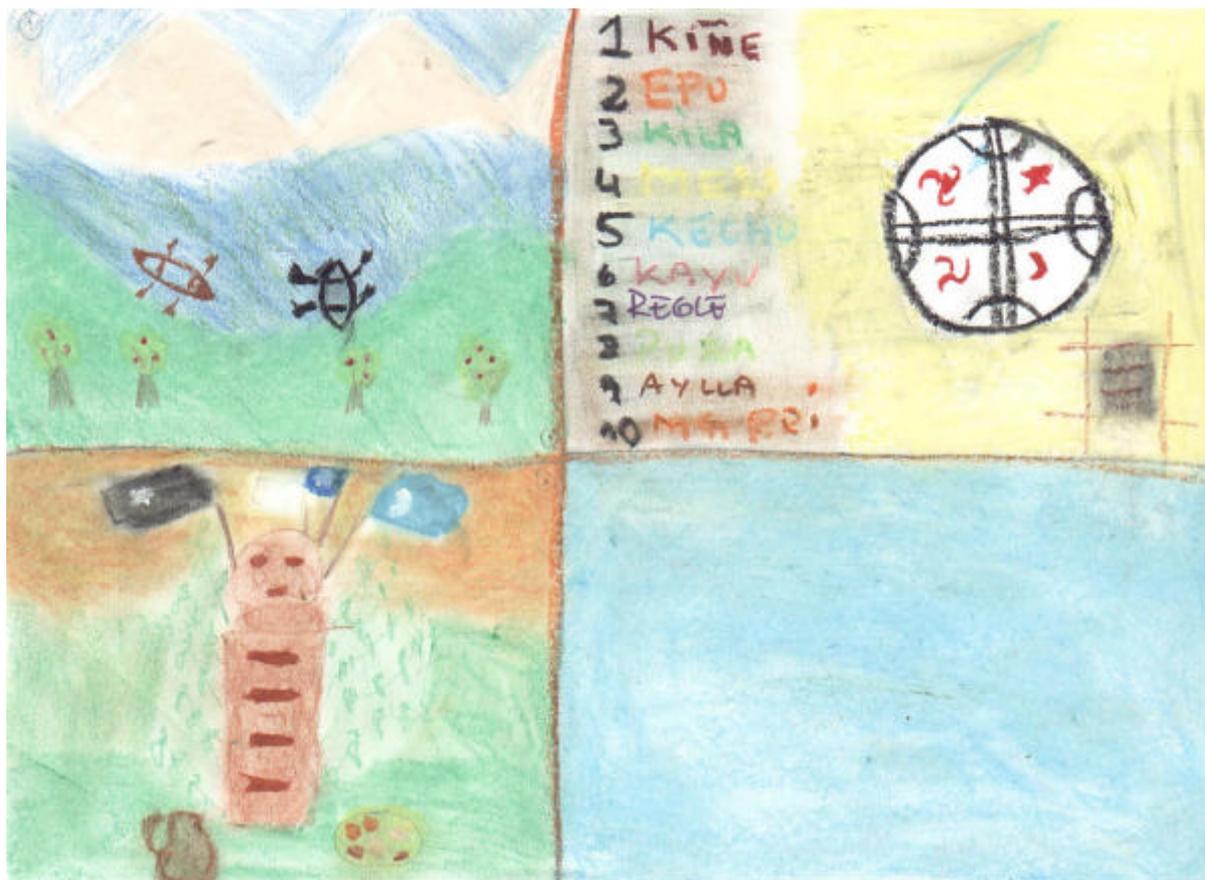
En el capítulo de propuestas, sugiero trabajar lo histórico desde la perspectiva personal. A continuación, presento dos dibujos hechos por migrantes que muestran la dinámica de la migración, la que se puede contrastar con una visión más amplia de la historia. Lo que dejaron, lo que trajeron, lo que apropiaron y lo que les hace falta, parece ser un devenir circular y no una línea continua temporal. El otro aspecto interesante de rescatar de los dibujos de los migrantes, es que todos sienten

⁴⁴ Esta característica es mencionada por muchos libros de historia, se habla de "raza indómita".

necesidad de tierra en Santiago, pareciera ser que la mapu, evoca lo más remoto de su infancia, el imaginario de un lugar que acoge y que presenta todo lo que ellos necesitan del sur. Es por esto, entonces que se refleja en todos los dibujos.



Para los nacidos en Santiago, uno de los puntos centrales de revitalización cultural en Santiago, parece estar puesto en las organizaciones indígenas, los dibujos que representan lo aprendido por ellos en Santiago muestra imágenes de organizaciones. Por otro lado, otro de los factores comunes en sus dibujos es el imaginario del sur como algo puro y colmado de buenas asociaciones personales: familiares queridos, abuelos, mapudungun, ríos, botes, paisajes campestres, cariño de la gentes, espiritualidad, etc. en la medida de esto, los comentarios que hacían de sus dibujos reflejaban un profundo cariño y sentimiento de exaceración de lo sureño.



CAPITULO V.

5. CONCLUSIONES

Las conclusiones de este documento se desarrollarán siguiendo las categorías de análisis que he ido discutiendo e interpretando durante el transcurso de la tesis. En este trabajo, he decidido dar un flujo temático que nos llevará paulatinamente a entender la realidad de un grupo de mapuche de Santiago de Chile.

Espero que los datos recogidos aporten a la eventual elaboración de una propuesta de trabajo y un enfoque particular de la EIB, que contemple los factores que inciden en la identidad de los mapuche de Santiago, con todos sus conflictos, problemas y fortalezas.

La **migración** es el primer tema que decidí abordar debido a que este hecho histórico, que obedece a políticas económicas, leyes, situaciones de marginación, necesidad de probar suerte en contextos diversos, etc. requiere ser tomado en cuenta en la escuela, al abordar la temática de interculturalidad en la capital.

Si bien es cierto que la migración es un fenómeno que obedece a todos estos factores, lo que nos ocupa en este momento es determinar sus consecuencias, más que sus causas; de tal modo, me detuve indagando las implicancias sociales que genera este éxodo. Si la migración no fuera un fenómeno masivo tan importante en la población mapuche, no existiría esta nueva configuración del mapuche de la capital, que debe incorporar y reaprender formas de vida y sobrevivencia en la urbe. Los contactos o las redes sociales que establece, son el punto de partida para mi análisis. Generalmente, son los llegados hace aproximadamente 40 o 50 años, los que buscan en un parque del centro de la capital el contacto y la proximidad con un otro que detenta la misma génesis identitaria.

Esta situación que con el correr de los años ha ido cambiando debido a que la migración se hace cada vez más frecuente, y los lazos se van estableciendo en las mismas comunas en que se habita, esto tiene sentido debido a que el desarrollo de las comunicaciones permite que los contactos se establezcan de manera mucho más rápida y directa.

Evidentemente las situaciones son variadas, ya que el grupo que migra es heterogéneo y las actitudes con respecto a su lengua y cultura, la socialización de sus

hijos, la adscripción identitaria y los contactos que establecen con sus comunidades del sur, difieren de una familia a otra.

Actualmente en Santiago de Chile, se configura una nueva forma de vivir la mapucheidad, con características propias pero con el correspondiente tránsito entre lo que se dejó en el sur y lo que se trajo a Santiago, convirtiéndose esta mezcla, en lo que configura la identidad de los mapuche de la capital, ya que el tiempo se ha encargado de hacerlos más viejos, y en este proceso les ha regalado hijos y nietos que sustentan este residuo cultural y que proyectan cada vez con más fuerza la identidad mapuche en la capital del país.

Cuando concebí el anteproyecto no consideré como tema de análisis la **discriminación**; sin embargo, al encontrarme en el trabajo de campo y luego de entrevistas y conversaciones con los colaboradores de esta investigación, recurrentemente manifestaban que este fenómeno social los abordaba en forma frecuente en su cotidianeidad. Sentirse discriminados por tener un apellido mapuche, por poseer ciertos rasgos físicos que los diferencian del resto de los chilenos, por tener poca competencia en castellano, por ocupar las plazas de trabajo con poca retribución monetaria, y por ser los depositarios de una imagen étnica desprestigiada. Son algunas de las situaciones adversas que debieron sortear los recién llegados a la metrópoli. Esto trajo como consecuencia, el que muchos de ellos optaran por la “integración” a la sociedad chilena, de tal forma que rompieron los vínculos que los unían a su origen. Esta situación se vio acentuada en las mujeres, las que conciente o inconscientemente “olvidaron la costumbre” al vivir durante años y años en casas de chilenos trabajando como empleadas domésticas, teniendo muy poco tiempo de socialización con familiares o amigos mapuche.

Este hecho trajo como corolario el que muchos de estos migrantes no socializaran a sus hijos en *mapudungun* y no transmitieran la pertenencia a un pueblo diferente, ya que buscaban con esta actitud una forma de “salvarlos” de la situación de menosprecio que sintieron ellos al evidenciar su origen. Sin embargo, muchos de estos niños “nacidos y criados” en Santiago también han sorteado diversas formas de discriminación, siendo parte de familias catalogadas como “los indios del barrio”, situación que en la gran mayoría trae como consecuencia sólo dos vías: olvidar el origen de los padres e integrarse sin cuestionamientos a la sociedad mayoritaria, o asumir con fortaleza y convicción una identidad mapuche.

En la medida de esto, los mapuche de Santiago sustentan una **identidad** basada en el recuerdo, en el imaginario y en la recreación de prácticas culturales realizadas ahora en otro contexto. Los datos dan cuenta de que los mapuche de la capital, migrantes y santiaguinos, elaboran sus propias concepciones de identidad. Es así entonces que encuentran en la certeza de pertenecer a un pueblo con una historia inmemorial, en el linaje o *kupan*, en las prácticas, en las creencias, en la religiosidad y en el lugar de origen; un tronco común, que los une y los determina como mapuche, individual y colectivamente.

Hablar con los entrevistados sobre sus prácticas culturales, evidenció una interesante situación. La mayoría sustenta ciertas creencias o convicciones y realiza cotidianamente acciones que son propias de la cultura mapuche: rogativas diarias, comidas, mediana utilización de la lengua con sus parejas hablantes, sanaciones, etc. No obstante no asumen que esta cotidianeidad individual está relacionada con la conciencia de sustentar una identidad mapuche inherente a ellos de una forma muy personal. Sin embargo, las prácticas que se realizan en forma colectiva y que se enmarcan en el seno de las organizaciones indígenas, afloraba con mayor fluidez al hablar de lo “propiamente mapuche”.

Mi interés por descubrir y entender lo que dicen y piensan de su propia identidad, se basa en la necesidad de incorporar este tipo de consideraciones en las propuestas educativas. Sentirse y ser mapuche en Santiago de Chile no es una tarea fácil para “la gente de la tierra”. Entre otras cosas, se hace necesario sortear las deslegitimaciones de los que quedaron en el sur y además, asumir la dificultad que significa descubrir el límite entre lo chileno y lo mapuche, lo nacional y lo étnico.

Ahora bien, ¿será posible sustentar una identidad étnica en un Estado en constante conflicto con lo mapuche? Me pareció importante y necesario hablar de la relación entre **mapuche y el Estado**, ya que los principales problemas que enfrenta hoy en día este pueblo, están relacionados con la incapacidad de llegar a acuerdos con el Estado chileno. La base del conflicto radica principalmente en dos situaciones: ser nación mapuche dentro de la nación chilena y reivindicar territorios ancestralmente pertenecientes a los mapuche, que hoy en día se encuentran ocupados por transnacionales, sustentando una posición economicista que provoca graves situaciones de conflicto al interior del país, y lo que es aún peor, desestabilización y ruptura en el seno de las comunidades.

Por otro lado, aún cuando la relación entre los mapuche de la capital y los del sur pretende ser estrecha en cuanto a vínculos personales y reivindicaciones políticas colectivas, se observan claramente posiciones disímiles entre dirigentes del norte y del sur, ya que las demandas planteadas al gobierno sustentan ideologías diversas: concesiones estatales vs. libre determinación.

La discusión al respecto se hace cada vez más latente entre dirigentes, es un tema que aún no logra ver luces en cuanto a cómo viabilizar ambas demandas, ¿qué significa ser autónomos? Y por otro lado, ¿a quien y como se le paga la "indemnización" o deuda histórica que el Estado chileno tiene con el pueblo mapuche?

Desde la configuración de un orden estatal, la relación de contraste, acomodo, encuentros y desencuentros entre mapuche y *winkas*, debido a leyes, reformas o dictámenes puso como protagonista de las luchas reivindicativas a las **Organizaciones Indígenas.**

En Santiago hoy en día, reivindican posturas tendientes a salir de la invisibilidad política de antaño. Las aspiraciones de algunos de los dirigentes urbanos apuntan a la creación de centros culturales, de cementerios mapuche, de escuelas en las cuales se enseñe el *mapudungun*, de ocupar cargos de alcaldes, senadores o diputados para influir en leyes y reformas.

No obstante, para la gran mayoría de los que participan activamente o sólo en algunas actividades, las organizaciones representan también la posibilidad de encontrar a otros semejantes, de recrear ritos colectivos o de "re- etnificarse" en un contexto urbano.

Como todo grupo de personas, sustenta conflictos y fortalezas y como observamos en los datos, su talón de Aquiles se basa en el hecho de requerir la ayuda estatal para poder subsistir. Este hecho está lejos de ser un conflicto para algunos, quienes se muestran muy satisfechos ante la constante asignación de proyectos, mientras anida en otros, envidias y desconfianzas por el hecho de no saber cómo ni cuando se gastan los dineros.

Uno de los principales problemas que a mi juicio enfrenta esta subvención, es que la CONADI sustenta una pauta estática para la asignación de estos fondos. Esto queda reflejado en dos situaciones: la primera es que los mapuche que quieran presentar proyectos, deben estar afiliados a su alero según la Ley Indígena; de no serlo están imposibilitados de participar. Y por otra parte, los proyectos son emanados desde el Estado; por consiguiente, las organizaciones no pueden proponer sus propias

alternativas de trabajo, ya que no son aceptadas las propuestas. No obstante, los mapuche que viven en la ciudad aspiran a construir su identidad sobre la memoria histórica del pueblo, la que es común a todos los mapuche.

Evidentemente, el carácter que tienen las organizaciones, está lejos de ser una realidad cotidiana; las actividades que se realizan, son vistas por algunos mapuche que no participan, como una falsa conciencia. Sin embargo, vestirse de mapuche aunque sea solo una vez al mes, aprender a confeccionar *metawes*, pintar en tela, hacer telares, participar de ceremonias rituales, convocar a campeonatos de *palin* y tantas otras cosas, implican para los mapuche que participan en ellas, una verdadera forma de vivir la identidad y eso es legítimo y valorable en la medida de que cohesiona a este grupo.

Las reformas educativas de este fin de milenio, sustentan la idea de incorporar la diversidad y abrir paso a un enfoque intercultural y bilingüe. Escuchar las sugerencias, encantos y desencantos y conocer las **expectativas educativas** que plantean los mapuche de Santiago, se ha convertido en el motor de este trabajo.

Lo más sorprendente de la investigación fue descubrir que existe un punto central que traspasa diferencias generacionales, de nacimiento y de posturas ideológicas; me refiero a la importancia de incorporar en la escuela la "verdadera historia". Para los entrevistados se hace fundamental sacar a la luz la "otra historia", la historia de las matanzas en la llamada "pacificación", de conflictos por leyes que redujeron las tierras, las prohibiciones de hablar *mapudungun* en las escuelas, etc.

Frecuentemente la imagen que se transmite de los mapuche en la televisión, muestra las tomas de terreno, a la policía desalojando con violencia a hombres, mujeres y niños, a los mapuche saliendo o entrando a las cárceles, etc. Esta situación, se contrapone con los discursos que se transmiten en la escuela con relación a la "raza de valientes", es decir, los mapuche defendiendo el territorio de los invasores españoles durante siglos. ¿Cómo revertir esa situación de quiebre?

Los entrevistados están convencidos de que es necesario entrar en esa discusión y presentándose muchos, como sujetos dispuestos a trabajar activamente en este proceso, es necesario prepararse para investigar, proponer alternativas y aportar con nuevos enfoques para la escuela.

Consciente de que la educación es una de las vías para lograr cambios sociales, me inclino a pensar que los temas anteriormente mencionados deben entrar en las

discusiones y aprendizajes de los niños de Santiago. Mi postura, lejos de ser rupturista en el sentido de establecer diferencias entre mapuche urbanos y mapuche rurales, más bien pretende reconocer y afianzar el lazo cultural e histórico que nos une, logrando con esto, la identificación cultural de los niños descendientes de familias migrantes, las que han encontrado en una ciudad de cerca de seis millones de habitantes, el espacio perfecto para mimetizarse culturalmente.

El tiempo corre y vuela, los humanos se van creando historias, y éstas, al ser contadas en diferentes lenguas y en diversos contextos, adquieren la riqueza que nos hace diferentes. Se hace necesario entonces reconocer las fronteras históricas, con geografías diversas, con interpretaciones de la naturaleza y con el sinnúmero de construcciones míticas, ideológicas, políticas, culturales que nos determinan.

Reconocerse como parte de una historia común, vencer la aflicción de un apellido mapuche, entender el presente gracias al reconocimiento del pasado y reconocer el *kimun*, el que entra a la escuela desde lo mapuche y con la participación activa de ellos, permitirá que los niños mapuche de la urbe se reconozcan como gente de la tierra, de una tierra que se debe defender. Apuesto a la idea de que la savia nueva tendrá propuestas y acciones en un futuro cercano que ayuden a construir un país intercultural, dando espacio a la verdadera interrelación de culturas, al conflicto y ruptura que esto puede generar y en la medida de esto, a la nueva nación mapuche y a la nueva nación chilena.

La EIB tendría que explicitar y sacar a la luz los conflictos que genera el ser diferente o adscribirse a un pueblo de origen diverso al chileno. La educación debe entrar en los campos actitudinales y funcionales, en el sentido de afrontar los juicios de valor, los juicios morales, los estereotipos, etc. Este enfoque de interculturalidad sustenta una posición de enfrentar los conflictos.

Si lográramos reconstruir esa historia con los niños mapuche, winka y mestizos de las escuelas llegaríamos a un mayor entendimiento del presente. La historia sería el vínculo que uniría a profesores y alumnos, mapuche, y sociedad chilena en general, a pesar de encontrarse con una línea continua de guerra y explotación, es necesario conocer y analizar hechos que actualmente determinan un presente colmado de conflictos.

CAPITULO VI

6. RECOMENDACIONES Y PROPUESTAS

El proceso iniciado en el sistema educativo chileno que incluye la perspectiva “Intercultural y Bilingüe” tiene muy corta edad. Como se discutiera anteriormente, a partir de los cambios políticos, las demandas indígenas, la Ley Indígena de 1993 y la Reforma Educativa de 1996, la educación formal sustenta un cambio paradigmático en sus postulados teóricos. Esta situación actualmente se encuentra con la necesidad de llevar a la práctica aquellas nuevas posturas que en rigor, deberían involucrar a toda la comunidad educativa: niños, profesores, padres y comunidad en general.

Esta afirmación, nada nueva, se encuentra con el inconveniente de que actualmente, son muchos los actores interesados en llevar adelante la EIB, y de tal forma reclaman autoría y se enfrentan con dificultad para llevar adelante en forma mancomunada los esfuerzos por trabajar más y mejor. Es así entonces que a nivel estatal, CONADI y el Ministerio de Educación, si bien realizan muchos esfuerzos por concretar sus propuestas, deberían hacer el esfuerzo de coordinar juntos las acciones en pos de la EIB y de tal manera unir energía y recursos y no realizar tantas acciones paralelas, como se ha visto hasta la fecha.

Este paralelismo implica que lo llevado a cabo se remita a propuestas aisladas, es decir, que no tienen un impacto real para lograr los cambios a los cuáles se aspira. De tal forma, los seminarios, talleres, encuentros, producción de textos, formación de monitores, y tantas otras acciones que en su gran mayoría pueden coordinar y financiar ellos como aparatos estatales, tendrían que orientarse al trabajo conjunto.

En el plano de la participación, el enfoque que se ha dado a la EIB, se realiza muy desde escritorio y verticalmente; en general, no se considera la participación ni las voces de los actores involucrados, en este caso, los propios mapuche, y de alguna manera, esto determina que la EIB no sea legitimada por muchos de ellos, ya que representaría la visión y la ideología de lo instituido.

Es por esto, que se hace necesario buscar estrategias de participación comunitaria desde la comunidad y desde lo estatal; utilizar la EIB como forma de reivindicación étnica puede ser viable si es que se busca y se propicia la participación.

Los mapuche que asisten a las organizaciones indígenas de Santiago han demostrado su interés por participar activamente en este proceso, aún cuando no se ha logrado sistematizar sus intervenciones en las escuelas.

En la medida de que existe la predisposición de participar y considerando que la lengua y “la costumbre” vive en muchos de ellos, no así en los profesores *winka*, es preciso viabilizar el proyecto de formación de monitores mapuche, atendiendo con esto a la idea de pareja mixta en las escuelas. Esta situación al parecer ideal, se sustenta sobre la base de muchas garantías para el proceso de EIB no sólo en la escuela. Primero, los mapuche que no tienen títulos profesionales y que de alguna manera cultivan y trabajan por su cultura en Santiago, pueden aspirar a una formación que les permita ganarse la vida transmitiendo y enseñando el *kimun* y el *mapudungun*.

Por otro lado, la movilidad social que genera este hecho puede incidir de manera determinante en la percepción de sí mismos y en la percepción de la sociedad santiaguina en general.

Otra alternativa posible de viabilizar es la realización de investigaciones al interior de las organizaciones, considerando la riqueza cultural que vive en algunos mapuche más ancianos, los primeros migrantes. En la medida de esto, se lograría producir textos o materiales pedagógicos para la enseñanza de la historia mapuche en la escuela. Esto es posible si los mapuche organizados logran planificar y proyectar sus ideas y creaciones a fin de conseguir financiamientos para la investigación y la publicación (participación en fondos concursables, contactos con agencias de cooperación internacional, etc.).

La gente de las organizaciones está preparada para aportar esporádicamente al trabajo de aula. Actualmente muchos mapuche realizan con sus nietos o vecinos las tareas que los profesores envían a las casas y que tiene temáticas mapuche. Es así entonces que realizar glosarios con niños y profesores, contar la historia mapuche, relatar *epew*, cocinar comidas típicas y mostrar una cultura “viva” en la escuela pueden ser otras formas de participación más masiva en este proceso de educación intercultural, tomando en cuenta que la formación de monitores no puede ser financiada para todos los mapuche que quieran hacerlo. Es así entonces, que la alternativa para muchos es que logre establecer un vínculo entre organizaciones y escuela a fin de coordinar tareas mancomunadas.

En Santiago, posiblemente la organización sea el equivalente a la “comunidad” en el sur; es así entonces que ésta debe estar abierta a recibir a niños y profesores, abrirse

mucho más a la comunidad escolar y emanar de una manera fluida la riqueza de conocimientos que sustenta.

Con respecto a la lengua, si la revitalización es necesaria para los mapuche y consideran propicio aprenderla y enseñarla, creo que no se debe dejar toda la responsabilidad a la escuela para realizar este proceso que es tan íntimo de una cultura: escoger la lengua de comunicación. Creo que es fundamental reforzar y continuar el proceso iniciado por algunas organizaciones indígenas de enseñanza el mapudungun. Crear estrategias desde las organizaciones, conectar la sabiduría de los mayores con la facilidad de crear nuevos aprendizajes de los menores puede ser una gran alternativa de revitalización.

Como ya se ha dicho anteriormente, uno de los principales hallazgos de la investigación se basa en el hecho de que la verdadera historia mapuche necesita reconstruirse y entrar a la escuela con nuevos datos, nuevas formas metodológicas y tratamientos culturales pertinentes.

Esto implica elaborar una nueva mirada en todos los aspectos educativos. Una de las premisas que sustentó en el tratamiento de la historia, es partir desde los ámbitos cotidianos, es decir, situar a los alumnos en un presente que tiene mucha relación con el pasado. En la medida de esto, partir con el reconocimiento del linaje y territorio de los niños de las escuelas.

El *kupan* (linaje) y el *tuwun* (territorio) serían los determinantes en esta nueva reconstrucción identitaria e histórica, que permitiría a niños mapuche y *winka* reencontrarse con sus ascendencia territorial y familiar. De tal forma, se pueden trabajar árboles genealógicos y territoriales ubicando a cada uno de los familiares en el lugar donde nació.

Esto da la posibilidad de trabajar también las toponimias y los nombres y apellidos. El entender los significados de los nombres y de los lugares nos conecta con la riqueza que encierran los conocimientos mapuche para la enseñanza en la escuela. De esta manera, el replanteamiento con respecto a los apellidos puede reencantar a los niños, ya que descubrirán de sí mismos o de sus compañeros, que sus nombres se traducen como fuerzas de la naturaleza, animales, aves, metales, elementos, etc.

Para trabajar la historia sería óptimo elaborar un listado de temáticas que se quiere rescatar, previa investigación desde lo mapuche. Y así conectar y establecer un paralelo entre la "historia oficial " y la mapuche. Por ejemplo, elaborar una línea

temporal y ubicar los principales hechos que acontecieron desde la configuración del estado nación, estableciendo con esto la constatación de chilenos y mapuche protagonizando en un mismo momento dos situaciones históricas (triumfos militares / pacificación de la araucanía, reformas agrarias / migración, etc.)

Rescatar lo oral de la cultura también es una forma de reconstrucción histórica; las historias personales que sustentan prácticas ancestrales como los entierros de familiares, *mafun*. Relatar *We Tripantu* vividos de pequeños en el sur y de ancianos en la capital, permitirán difundir el conocimiento y experiencia de los más ancianos.

Se debería reconocer las historias personales de abuelos o familiares, insertas en procesos de historia más grande o historia oficial, necesariamente siempre partiendo del presente y relacionándolo con los procesos históricos más grandes. De esta manera se pueden discutir situaciones desde lo individual a lo social, como es el caso de la migración, la discriminación, las relaciones de conflicto con el Estado Nación, en vista de pérdidas territoriales de sus familias, etc.

Se debe estimular la transmisión y recreación de las historias en sus hogares, logrando con esto reforzar la expresión comunicativa y además recrear una forma cultural de transmisión de conocimientos.

En lo personal, me interesa mucho trabajar este proceso de reconstrucción histórica con mayores o ancianos y niños mapuche de Santiago. El camino está abriéndose y me parece que es posible trabajar juntos, asumiendo posturas y lineamientos que permitan entender la realidad actual, tomar posicionamientos y proyectar lo que significa ser mapuche en Chile.

7. Resumen en Lengua Indígena

En 1992 amulechi xipantu mew nentugey kiñe rakin che Chile xokin mapu.

Fey mew konümpagey kiñe zugu, ñüküfülekefulu.

Ti pu mapuhce ñi mülepan Santiago fuxa waria. Fey tüfachi zugu mew müleyepay zoy kechu pataka waranka che (500.000). Ragiñ pu mapuche geygün. Fey tüfachi zugu wepümüy kiñe fuxa nuxam ti pu mapuche müleyelu waria mew (wariawpachi pu mapuche).

Tüfa chi pu mapuhce elgeygün ñi mapu, ñi mogen lof mew, fey kupaygün kintu payalu zoy kumeke mogen.

Fenxeñ mapay ñi kimgenun egün fey gula xawüluwüygün ka fey pewfaluwüygün kom püle, pegelüy ñi fijke xipa kimün femgechi newen may ñi zugun ka ñi rakizuam egün.

Welu ñi pu fotum kam ñi pu yaj fey tüfachi pu che amukonüy winka rakizuam nienchi chilkatu mew chew ñi konün pagenun mapuche rakizuam. Chilkatu mew tukulpagekey pu mapuche kiñe xokiñ che reke müleyelu wiji mapu Mew müten. Femgechi ti pu kimeltuchefe günezwamlay che mogen ka chumchegy kuxankawüngen mogelepan mew Santiago waria.

8. Glosario

Cochayuyo: alga del mar

Chiripa: prenda de vestir del hombre mapuche, actualmente algunos mapuche de las comunidades del sur lo usan en la celebración del Nguillatun, pero ya no es de uso habitual.

Epew: relato o cuento

Galvarino, Caupolicán: héroes mapuche.

Jvfken Mapu: Tierra del relámpago.

Kimun: sabiduría o conocimiento mapuche.

Kisuamuen: vuelvo sola.

Kultrunes: tambor mapuche utilizado generalmente por las mujeres para ceremonias rituales o de fiesta.

Kupan: linaje.

Lafkenche: gente del mar.

Lamgien: hermana, término que se usa entre mujeres y para que estas designen a los hombres.

Leftaru: héroe mapuche que luchó contra los españoles.

Lof: comunidad

Lonko: jefe del lof,

Mankian, Shumpall, Treng-treng: personajes de la tradición oral.

Mapuche: gente de la tierra.

Mapudungun: el habla de la tierra.

Merken: ají ahumado.

Muday: bebida ritual que se bebe en algunas ceremonias, sin embargo, se puede preparar y hacer para una situación de fiesta o celebración familiar.

Nguillatun: celebración de rogativa a los espíritus ancestrales. Esta es una de las ceremonias importantes que celebra el pueblo mapuche.

Palin: juego tradicional mapuche

Pentukun: un tipo de saludo mapuche.

Pewma: sueño

Pilun: oreja

Ruka: casa mapuche

Tranalwe: espíritu maligno que aparece en la noche y que toma diversas formas, de ave, de hombre, wawa, etc.

Troique purrun: Baile que en lengua mapuche se traduce como la danza del avestruz, se baila generalmente en la ceremonia del Nguillatun.

Trutruka: Instrumento de viento mapuche.

Tuwün procedencia territorial

Wekufe: Nombre que se le da a un espíritu maligno, puede asociarse a la idea de diablo.

We Ttripantu, Año nuevo mapuche

Winkadungun: lengua del no mapuche

yiwin kofke: sopaipilla, masa frita.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albo, Xavier

- 1993 Violencia cultural en los países andinos. En McGregor, S. J, F. E., ed., violencia en la región andina, Lima Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz.

Alcaman Severiano, Jorge Araya

- 1993 Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche, Temuco, Chile. Fundación Instituto Indígena(32-33)

Almeida Ilena, Nidia Arrobo compliladoras

- 1998 De naciones Clandestinas a naciones con destino, en: En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado. Ecuador, Editorial Abya Yala.

Ancan, José

- 1994 Lo urbano un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea, Temuco, Chile, Revista Pentukún, Instituto de Estudios Indígenas.

Appel, René y Pieter Muysken

- 1996 Bilingüismo y contacto de lenguas, Barcelona, España, Editorial Ariel, S.A.

Barth, Frederik

- 1969 Los Grupos étnicos y sus fronteras. La organización Social de las diferentes culturas. México DF, Fondo Cultura Económico.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1987 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: Revista Papeles de la Casa Chata N°3, México DF, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1987 Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. En Políticas Culturales en América Latina, Mexico DF, Editorial Grijalbo.

Bourdieu, Pierre

- 1997 Razones Políticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona. Editorial Anagrama, SA

Curivil, Ramón

- 1997 Estudio de identidad mapuche en la comuna de Cerro Navia, Santiago, Chile, Centro Comunicaciones Mapuche Jvfken Mapu.

Colectivo Amani

- 1994 Educación intercultural análisis y Resolución de conflictos. Madrid, Consejería de educación y Cultura Dirección General de la Juventud.

Comaroff

- 1996 Ethnicity, Nationalism, and the politics of Difference in an Age of Revolution. En The Politics of Difference. Ethnic Premises in a world of power. Edwin Willmsen y Patrick McAllister (ed.) Chicago, The University of Chicago Press.

Concha, Miguel

- 1995 Los derechos de los pueblos indígenas en las organizaciones Naciones Unidas. En Diversidad Étnica y conflicto en América Latina. Organizaciones indígenas y políticas estatales Barceló Raquel, María Portal, coordinadoras, México, Plaza y Valdés, Editores.

Cuminao, Clorinda

- 1998 El Gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche. Tesis de antropología, Santiago de Chile, Universidad de Humanismo Cristiano.

Chiodi, Francesco y Elisa Loncón

- 1999 Crear nuevas palabras. Innovación y expansión de los recursos lexicales del mapuzungun. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Instituto de Estudios Indígenas, Temuco, Chile, Universidad de la Frontera.

Foerster, Rolf

- 1999 "¿Movimiento étnico o etnonacional mapuche?". En Revista de Crítica Cultural Nº 18, Santiago, (pags. 52-58).

Foerster y Gunderman

- 1996 "Religiosidad mapuche" en Culturas de Chile. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Giorgis, Marta

- 1998 "Y hasta los Santos se trajeron", La Fiesta de la Virgen de Urkupiña en el Boliviano de la Gran Córdoba. Tesis de Maestría en Antropología Social, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Misiones,

Giroux, Henry

- 1997 Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio. México DF, Siglo veintiuno editores México, Siglo veintiuno editores, España.

Grebe, María

- 1998 Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar, Santiago de Chile, Editorial Pehuén.

Grimson, Alejandro

- 1999 Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, Editorial Universitaria.

Hernández, Fernández y Baptista

- 1991 Metodología de la Investigación, México DF, Editorial Mc Graw-Hill.

Lavanchi, Javier

1999 "Conflictos y propuestas de autonomía mapuche" Santiago, En Fundación Rehue, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>.

León Ramón

1998 El país de los extraños. Perú. La Parola editorial.

Loncon, Elisa

1997 Construyendo una Educación Intercultural Bilingüe Mapuche, Temuco, Chile, Corporación regional de desarrollo indígena del Bio Bio.

Loncon, Elisa

1998 Proyectos Educativos de EIB mapuche, Temuco, Chile, Corporación Regional de Desarrollo indígena del Bio Bio.

López Luis Enrique

1993 Lengua 2. Materiales de apoyo a la formación docente en educación intercultural bilingüe, La Paz, UNICEF.

Llanquileo, Cecilia

1996 La identidad cultural en los procesos de modernización. Un análisis en los nombres de los sujetos mapuche, 1979-1999. Temuco, Propositiones Sur Ediciones

Manss Patricio

1998 Memorial de la noche, Santiago, Editorial Sudamericana.

Maybury-Lewis, David

1997 Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State. En The Cultural Survival Studies is Ethnicity and Change, Estados Unidos, Allyn & Bacon Editores, Harvard University.

Ministerio de Educación

1997 La Reforma en Marcha, Santiago de Chile.

Montecino, Sonia

1983 Grupos de mujeres mapuches en la ciudad: una experiencia múltiple, en Cuadernos de la mujer de campo, Santiago, Chile, PEMCI.

Montecino, Sonia

1990 Invisibilidad de la mapuche urbana. Cuadernos Mujer y Límites, Santiago de Chile, Editorial Cuarto propio N°1.

Montecino, Sonia

sin fecha Manuscrito Migración femenina mapuche: entre espejos y cristales. Santiago Chile.

Montoya, Rodrigo y Luis Enrique López

1988 ¿Quiénes somos?, El tema de la identidad en el altiplano, Lima, Perú, Editorial Mosca Azul.

Munizaga, Carlos

1961 Estructuras transicionales en la migración de los Araucanos hoy a la ciudad de Santiago de Chile. Notas del Centro de Estudios Antropológicos. Santiago, Chile, Editorial Universitaria.

Naguil, Victor

1999 "Conflictos en el territorio mapuche. Intereses, derechos y soluciones políticas en juego" En Liwen N° 5 Temuco, Centros de Estudios Y Documentación mapuche Liwen (pag. 11-41)

Nandy Ashis

1997 Estado en Diccionario del Desarrollo, Una Guía del conocimiento como poder. Editado por Wolfgang Sachs. Cai Centro de Aprendizaje Intercultural

Pérez, Carlos

2000 Sobre el problema Mapuche, apuntes para una discusión, en file://H/surtido/mapuchesperez.htm

Quidel, José

1999 Acerca de la EIB y sus fundamentos, Temuco, documento sin editar.

Rebolledo, Loreto

1994 Factores de clase, género y etnia en la migración de mujeres mapuche. En Revista Pentukún N° 1, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.

Reuque Isolde

1998 La identidad es un asunto de afirmación de uno mismo en Los Indígenas y el estado en América Latina. V. Alta, D. Iturrialde y M. A. López-Bassols(Compiladores), Quito Editorial Abya Yala.

Sánchez, José

1995 Para comprender la historia. Madrid, Editorial Verbo Divino.

Taylor y Bogdan

1984 Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona, España, Ediciones Piados Ibérica, S.A.

Valdés Marcos

1999 El problema de lo urbano y lo rural. En <http://rehue.csociales.uchile.cl/~rehuehome/facultad/publicaciones/Ethno-valdes1.htm>

Vega, Juan Enrique

1990 Fronteras. En Revista David y Goliat. Identidad Cultura y Sociedad. N° 57, Buenos Aires, Argentina, Flacso.

10. ANEXOS

Entrevista Migrantes

Nombre

Edad

Estado Civil

¿Usted es mapuche?

¿Cómo se reconoce que alguien es mapuche?

¿Habla el mapudungun? Si – no

¿Su esposa o esposo habla el mapudungun?

¿Hace cuanto tiempo que vino a vivir a Santiago? ¿Porqué migró?

¿Vino solo? ¿Con su mujer o su esposo, con hijos?

¿Vuelve a su lugar de origen cada cierto tiempo? ¿a qué vuelve?

En caso de que hable ¿habla la lengua con sus hijos? ¿Por qué?

¿Qué lengua habla en su casa con su mujer o esposo?

¿Qué lengua habla en su casa con sus hijos?

¿Realiza alguna práctica cultural mapuche con su familia al interior de su casa?

(saludos, agradecimientos, algún tipo de educación particular, etc.) ¿Cuál y cómo se realiza?

¿Sus hijos tienen alguna conciencia de su pertenencia al pueblo mapuche? (historia diferentes, prácticas, etc)

ESCUELA

¿Sus hijos van a la escuela, a cual, a qué cursos?

¿Le gustaría que sus hijos aprendieran mapudungun?

¿Le gustaría que se enseñara la lengua para que sus hijos aprendieran canciones, saludos, o conversaciones? ¿Porque?

¿Qué opina usted de la posibilidad de educación bilingüe en la escuela, es decir, que se les enseñe mapudungun y castellano?

¿Le gustaría que en la escuela los niños aprendieran de la cultura mapuche? ¿Por qué?

¿Qué cosas considera importante que les enseñen o que aprendan? (historia, cosmogonía, religiosidad, relatos, canciones, etc.)

¿Usted cree que los mapuche que viven en Santiago son diferentes de los que viven en el sur?

¿Qué cosas los hacen iguales y qué cosas los diferencian?

De esas diferencias ¿qué cosas o prácticas culturales deberían considerarse en la escuela?

COMUNIDAD

¿Sabe usted que en esta comuna existen organizaciones indígenas, las conoce, cuáles son?

¿Usted participa de las actividades que convoca la organización indígena? ¿Por qué?

¿Qué actividades deberían realizar en la comuna que congregate a todos los mapuches de la zona?

Entrevista Santiaguinos

Nombre:

Edad:

Ocupación:

Hablante del mapudungun si no

¿De donde viene su familia?

¿Dónde naciste tu?

¿Cómo sabes o cuando te das cuenta de la pertenencia al pueblo mapuche?

¿Qué cosas ha heredado de sus padres con relación a la lengua y cultura mapuche?

¿En Santiago te ha sido difícil asumir tu identidad como mapuche?

¿Qué cosas de tu forma de vida que te hacen ser mapuche?

¿Tu marido es mapuche?

¿Qué cosas crees tú que es importante de lo que hacen juntos los mapuche acá en Santiago, los mapuche de la organización?

¿Con respecto a lo religioso?

¿Desde cuando estás participando de una manera más activa como mapuche acá en Santiago, con organizaciones u otra forma?

¿Qué cosas crees tú que le puedes transmitir o le transmites a tú hijo de la cultura mapuche?

¿Qué cosas de la cultura mapuche te gustaría que le enseñaran a tu hijo en la escuela?

En Santiago, ¿quién debería enseñar?

¿Qué cosas de lo que has aprendido en Santiago llevarías a la comunidad de tu familia?

¿Cuáles son las principales diferencias entre mapuche del sur y de Santiago?

¿Crees que en el colegio sea necesario manifestar esas diferencias de los del sur y de Santiago?

Invitación y programa Taller Mapas Parlantes

Mangel Invitación

La Asociación Ondíggena Inchicñ mapu tiene el agrado de invitar a usted a la Segunda Escuela de Dirigentes Mapuche que se realizará el día 27 de Julio en nuestra sede ubicada en Pasaje el Ulmo 1005 Población San Ricardo.

Esta escuela se enmarca dentro del programa convenio SERNAM – CONADI.

Esperamos contar con su presencia, la que ayudará al fortalecimiento de nuestro desarrollo como mapuche en La Pintana.

Programa

09:30 hrs. a 10:00	Inscripción de participantes, entrega carpetas y café.
10:30 hrs. a 10:15	Saludo Bienvenida
10:15 hrs. a 10:45	Director del SERPLAC de la Pintana, Ponencia sobre Políticas, recursos para proyectos sociales, subvención para organizaciones indígenas, etc.
10:45 hrs. a 11:00	Ronda de preguntas
11:00 hrs. a 11:45	Jefa programa de Asistencia Social de La Pintana, Sra Ximena Ramos, ponencia sobre factores que inciden en las postulaciones a subsidios habitacionales, becas indígenas y otros beneficios.
11:45 hrs. a 12:00	Ronda de preguntas
12:00 hrs. a 12:45	Encargada Programa de Educación Intercultural Bilingüe del sector Cordillera, Sra. Alison Álvarez, ponencia sobre Educación Intercultural en La Pintana, perspectivas, participación.
12:45 hrs. a 13:00	Ronda de preguntas
13:00 hrs. a 15:00	Almuerzo
15:00 hrs. a 16:00	Cosmovisión Mapuche: Nguillatun, Wiñol Xipantu

16:00 hrs. a 18:00

Taller de reconstrucción de Historias Personales de mapuche en Santiago, taller dirigido por Geraldine Abarca Carimán, estudiante del Programa de Maestría en Educación Intercultural Bilingüe del PROEIB Andes de Cochabamba Bolivia.