

**PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD Y EJERCICIO DE LA CULTURA, EN TORNO A  
LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA MAPUCHE EN ORGANIZACIONES MAPUCHES DE LA REGIÓN  
METROPOLITANA Y SU RELACIÓN CON ESTADO CHILENO.**

**¿Se Puede Ser Mapuche en la ciudad?**



**Autor: Juan Catalán Reyes**

**Correo Electrónico: [katajuan@gmail.com](mailto:katajuan@gmail.com)**

**Fecha de Entrega: marzo del 2017**

**Profesor Guía: Manuel Canales Cerón**

## INDICE

CAPITULO I. ANTECEDENTES GENERALES Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	4
1. PROBLEMATIZACIÓN	5
1.1 MAPUCHES COMO PROBLEMA	7
1.2 PROBLEMA A ABORDAR	10
2. OBJETO DE ESTUDIO	13
2.1 PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN	13
2.2 OBJETIVO GENERAL	14
2.3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS	
CAPITULO II. PERSPECTIVA TEORICA	14
1. INTRODUCCIÓN	15
2. CONSIDERACIONES PRELIMINARES DEL CONCEPTO CULTURA	
2.1 CULTURA	17
2.2 IDENTIDAD	20
2.3 CONSIDERACIONES PRELIMINARES DE ASOCIACIÓN COLECTIVA ORGANIZACIONAL	22
3. ASOCIACIÓN COLECTIVA ORGANIZACIONAL	24
CAPÍTULO III. MARCO METODOLÓGICO	25
1. INTRODUCCIÓN	26
2. ESTRATEGIA DE APROXIMACIÓN METODOLÓGICA	26
3. DIMENSIONES DE ANÁLISIS	27
3.1 INDIVIDUAL-FAMILIAR-COMUNITARIO	28
3.2 ASOCIATIVO COLECTIVO	30
3.3 INSTITUCIONALIDAD, POLÍTICAS PÚBLICAS	32
4. CATEGORÍAS DE ANÁLISIS	32
4.1 POLITIZACIÓN DE LA CULTURA	33
4.2 IDENTIDAD INDIVIDUAL, FAMILIAR Y COLECTIVA	
4.3 ESTILOS COLECTIVOS Y DE ASOCIACIÓN	
5. ESTRATEGIAS DE APROXIMACIÓN AL CAMPO	35
6. FUNDAMENTOS TEÓRICOS METODOLÓGICOS	38
7. TIPO DE ESTUDIO Y DISEÑO	40
8. ESTRATEGIA METODOLÓGICA	43
9. MUESTREO CRITERIOS MUÉSTRAS	46
10. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN Y PRODUCCIÓN DE LA INFORMACIÓN	
10.1 LA ENTREVISTA	47
10.2 ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA	48
BIBLIOGRAFÍA	53
CAPITULO IV. ANALISIS Y CONCLUSIONES DE TESIS	56
INTRODUCCIÓN	57

Análisis transversal de los procesos de reconstrucción de identidad mapuche en la ciudad:	60
El Retorno al Ser Mapuche: ¿Quién soy? a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.	
Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.	61
Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos (Kimvn).	63
Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, y Organizaciones que se autodenominan Autónomas.	64
PRESENTACION DE CASOS	66
Mauricio Llancapan Vásquez	66
Paula Cona Huichalao	85
María Huichalao Colipi	102
Patricia Neculpan Curihuinca	130
Rosa Cayún Chanqueo	155
Yolanda Segura Cayún	177
Jimena Pichinao Huenchuleo	192
CONCLUSIONES	216
BIBLIOGRAFÍA	231

## **CAPITULO I.**

### **ANTECEDENTES GENERALES Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

## 1. PROBLEMATIZACIÓN

Esta Investigación se propone ampliar y aportar al debate sobre el denominado “Conflicto Mapuche en Chile” y en particular con los denominados Mapuches de la Región Metropolitana. En este caso se sitúa en el proceso de construcción de identidad de asociaciones mapuches de Santiago, frente a las políticas públicas impulsadas por el Estado chileno.

Algunas interrogantes que orientan la reflexión surgen a partir del ejercicio de la identidad y las configuraciones que se puedan adquirir en esta relación institucional son:

¿Es el sujeto mapuche de la Región Metropolitana un actor social? y ¿Este sujeto puede estar relacionado con un movimiento social de corte cultural?

Sin embargo, al revisar antecedentes, nos encontramos respecto de la 1ª interrogante, la emergencia del mapuche en la Región Metropolitana es a propósito del impulso de modernización del Estado chileno.

Al hablar de Mapuche en la Región Metropolitana, en primera instancia lo entenderemos como al conjunto de personas de origen mapuche, provenientes del sur del país, con desarraigo territorial producto de la pérdida de terrenos, a raíz de proyectos de modernización impulsados por el Estado, como se detallan a continuación.

En la dictadura militar (1979) se comienzan a promover e intencionar proyectos agropecuarios y desde 1990 en el proceso de transición democrática, mega proyectos hidroeléctricos y la instalación de empresas forestales en territorios ancestrales. Ambas épocas obligan a más de dos mil comunidades a disolverse y a desplazarse a las ciudades incluyendo la Región Metropolitana (Saavedra; 2002).

Este origen de migración forzada, genera la búsqueda de carácter social y cultural, impulsando el surgimiento de movilizaciones, diálogos truncados, detenidos y juicios;

dando inicio a un proceso de construcción de identidad de mapuches en la Región Metropolitana.

Lo anterior se suscita a raíz de la relación con las autoridades de gobierno y las políticas públicas de Estado, que se han configurado en términos etnocéntricos y de acuerdo a Montecinos *“la relación intercultural ha dado lugar a procesos de absorción, mestizaje, rechazo e hibridismo y se expresa tanto a nivel simbólico como material y, las consecuencias pueden ser a veces enriquecedoras, fortaleciendo identidades culturales y, otras oportunidades menos favorables expresándose en la dominación social de unas culturas sobre otras”* (2007).

Respecto a la 2ª interrogante relacionada con si este sujeto puede estar relacionado con un movimiento social de corte cultural

La emergencia de un sujeto social mapuche en la Región Metropolitana y la conexión con el movimiento mapuche, a través de sus reivindicaciones y la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (1992) en el marco del V centenario de la llegada de Colón, permiten que se promulgue la ley Indígena 19.253. Con esto, Plantea Painequeo *“las reivindicaciones de organizaciones mapuches urbanas se acrecientan, ya que los megaproyectos del Estado de Chile generaban un grave conflicto en la década de 1990”*.

Lo anterior afectaba a gran parte de las comunidades, tanto del ámbito urbano como rural, e involucraba a varios dirigentes mapuches de la Región Metropolitana, lo que obliga al Estado de Chile a negociar una serie de políticas sociales.

Estas interrogantes no se agotan en esta instancia, pero pretenden contextualizar el problema de investigación en sus ámbitos históricos y políticos, respecto a la relación de mapuches de la Región Metropolitana con el Estado chileno y un movimiento social indígena mapuche y los conflictos que se han suscitado.

## 1.1 MAPUCHES COMO PROBLEMA

Alvarez (2012) señala que los Mapuches han sido considerados de un polo a otro “*de una raza indómita a terroristas, de Ercilla a Bachelet*”, acerca de la relación del Estado chileno con el pueblo mapuche, quien indaga en la historia comprendida desde los tiempos del Wallmapu (siglos XVI al XIX), La ocupación militar del territorio mapuche por las nuevas repúblicas (Chile y Argentina), durante las primeras décadas del siglo XIX. La posterior constitución de la propiedad rural en Arauco, Malleco y Cautín (1884-1929), se continuó con el modelo de desarrollo hacia adentro y el arreducciónamiento indígena (1929-1962) y La Alianza para el Progreso, la reforma agraria y el cautinazo (1962-1973).

Posterior bajo el periodo de la Dictadura militar, contrarreforma agraria y neoliberalismo económico (1973-1990), hasta llegar al periodo donde emerge la figura del mapuche en la Región Metropolitana, producto que durante la dictadura militar, se promulgó el \*Decreto Ley N° 2.568 sobre División de las Comunidades Indígenas, cuyo único objetivo fue dividir las tierras indígenas, afirmando que: “*dejarán de llamarse tierras indígenas e indígenas sus habitantes. Como dijeron todos los dirigentes indígenas de la época: ‘se nos suprime por decreto’*” (Bengoa 1990: 46, en: Álvarez; 2012: 8)

En respuesta, líderes indígenas conformaron la organización política mapuche Ad Mapu (Aukiñ Wallmapu Ngulam / Consejo de Todas las Tierras 1997), que reivindica la autonomía territorial y política del pueblo mapuche, y asume “*la defensa de los derechos y reivindicaciones mapuche en aspectos económicos, educacionales, culturales y políticos, oponiéndose activamente a la división de las comunidades y al Decreto Ley 2.568*” (Saavedra 2002: 74).

Bajo este contexto social y político en la relación del Estado nacional con el mundo mapuche, se generan quiebres importantes respecto a las posibilidades del dialogo, además, gran parte de las organizaciones mapuches de Santiago, no están ajenas en este desencanto con la institucionalidad política; en tanto; aquellos compromisos políticos de los gobiernos de la concertación; reconocimiento, autodeterminación, consulta para

intervenir en territorios ancestrales, la recuperación de los territorios; fue motivo de diversas controversias, donde los medios de comunicación masiva exhibían a dirigentes tanto del sur como de la Región Metropolitana; indignados, violentos y fuera de control en el dialogo con las autoridades de la época; generando en la opinión publica una vez más a un sujeto no moderno; sin capacidad de diálogo y negociación.

Además de no dar cuenta del problema subyacente; en 1ª instancia incumplimiento del Estado nacional de compromisos políticos y jurídicos, y en 2ª un incremento de la migración y desintegración de las comunidades mapuches; proceso que se había iniciado desde el periodo de la dictadura en Chile.

Así “En los dos decenios de aplicación del decreto ley N° 2.568, fueron divididas alrededor de 2 mil comunidades, dando origen a unas 72.000 hijuelas individuales, con el consecuente surgimiento del minifundio, *“lo cual incidió en el empobrecimiento de la población mapuche rural y aceleró su migración a los centros urbanos”* (Federación Internacional de los Derechos Humanos 2003: 11).

Así en el Gobierno de Patricio Aylwin, posterior al tratado de Nueva Imperial; .- compromisos adquiridos por el entonces candidato de Partidos por la Democracia.-; según (Álvarez; 2012) Lo más significativo de este primer gobierno de transición democrática, fue la promulgación de la actual Ley Indígena, cuyos principales puntos fueron:

*“reconocimiento de los indígenas como los descendientes de las agrupaciones humanas que existen hoy en Chile, la obligación del Estado en “respetar, proteger y promover” el desarrollo de los indígenas, proteger las tierras indígenas y limitar su adjudicación por personas no indígenas, la creación de un Fondo de Tierras y Aguas para la compra y regularización de tierras y aguas para las comunidades, constitución de un Fondo de Desarrollo Indígena para mejorar la situación socioeconómica de los indígenas, reconocer las lenguas y crear un sistema de educación intercultural bilingüe, establecimiento de un sistema judicial apropiado para las*



*comunidades indígenas y, por último, la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena” (Álvarez; 2012. p. 14).*

Se inicia un diálogo con aquellos mapuches, de acuerdo al orden normativo establecido por el Estado nacional, que están dispuestos a trabajar, con el objeto de integrarlos en distintas materias; pero fundamentalmente para ser integrados al modelo de desarrollo y los actuales procesos de modernización, en tanto, no todos los sectores de la población mapuche estuvieron de acuerdo con dichos términos, siendo estos últimos considerados como un fenómeno de tensión y conflicto por el Estado, que condicionaba sus proyecciones productivas.

Así con el segundo gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia, con Eduardo Frei Ruiz-Tagle en la Presidencia, se genera un escenario en que se califica de terrorista a las acciones de las organizaciones y comunidades mapuche que demanda la restitución de sus tierras ancestrales.

Y aquellos mapuche de la Región Metropolitana que exigen sus derechos culturales; el gobierno, no ha creado un organismo de justicia indígena; que medie los intereses, considerando la cosmovisión del pueblo mapuche, en tanto se aplican las leyes nacionales sin pertinencia cultural y de las actuales configuraciones Identitarias promovidas por las organizaciones mapuche de la Región Metropolitana, en tanto el ejercicio de la cultura adquiere un carácter también político.

A modo de ejemplo: *“en 1994, tras sus acciones de recuperación, 144 Mapuches fueron condenados por asociación ilícita y usurpación de tierras. Así, para el gobierno, las comunidades en conflicto son las que alteran la tranquilidad y la paz social en Chile”* (Federación Internacional de los Derechos Humanos 2003:12)

*“Frente a ‘las tomas’ y otras movilizaciones combativas de los mapuche, las estrategias gubernamentales han sido, y seguirán siendo, las de dividirlos en dos sectores: uno formado por ‘violentistas’, ‘rupturistas’ -hoy en día terroristas- y otro constituido por*

*aquellos que aceptan las reglas del juego, estando dispuestos a conversar y trabajar juntos. Con los mapuche que aceptan las reglas del juego se dialoga; a los violentistas se les reprime o amenaza con el uso de la fuerza”*

En este mismo sentido, la Federación Internacional de los Derechos Humanos (FIDH) sostiene que *“la única respuesta frente a esas acciones por parte de las autoridades ha sido una represión violenta, absolutamente desproporcional y dirigida a salvaguardar los intereses de las grandes compañías, aludiendo al respeto de la propiedad privada. El gobierno a menudo ha criticado las acciones de los mapuches calificándolas de terroristas”* (2003: 12).

Según Mella, 2007, la respuesta represiva contra el movimiento social mapuche que se inició en 1992 aplicando primero la ley penal común, en el gobierno de Frei Ruiz-Tagle prosiguió con la aplicación de ley de seguridad interior del Estado en 1997 y, finalmente, llegando en 2002 en adelante, bajo las administraciones de Ricardo Lagos y Michelle Bachelet, a la aplicación de la ley antiterrorista.

## **1.2 PROBLEMA A ABORDAR**

Como se ha revisado a grandes rasgos en la historia de relación del pueblo mapuche, con el Estado chileno, se ha configurado desde los gobiernos nacionales, y que partir de la década de los 90' con los gobiernos de la concertación, la concepción de un sujeto pre moderno sin capacidad de mirar hacia el futuro e integrarse a la realidad nacional, atrapado en el pasado. Así el conjunto de la sociedad, solo conoce un ámbito de la discusión y la relación del pueblo mapuche con el Estado nación.

A modo de contextualización Stavenhagen señala que *“el movimiento indígena no es un fenómeno aislado y se inscribe en lo que algunos llamaban “los nuevos movimientos sociales”, que poseen un carácter identitario, más que ideológico y de una naturaleza étnica y cultural más que política”*.

A través de los años a propósito del accionar de diversas organizaciones mapuches de la Región Metropolitana, sus movilizaciones y el conjunto de expresiones culturales, desde las prácticas del lenguaje, salud, creencias, celebración de festividades y el rescate de la vida comunitaria y de lugares ceremoniales -en distintos sectores de la capital-, la sociedad chilena va cambiando y comprendiendo respecto del conflicto mapuche, las dimensiones del denominado 'conflicto mapuche' y los denominados 'niveles de violencia' de las comunidades, agrupaciones, asociaciones, etc., al poder convivir y participar de diversas actividades y servicios prestados, a través de estas organizaciones mapuches de la Región Metropolitana.

Lo anterior va configurando prácticas de asociación y fortalecimiento organizacional, además la creación de las primeras coordinadoras intercomunales, lo que visibiliza un movimiento mapuche en Santiago y logra en su accionar, la comprensión de otros sectores de la sociedad chilena, justamente en aquellas más marginadas de la Región Metropolitana, con las cuales comparte geográficamente su vida organizacional y comunitaria.

En 1ª instancia las asociaciones mapuches logran reproducir el debate político del conflicto mapuche al centro de la capital del poder institucional de los distintos gobiernos, de estos últimos veinte años y en 2ª logra difundir las problemáticas a nivel internacional, respecto al desencuentro del ejercicio de la identidad de un pueblo y las políticas del Estado chileno, además de las constantes denuncias de la vulneración de los derechos humanos del pueblo mapuche, ante organismos internacionales de derechos humanos.

Incluso los propios medios de comunicación cambian su línea editorial respecto al conflicto, generando reportajes periodísticos desde la zona sur del conflicto, también de las huelgas, juicios y muertes de comuneros mapuches, así como del accionar de los mapuches de la Región Metropolitana, respecto sus movilizaciones y demandas. Así canal 13, 7, entre otros realizan programas especiales durante los años 2010, 2012, con un sello objetivista de los hechos, dando cuenta de los actores involucrados, los exiliados mapuches, la pérdida de territorio, el porcentaje de mapuches que vive en la Región

Metropolitana y de algunos colonos latifundistas sufriendo por el proceso de recuperación de tierras impulsadas por el movimiento mapuche.

Además, de los actos de represión y como estos afectaban a comunidades y en especial a las consecuencias psicológicas en los niños mapuches, víctimas de la represión policial.

Frente a estos reportajes, las organizaciones mapuches urbanas critican fuertemente el carácter aparentemente objetivista o neutral del canal de todos los chilenos, surgiendo un conjunto de reportajes de medios digitales mapuches, a modo de ejemplo: <http://www.azkintuwe.org/cgi-sys/suspendedpage.cgi>.

Al revisar algunos medios digitales mapuches nos encontramos con estas notas: “Huentecura, Marihuan-, Collihuín, Cariqueo, Catrileo, Lemun, Collío, Necul. y mucho más han muerto por el actuar de agentes del Estado, mientras luchaban por la recuperación del territorio ancestral mapuche, apropiado ilegítimamente por latifundistas y empresa forestales, que han explotado y destruido irracionalmente el territorio ancestral, condenando al pueblo mapuche a la pobreza y la humillación, acorralados por plantaciones forestales, sin suficiente territorio y autonomía para subsistir dignamente como pueblo libre, obligando a muchos a emigrar a centros urbanos, sufriendo el desarraigo y la pobreza. Otros Peñi y lamien (incluyendo a niñas y niños) han sido víctimas de otras formas de represión: como violentos allanamientos, tortura y prisión política”.

Por eso hacemos un llamado:

“ a todo el pueblo mapuche que hoy vive en Santiago y al pueblo chileno que solidariza con nuestra causa a que se hagan parte este Viernes 13 de noviembre a partir de las 19:30 horas, en la Plaza los Héroes a realizar una jornada de protesta para exigir justicia y castigo a los asesinos de de Lemun y continuar demandando la liberación de nuestro pueblo nación mapuche!!!; C o n v o c a P U E B L O M A P U C H E weuaiñ, peñi lamgen !!”

Ante esta situación, es necesario acercar la mirada a lo local, más específicamente a las dinámicas que se generan en las asociaciones mapuches de la Región Metropolitana,

respecto los elementos que configurarían un proceso de identidad, su relación con el Estado chileno y las políticas públicas, a las cuales se han vinculado, su estilo organizacional y lo que subyace políticamente en su accionar cultural.

## **2. OBJETO DE ESTUDIO**

En relación al objeto de estudio de la presente investigación, cabe señalar que busca explorar los procesos de reconstrucción de identidad relacionados con las organizaciones mapuche de la Región Metropolitana, organizados en torno a la práctica de la medicina y las políticas públicas de carácter intercultural con el Estado chileno. Interesa conocer como a partir de la experiencia de asociación se desarrollan y consolidan dimensiones específicas de la cultura e identidad y qué función política posee la práctica de la medicina en el contexto del movimiento mapuche.

El abordaje de esta problemática ha sido enfrentada por parte del Estado chileno desde la interculturalidad, la cual es definida por Montecinos como: *“un campo de complementariedad entre culturas, donde debería existir un diálogo igualitario, que permita que las diferencias se expresen y no se superpongan unas a otras (2007)”*.

Bajo esta definición cabría que el Estado Chileno debería reconocer las demandas del movimiento Mapuche de la Región Metropolitana en sus demandas culturales e Identitarias.

### **2.1 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

Interesa conocer como a partir de la experiencia de organización se desarrollan procesos de reconstrucción específicos de la cultura e identidad en torno a la práctica de la medicina Mapuche en el contexto de la ciudad. En tanto la pregunta es:

¿Se puede Ser Mapuche en la ciudad?

### **2.4 OBJETIVO GENERAL**

“Conocer e interpretar las principales dimensiones que hoy día configurarían la reconstrucción de la cultura e identidad de un segmento de la población Mapuche de R.M., que se ha asociado específicamente por medio la práctica de la medicina ante las políticas públicas del Estado”

### **2.3 OBJETIVOS ESPECÍFICOS:**

- Identificar y analizar elementos en torno a relatos autobiográficos de representantes de organizaciones mapuche de Región Metropolitana, en su proceso de reconstrucción de identidad.
- Describir y analizar la visión que tiene este segmento de la población mapuche de la ciudad de sí mismos en su retorno al Ser Mapuche
- Identificar, describir y analizar los procesos de organización (acción colectiva) de las asociaciones mapuche de la R.M.
- Identificar, Describir y analizar la visión de los Mapuche de la R.M. en la sociedad que están inmersos y su visión del modelo de Desarrollo propuesto por el Estado y las políticas públicas.

## **CAPITULO II. PERSPECTIVA TEORICA**

#### **4. INTRODUCCIÓN:**

El siguiente capítulo tiene por objetivo central exponer una perspectiva teórica relacionada con el fenómeno investigado. Qué se entenderá por Cultura, Identidad y finalmente Asociación Colectiva Organizacional.

Es por ello que el proceso de conceptualización que se llevara a cabo en el presente marco teórico, tiene como temáticas principales: el proceso de reconstrucción de la identidad y la cultura, que han generado las organizaciones Mapuche de la ciudad, ubicado temporalmente a partir de la década del 90', que permita observar prácticas y discursos que surgen de este proceso.

Para lo anterior se proponen al menos tres dimensiones a observar desde la teoría, en la actualidad:

1. Lo individual familiar y comunitario de la asociación mapuche; los discursos y prácticas que emergen.
2. Acciones en lo asociativo organizacional de lo mapuche en Santiago y los discursos que emergen.
3. Discursos y prácticas ante la política pública, es decir, frente a la institucionalidad.

Lo anterior se realizará a través de la revisión de los conceptos de cultura, identidad, y formas de organización colectiva.

#### **5. CONSIDERACIONES PRELIMINARES DEL CONCEPTO CULTURA**

Si bien 'cultura' es uno de los conceptos más antiguos del campo de la antropología y de las ciencias sociales y sus desarrollos contemporáneos nos debieran permitir dar cuenta y observar fenómenos empíricos en distintos contextos (Wright, 1998).

A mediados del siglo XX, Kroeber y Kluckhohn, habían encontrado al menos 164 definiciones respecto a una revisión en torno a lo que los antropólogos habían querido significar como 'cultura' (Wright; 1952).

Lo anterior cobra sentido sólo para dar cuenta de la complejidad del concepto, en tanto en la década del 70' Williams señala que cultura, era una de las dos o tres palabras más compleja del idioma inglés y que en la antropología británica, norteamericana y europea ha vivido procesos e historias complejas, disputadas y muy distintas. Además agrega que la antropología cultural en este periodo histórico, se había establecido en EEUU como uno de los campos de esta disciplina, no así en el contexto británico, ya que este término casi había desaparecido (Wright; 1998).

Sin embargo Wright, enfatiza que entre fines de los 80' y 90', los estudios culturales colaboraron para que el concepto de 'cultura' recuperara el centro en el escenario de la antropología británica.

Así Kroeber y Kluckhohn observan en este retorno su atención sobre la emergencia de estas definiciones, que en el espacio-tiempo revelan significación, en palabras propias de los autores "dado que de hecho la distribución de todo fenómeno cultural ya sea en el espacio o en el tiempo revela significación".

Así en toda sociedad y en los distintos grupos que la conforman, existen ciertas características que las diferencian de alguna otra, que nos permitan hablar de la diversidad cultural.

Pese a que la cultura ha intentado ser definida como fenómeno social estructural, por determinados enfoques, marcos de análisis y estrategias de tratamiento metodológico tanto en las ciencias sociales y políticas, así como en otros campos de la acción política y



las artes, parece necesario una mayor precisión del concepto, que aterrice las dimensiones fundamentales que den cuenta de esta diferencia.

La cultura se concibe como una construcción simbólica e intersubjetiva, que le da sentido a la sociedad, hay tantas culturas como personas que viven en la sociedad. Ahora bien, el núcleo de cada cultura es su 'modo de ser', es decir, su identidad. Como señala Geertz, cuando cita a Weber "la cultura es un concepto semiótico (de signos), es la urdimbre de la trama de significaciones tejida por el hombre" (1993).

A pesar que las culturas 'comparten' rasgos en sí, cada una articula una identidad que las diferencia de las demás, sin embargo, no las hace ser mejores ni peores, solo distintas. Una cultura señala Geertz "se está recreando constantemente al ser interpretada y reelaborada por sus integrantes" (1993).

La cultura sería entonces una red de símbolos explícitos e implícitos compartidos, que permiten en las prácticas del sujeto y en sus discursos, su noción de sentido en los diferentes contextos sociales e históricos.

Ahora bien, es preciso revisar y analizar algunos marcos conceptuales orientadores en el campo de la cultura, ello para adentrarse al análisis de la información que se produzca de la presente investigación, para lo cual es preciso adoptar una perspectiva histórica que aporte una mirada a la evolución del concepto en su utilización al interior de la sociedad.

## **6. CULTURA:**

Nos situaremos en la prominencia del término, a partir de la década de los 90' emerge como un fenómeno cultural en sí y que no sólo debe estar centrado en el campo de la antropología, ya que su emergencia de acuerdo a Bourdieu en esta década, donde políticos y tomadores de decisiones han introducido el término 'cultura' en el discurso de diversos campos de la sociedad contemporánea (Wright; 1998).

Lo anterior nos lleva a la reflexión y desafío de desentrañar si lo cultural posee una dimensión en lo político, o en palabras de Wright quien nos plantea la interrogante ¿En qué forma los tomadores de decisiones están politizando la cultura y desplegando el concepto en una gama de territorios de poder?

Develar la legitimidad de los discursos que emergen desde la clase política, los medios de comunicación y los grupos sociales en relación al uso del concepto de 'cultura' en un sentido antropológico pero que no permite revisión alguna, al argumentar que subyace un significado propio y a la vez autoevidente, que garantice una explicación ya que es demasiado profundo para que las ciencias sociales se sumerjan en él.

Ante lo anterior Wright plantea una segunda interrogante, asociada al desafío tanto de la antropología como de las ciencias sociales a ¿Qué enfoques teóricos pueden ser utilizados desde la antropología para explorar y dar cuenta de los efectos, de los actuales usos de este concepto en la política contemporánea?

Al igual que Hall, Wright nos plantea que es difícil no utilizar algunas concepciones antiguas asociadas al concepto de cultura, cuando abordan la misma problemática con el concepto de identidad, que en fin, no logran dar cuenta de los actuales fenómenos de la sociedad contemporánea, sin embargo es necesario sumergirse en la historia de dichos conceptos, revisar las distintas corrientes y aportes históricos, para reconocer en sus actuales usos, diversas dimensiones que han adquirido en el uso de varios campos del saber (1996).

Escobar, et al, da cuenta al igual que Stuart Hall, que el concepto de cultura también enfrenta una deconstrucción, para lo cual se refiere fundamentalmente a dos concepciones; la primera utilizada bastamente en el campo de la antropología, donde *“cultura está asociada a un conjunto de artefactos, textos y creencias, sin embargo ha*

*invisibilizado prácticas culturales de la vida cotidiana, como un terreno de posibles fuentes de prácticas políticas” (2001; p.19).*

En tanto la cultura moldea las relaciones sociales e involucra complejos procesos colectivos y una gran producción de significados, de acuerdo a Certeau (1984), Fiske, (1989) y Willis, (1990), (Escobar; 2001; p. 19)

La narrativa y los contextos de relaciones de poder conectan el concepto de Identidad y Cultura propuesto por Stuart Hall y Escobar. En este sentido, Williams plantea que cultura se entiende de dos maneras, por una parte como modo de vida donde las ideas, actitudes, lenguajes, practicas, instituciones y estructuras de poder que interactúan y por otra, como una amplia variedad de prácticas culturales: formas artísticas, textos, cánones, arquitectura, bienes producidos masivamente, etc. (Escobar, et all, 2001).

Para lo anterior, dicho autor da cuenta de la importancia que adquiere la industria cultural en el paradigma de intercambio de productos culturales, quedando reducido sólo al mercado. Sin embargo, no se asocia la cultura a la política y es justo otorgar la importancia que radica en las narrativas y las practicas comunitarias que generan los movimientos sociales, como agentes vivos de la producción cultural.

La relación entre cultura y política se entiende *“como un campo de exploración productiva, mediante la exploración de la naturaleza de la política cultural puesta en marcha-con mayor o menor claridad o grados- por todos los movimientos sociales y por medio del examen del potencial de dicha política cultural, para promover el cambio social” (...)* *“en Latino América frente a un fenómeno sin precedentes de alta exclusión, discriminación, violencia y pobreza”* (Escobar, et all, 2001; p.19).

En otras palabras Hall, plantea que la cultura y el texto no bastan, ya que existen otras estructuras que condicionan las relaciones, formaciones y resistencias que ella impregna inevitablemente.

En síntesis, ambos conceptos nos permiten explorar las construcciones discursivas y prácticas en torno al ejercicio de la medicina mapuche y si esta cumple una función política en torno al ejercicio cultural y de identidad, de organizaciones mapuche de la Región Metropolitana ante el Estado chileno.

## **7. IDENTIDAD**

Hall, et all, (1996), plantea que desde la década de los 90' el campo de la sociología cultural ha centrado su mirada en los procesos de identidades culturales, como objeto de investigación a propósito de la visibilidad que han adquirido y el creciente interés en la teoría social y cultural, así también en distintos campos de la investigación de las ciencias sociales.

Lo anterior para estos autores, es necesario que el debate de la redefinición del concepto de identidades culturales provenga de la contribución desde distintas disciplinas y corrientes teóricas, con el objetivo de comprender su significado en las formaciones sociales contemporáneas, con una amplitud de dimensiones claves y posibles líneas de análisis.

El concepto de Identidad se ha sometido a un conjunto de reparos, paradojas e interrogantes, al interior de varias disciplinas de las ciencias sociales que comparten la crítica respecto de la concepción de una identidad integral, originaria y unificada.

Resulta pertinente la definición que sugiere Stuart Hall *“Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de*

*discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas” (1996; p.106).*

La importancia radica en la narrativa de los discursos y prácticas en torno a la medicina mapuche, en este caso del movimiento social de corte cultural de la Región Metropolitana y de los procesos subjetivos de reconstrucción de identidad que constituyen al sujeto social en el contexto de las relaciones de poder que se generan en su relación con el Estado chileno.

Así lo reconoce Hall, al referirse al flujo del discurso: *“la Identidad construida en el discurso, además por una relación de poder con “otros”, son el resultado de una articulación o «encadenamiento» exitoso del sujeto en el flujo del discurso, lo que Stephen Heath llamó «una intersección» en su artículo pionero «Suture»” (1996; pág. 106).*

Este autor enfatiza que las identidades son las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» que son representaciones, siempre construidas a través de una «falta», una división, desde el lugar del otro y por eso nunca puede ser adecuada —idéntica— a los procesos subjetivos investidos en ellas.

*“Al parecer, la cuestión de la identidad o, mejor, si se prefiere destacar el proceso de sujeción a las prácticas discursivas, y la política de exclusión que todas esas sujeciones parecen entrañar, la cuestión de la identificación, se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas” (1996; p.14)*

En tanto, la Identidad se construye discursivamente entre las prácticas de los sujetos, pero además en contextos económicos, sociales, políticos y culturales complejos, que están cruzados por relaciones de poder con otro.

## 8. CONSIDERACIONES PRELIMINARES DE ASOCIACIÓN COLECTIVA ORGANIZACIONAL

Cuando hablamos de teoría de la acción colectiva, su conceptualización también posee una fuerte carga histórica, ya que partir de la década de los 90', existe un punto de inflexión respecto de las antiguas categorías de los movimientos sociales y de lo colectivo.

En este sentido Melucci, plantea que los estudios sociológicos a partir de la década de los 90', debieran enfocarse en el objetivo de dar cuenta e intentar escuchar las voces de los distintos individuos, en su vida cotidiana y realizar una lectura de los signos que proclama la acción colectiva (1999).

Respecto de los estudios sociales, en las últimas tendencias se encuentran cada día un número mayor de influyentes científicos sociales, enfocados en la subjetividad, en las prácticas de la vida cotidiana y de su intimidad (como Giddens, Touraine, Habermas, Bauman), que reafirman la relevancia que propone Melucci, respecto del vínculo que se ha generado entre las movilizaciones colectivas visibles y las formas más implícitas de acción que realizan los individuos en sus experiencias más personales.

A partir de los 90', los movimientos sociales dan cuenta de profundas transformaciones en relación a las lógicas y procesos que orientan a las sociedades complejas. La inercia de las antiguas categorías conceptuales, impiden escuchar la palabra, el relato, los discursos para tomar la decisión libre y responsable, las distintas acciones que se pudiesen tomar (Melucci; p.1999).

Ahora bien, si los movimientos sociales son profetas que anuncian cambios posibles en el presente, lo que en sí poseen no es la fuerza sobre los sistemas sociales, ni de sus estructuras, sino el poder de la palabra *“utilizan un lenguaje que pareciera ser propio de ellos, sin embargo, lo que dicen trasciende y hablan por todos nosotros”* (Melucci, 1999; p.11).

La anterior práctica del discurso, da cuenta que los movimientos sociales no solo anuncian cambios posibles en el presente de la vida cotidiana, sino también devela a los poderes a mostrar su rostro, les da una figura.

Cuando los procesos de construcción de asociación colectiva adquieren *“conciencia clara de las limitaciones y posibilidades de la acción social puede transformar la palabra de los movimientos en lenguaje, cultura y relaciones sociales, y puede hacer de los procesos colectivos una práctica de libertad”* (Melucci; 1999; p.11).

Este autor plantea que en los últimos veinte años, el análisis a cerca de los movimientos sociales y de la acción colectiva, se han transformado hasta convertirse en un sector autónomo de la teoría y la investigación en ciencias sociales, en base a un número creciente de trabajos de buena calidad.

Así el espacio “social de los movimientos se ha hecho un área diferenciada del sistema y ha dejado de coincidir, ya sea en las formas tradicionales de organización de la solidaridad o con los canales convencionales de representación política” (Melucci; 1999; p.11).

El reconocimiento de estas fuerzas autónomas, propone el gran desafío de revisar conceptos con una fuerte carga histórica, como ‘Estado’ y ‘Sociedad Civil’, ‘privado’ y ‘público’, ‘expresivo’ e ‘instrumental’, distinciones que según Melucci enfrentan un proceso de derrumbe o desconfiguración, que señalan una crisis en torno al universo conceptual de las ciencias sociales.

## 9. ASOCIACIÓN COLECTIVA ORGANIZACIONAL

Se entenderá la acción colectiva como un sistema de acción, de complejas redes entre los distintos niveles y significados de la acción social, sus procesos de construcción de identidad no están en base a una esencia, sino al constante intercambio, negociaciones, decisiones y conflictos entre los diversos actores (Melucci, 1999).

Así los procesos de movilización, los estilos de organización y de liderazgos, así como los discursos ideológicos, y formas de comunicación representan distintos niveles significativos para el análisis y para replantear al interior del sistema de acción colectiva, lo que estaría constituyendo al actor social. Sin embargo, lo anterior nos lleva a evaluar las relaciones con otros actores externos, es decir competidores, aliados, adversarios y en particular con las medidas que adopte el sistema político y de sus dispositivos de control social, que condicionan el espacio de oportunidades y limitaciones al interior del cual el actor colectivo define una forma, se radicaliza o cambia.

Esta aproximación conceptual deberá tomar las consideraciones planteadas por y habrá que descartar el supuesto que la acción colectiva es un dato y una unidad, ya que la concepción predominante respecto a movimientos sociales, los ve como una unidad empírica, anteponiendo articulaciones teóricas en relación a sus valores, intencionalidad, objetivos y las concepciones ideológicas de sus líderes, que se transforman en el conjunto de atributos que predefine el observador, como verdades de la realidad del movimiento.

Para finalizar este autor nos plantea nuevamente el desafío a la investigación sociológica, que para comprender y poder analizar la acción colectiva *“la tarea de dicho objetivo, debiera ser cuestionar este dato, con el fin de indagar la unidad empírica para descubrir la pluralidad de elementos analíticos- orientaciones, significados y relaciones- que convergen en el mismo fenómeno”* (Melucci; 1999; p.42).



**CAPÍTULO III:  
MARCO METODOLOGICO**

## **11. INTRODUCCIÓN:**

En este capítulo será descrito una importante fase del proceso de la investigación, se trata de la opción metodológica por la que se optó, de acuerdo a los objetivos de estudio, por tanto, se intenta abordar el fenómeno para conocer e interpretar las principales dimensiones que hoy día configurarían la reconstrucción de cultura e identidad, de un segmento de la población Mapuche de la Región Metropolitana (R.M.), que se ha organizado específicamente por medio de la práctica de medicina, ante las políticas públicas del Estado.

Interesa conocer como a partir de la experiencia de asociación se desarrollan y consolidan dimensiones específicas de la cultura e identidad y qué función política posee la práctica de la medicina en el contexto del movimiento mapuche.

Al emprender un proceso de investigación es imposible liberarse subjetivamente de cuerpos valóricos y axiológicos que sustentan un accionar, ya que los seres humanos que comparten cierto contexto cultural en una red de costumbres, historias, vivencias, prácticas y discursos derivados de esta, no son más que construcciones de los distintos actores que a través de la interacción comunicativa, han significado su mundo, pero lo más importante es que lo han construido en el tiempo y en el espacio, sentidos únicos, valorables y comprensibles desde su realidad socioculturalmente compartida.

## **12. ESTRATEGIA DE APROXIMACIÓN METODOLÓGICA:**

Es importante señalar que hablar de asociaciones mapuche en Santiago, y en este caso más específico en la zona poniente de la R.M., presentes en las comunas de Pudahuel, Lo Prado y Cerro Navia, constituidas en torno a una práctica en común, la medicina y el rescate ancestral de la cosmovisión mapuche, ejercicio que a través de al menos catorce

años se ha extendido como una práctica cultural y un ejercicio político de la configuración de identidades ante la institucionalidad del Estado.

La presente investigación propone desde una perspectiva de la imaginación metodológica, trabajar al menos con los integrantes de una asociación mapuche; que en términos estratégicos, ya sea, por cercanía geográfica y vínculo de trabajo, se trata de la organización Consejo Mapuche de Cerro Navia “Kinew Kuleain Taiñ Rakiduan”, y We Liwen, organización de la comuna de Lo Prado, que además son pertinentes, para dar cuenta respecto de sus prácticas y discursos que se derivan de su asociación colectiva, en el campo de la salud Mapuche.

Así este diseño etnográfico tiene por objeto describir la estrategia de aproximación al campo en términos operativos respecto de las cualidades del Consejo Mapuche de Cerro Navia y We Liwen En 1ª instancia se desarrollaran al menos tres dimensiones que nos generan campos de análisis, y en 2ª se proponen algunas categorías de análisis, para dar cuenta a cerca de las practicas y discursos en torno al ejercicio de la cultura, la identidad y de las formas de asociación colectiva. En 3ª instancia de desarrollara una perspectiva teórico metodológica, que sustente esta primera fase de descripción etnográfica.

### **3. DIMENSIONES DE ANÁLISIS**

En 1ª instancia se desarrollarán las dimensiones que a continuación se detallan:

Si consideramos que las asociaciones mapuches de Santiago, reconstruyen sus procesos identitarios a través del discurso, asociado a sus prácticas, la interpretación que le asignan a estas últimas, surge significados ubicados o identificados en el espacio y el tiempo, en otras palabras, adquieren temporalidad. Ahora como explorar estas prácticas en su temporalidad y significado, la respuesta sería el discurso, sin embargo, también las practicas operan al interior de un contexto, y las interpretaciones que las asociaciones mapuches asignan al contexto no es casual.

En el ámbito metodológico, planteamos que las Organizaciones Mapuche de Santiago, sus prácticas y discurso operan en distintas dimensiones y espacios; así podríamos dar cuenta de su complejidad, buscando una respuesta a la pregunta de investigación ¿Se Puede Ser Mapuche en la Ciudad?

Si se postula que lo político podría estar asociado a agencias o actores, y las preguntas que podrían surgir ¿dónde podría observar los ámbitos de la practicas y los discursos?, ¿Qué significancia asignan estos actores a sus prácticas y formas de organización?, ¿qué entendemos por agencia o actores?, ¿qué elementos puedo considerar?, y por último que está asociado a la temporalidad de esta etnografía ¿a partir de qué años indagara la presente información, respecto al accionar del Consejo Mapuche de Cerro Navia y We Liwen?

Para lo anterior, se plantea con el objeto de dar una estructura al análisis al menos (3) dimensiones:

- 3.1 Lo individual-familiar-comunitario
- 3.2 Acciones en lo Asociativo Organizacional de lo mapuche en Santiago y sus discursos
- 3.3 Discursos o relatos ante la Política pública, ante lo institucional

Podríamos señalar que la imaginación de estos marcos de observación son flexibles para un diseño etnográfico, y nos permitirán ciertas entradas a campos donde no se podrá disociar el discurso de su contexto, ya que opera en ciertos sí y en otros no.

- 3.1 Individual-familiar-comunitario**, vinculado las redes familiares, motivaciones individuales y de historia familiar para participar, visiones ideológicas o de cosmovisión individual, familiar, y si existe relación a nivel comunitario.

De acuerdo a la información preliminar que se dispone en torno al Consejo Mapuche de Cerro Navia, fundamentalmente está conformado por la Familia Cona Huichalao, compuesta en la actualidad por la Sra. María Huichalao Colipi, Jefa de Hogar, Lawentuchefe, madre de (7) hijas(os): Pamela, Rita, Paula, María Isabel, Francisco y dos hermanas menores: Nadia y Cecilia. Esta familia habita desde fines de la década de los 70', producto de la migración forzada- del sur del país a la Región Metropolitana- , en la Población Herminda de la Victoria de Cerro Navia.

Comerciantes de ferias libres de la comuna, actualmente la Sra. María vive con sus dos hijas menores que aún están estudiando; una en la Universidad de la Frontera, Temuco, la otra en educación media aun. Los hijos mayores, todos tienen educación superior: en el área de contabilidad, medicina occidental (enfermería, técnico en enfermería y medicina), y educación. Por último cabe señalar que Don Francisco Cona Cona (esposo) falleció en el año 2012, producto de un cáncer abdominal y fue enterrado en su comunidad de origen, Lautaro, ubicada en la [Provincia de Cautín](#) en la IX [Región de la Araucanía](#), Chile.

La Familia Cona Huichalao, participó durante la década de los 80' en la protesta social para la recuperación de la democracia, inmersa territorialmente en la Población Herminda de la Victoria, que data de principios de los 70', producto de las tomas de terrenos y de autoconstrucción de viviendas, en ese entonces comuna de Barrancas.

Sin embargo, fue hacia fines de los 80' que la Sra. María Huichalao junto a su familia y algunos amigos, decidieron formar el Consejo Mapuche de Cerro Navia, con el propósito de rescatar su cultura, difundirla en Santiago, y educar a los mapuche que se avergonzaban de su condición, por miedo, temores a represalias, en fin por discriminación. En este proceso como organización en 1989, participan del

encuentro de Nueva Imperial con Patricio Aylwin, participando de la discusión inicial de la creación de la ley indígena y de otras propuestas.

- 3.2 Asociativo colectivo:** referido a lo organizacional, la acción colectiva, la coordinación con otras organizaciones, redes sociales, estilos de organización, identificación de motivaciones y valores, quienes participan, con quienes participan, periodicidad de reuniones, etc.

En el caso del Consejo Mapuche de Cerro Navia, es una de las primeras organizaciones mapuche de la zona poniente de la Región Metropolitana y de la comuna, junto a dos más: Asociación Mapuche Katriwala, encabezada por Esmelinda Pinda Peye y Folilain Futa Keche, encabezada por Juanita Catrileo Catrian. Estas (3) organizaciones a inicios de la década de los 90' se adjudicaron el comodato de un terreno para emplazar su actividad organizacional, sin embargo, al poco andar por diferencias de ideas y problemas por el uso del espacio, el consejo Mapuche se independizo a un nuevo terreno solicitado en comodato a SERVIU, emplazado en la Pob. Herminda de la Victoria, donde actualmente funciona el centro de salud mapuche Mapu Lawen y la actividad organizacional del Consejo Mapuche.

A inicios de la década de los 90' el Parque Metropolitano de Santiago, les entrega un comodato de uso para actividades culturales y educativas a las (3) Asociaciones Mapuche antes mencionadas, del 1° Parque ceremonial Indígena de Cerro Navia.

Posterior a este hito, se conformaron un conjunto de otras organizaciones mapuches de la comuna; como Newen Domo, Weitüif Taiñ Mapuche Newen, Kime Liwen, Centro Cultural Mapuche Odiokratas, y otras agrupaciones que participaban con las distintas organizaciones de las actividades comunitarias como: Palines solidarios por presos políticos mapuches, Guillatue comunitario, Plantación de Kemu Kemu, ceremonias varias y de la discusión de la construcción del futuro Parque

Mapuche de Cerro Navia, junto al Municipio, Intendencia Regional, CONADI y otras reparticiones del Estado.

Nuevamente por las diferencias y conflictos políticos, el Consejo Mapuche de Cerro Navia, decide no participar en las actividades del Parque nuevo, ya que diferían de algunas orientaciones de gobierno y de la CONADI, así también de la en ese entonces, Oficina de Asuntos Indígenas del Municipio.

A partir del año 1999, se hace cargo del Programa de Salud Intercultural Epu Mapu Lawen, posterior a una petición del Consejo Mapuche de Cerro Navia, de implementar un programa de salud en la comuna, orientado a población mapuche. La Dirección de Salud de la Corporación Municipal de Cerro Navia, junto al SSMOCC (Servicio de Salud Occidente), y MINSAL (Ministerio de Salud) a través del Programa Especial de Salud Indígena (PESPI), convocan junto al Consejo Mapuche de CN, a otras organizaciones mapuches que participaran de dicha instancia, sin embargo, no hubo interés de las otras organizaciones en ese entonces.

A partir de este hito, la organización fortaleció sus vínculos con organizaciones de comunas aledañas como el Consejo Mapuche de Pudahuel, Asociación Mapuche We Liwen de Lo Prado, Quinta Normal, y también de otras organizaciones que fueron implementando programas de salud y encuentros de Palin, en La Florida, Peñalolén, El Bosque, La Pintana, otras.

A partir del año 2004, se conforma La Red Intercultural de la zona Poniente, para coordinar acciones tendientes a las prácticas de salud, organización de seminarios, de derechos humanos, marchas, ley indígena, cosmovisión mapuche, curso de capacitación para facilitadores interculturales (realizado en conjunto con la Unidad de Estudios de Género, de la Universidad de Chile, 2005), encuentros de Palin, coordinación de fiestas y celebraciones: Nguillatún, Wiñol Tripantü, otras.

Más tarde durante el año 2006 se constituye la red Warriache, que alberga a varias organizaciones mapuche de la Región Metropolitana, con el objeto de desarrollar propuestas, asesorar otras organizaciones en proceso de formación, organización de seminarios, capacitaciones dirigidas hacia organizaciones y establecer mesas de trabajo con los distintos ministerios del Estado: educación, salud, derechos, trabajo, cultural, etc.

**3.3 Institucionalidad, políticas públicas:** Respecto a esta dimensión se pretende observar, analizar los discursos y prácticas que operan al igual que en las dos anteriores dimensiones, la relación que establece el Consejo Mapuche de CN frente a la institucionalidad, sean estas reparticiones del estado: CONADI, ministerios, intendencias, seremis, servicios de salud, municipios, centros de salud, colegios, etc. y otras instituciones algunas colaboradoras del estado como ONGs, y Fundaciones.

Ya en la dimensión de asociación colectiva, se habían mencionado algunas relaciones a través de la Red Intercultural y Red Warriache, en tanto constituyen al menos dos espacios para analizar las prácticas y discursos que se derivan de la relación ante las instituciones ya señaladas (MINSAL, SSMOCC, MINEDUC, Intendencia, Municipios, CONADI, otras).

**En 2ª Instancia**, se detallarán algunas posibles categorías de análisis, para finalmente desarrollar una 3ª y última consideración de este diseño, asociado al sustento teórico metodológico de este diseño etnográfico.

#### **4. CATEGORÍAS DE ANÁLISIS**

Estas categorías pertenecientes al diseño metodológico, en su conjunto nos permitirán hacer dialogar desde la teoría, a través de la conceptualización de Cultura, Identidad y



Asociación Colectiva (formas organizativas), una discusión frente a la información que se produzca de otras dimensiones derivadas del discurso de los participantes en la investigación, en el capítulo **de análisis y conclusiones**.

Si bien, se profundizara más adelante, que se utilizara como instrumento de producción de la información; la Entrevista Semi-Estructurada y el Análisis de discurso como técnica apropiada para desarrollar la significación de los sujetos en torno a las (3) dimensiones antes mencionadas: Individual familiar-comunitario, Asociación colectiva (organizacional) y Relación ante la institucionalidad, del Consejo Mapuche, se propone transversalmente las siguientes categorías:

**4.2 Politización De la Cultura:** Presencia de ideologías, elementos discursivos de la cosmovisión mapuche, propuestas a procesos de dominación, asimetría en las relaciones de poder con otros, organizacionales, institucionales, estatales y privados y procesos de reconstrucción de la cultura en relación a un movimiento indígena.

**4.3 Identidad Individual, familiar y colectiva:** presencia de elementos comunes, politización de la identidad, discursos y relatos en torno a la identidad, procesos de reconstrucción de identidad frente a otras organizaciones mapuches, otras prácticas, y de otras organizaciones sociales, redes, asociaciones, etc.

**4.4 Estilos Colectivos y de asociación:** presencia de estrategias, redes, valores, liderazgos, coordinaciones, valores comunitarios frente a que se generan, procesos de construcción de lo colectivo frente a otras organizaciones mapuche, otras prácticas, y de otras organizaciones sociales, redes, asociaciones, movimiento social indígena, etc.

Estas categorías están sujetas a cambios en el proceso investigativo, se fundan en una historia de relación de trabajo en conjunto con organizaciones mapuche de Santiago,

específicamente de la zona Norponiente de la Región Metropolitana, en la comuna de Cerro Navia y Lo Prado.

Esta relación que se ha extendido por más de dieciséis años, como trabajador de la salud de atención primaria, en coordinación con esta asociación mapuche, en adelante Consejo Mapuche (CM) de la comuna de Cerro Navia.

En primera instancia se inicio como encargado de la Unidad de Pueblos Originarios en la I. Municipalidad de Cerro Navia, año 2000, donde posterior a la desarticulación de las Oficinas de Asuntos Indígenas, el suscrito fue llamado a conformar la UPO Unidad de Pueblos Originarios, posterior a haber coordinado la postulación a la beca indígena, lo que me permitió conocer las organizaciones mapuches de la comuna, entre ellas el Consejo Mapuche de CN.

Lo anterior me permitió trabajar a nivel comunal con todas las organizaciones mapuche de la comuna de Cerro Navia, sin financiamiento para el área, lo que permitió una gestión de compañía y asesoría en proyectos para la gestión de recursos, el trabajo de discusión y diseño de propuestas para el parque ceremonial mapuche, además de encuentros de Palin, Gnuillatvn, y la plantación de Chemamül (Gente de Madera) donados por un escultor e investigador autodidacta mapuche (Antonio Paillafil).

Posterior en el año 2003, fui nombrado encargado comunal de salud intercultural; estrategia definida por el estado a través del MINSAL, que buscaba el encuentro de dos medicinas; la mapuche y la occidental, con el objeto de instalar la colaboración y complementariedad de ambas medicinas para población mapuche de la comuna; que asciende a un 11,4%, alrededor de unas 16.000 personas de origen mapuche, de un total de 140.000 habitantes (CENSO, 2002).

## 5. ESTRATEGIAS DE APROXIMACIÓN AL CAMPO

El CM de Cerro Navia, se constituyó como asociación mapuche a fines de la década del 80', y desde 1998 centro su práctica principal en torno a la medicina. Esta organización está emplazada geográficamente en la Población Herminda de la Victoria, en calle Violeta Parra N°7245, Unidad Vecinal N° 13. En la actualidad han construido una casa de Salud Mapuche denominada 'Mapu Lawen', con el objetivo de implementar atenciones de Machi inicialmente y en 2ª instancia con otra agente de salud denominada Lawentuchefe, quienes trabajan con diagnóstico a través de orina, y tratamiento en base a hierbas medicinales.

Esta aproximación al campo, me ha permitido tener acceso a las programaciones, líneas de trabajo definidas por el CM de Cerro Navia, en torno a la práctica de la medicina, así también en al menos diez seminarios organizados en conjunto; con el objeto de reflexionar acerca de las practicas de medicina en Santiago, así como de otras prácticas, siempre cruzadas por la coyuntura de vulneración de derechos humanos del pueblo, en su relación con el Estado chileno.

Lo anterior, también me ha llevado a conocer a varios dirigentes, participantes y representantes de la Asociación, y sus relaciones de coordinación con otras asociaciones de la comuna, así de comunas aledañas y de la Región Metropolitana.

A la hora de establecer un plan de trabajo, debiera considerar en primera instancia los días de atención de dicha asociación CM de Cerro Navia, espacios de reuniones para observaciones preliminares, coordinaciones con otras asociaciones mapuches de comunas aledañas (como Lo Prado y Pudahuel), que poseen una práctica en común en torno a la medicina y su relación con el Estado nacional a través del Ministerio de Salud.

Respecto a técnicas de producción de la información, se utilizaría desde la metodología cualitativa; entrevistas semiestructuradas, con el objeto de explorar, describir e interpretar las practicas en torno a la medicina, sus procesos de reconstrucción de la identidad como asociación mapuche de la ciudad y si esta práctica posee un relato en torno al poder y el ejercicio de una puesta en marcha, de una política cultural en el contexto del movimiento mapuche en la ciudad y el denominado conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche.

Cuando pienso en que actores serán los más pertinentes, para las entrevistas así como el análisis de dicha información; necesariamente me hace pensar en una carta de navegación en el marco de un espacio y tiempo determinado.

**Carta de Navegación: (sujeta a cambios por temporalidad):**

	OCT	NOV	DIC	ENE	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL
Diseño de Investigación	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Universo: Asociaciones Mapuches de la R.M.									
Muestra: dirigentes, coordinadores, participantes		X	X	X	X	X	X	X	X
Unidades de Observación: Consejo Mapuche de Cerro Navia		X	X	X	X	X	X	X	X
Instrumentos de producción de información pertinentes: Elaboración de entrevistas semi estructuradas/					X	X	X	X	X
Concertar y organizar entrevistas:					X	X	X	X	X
Saturación de las dimensiones									X
Transcripción de entrevistas preliminares									X

## 6. FUNDAMENTOS TEÓRICOS METODOLÓGICOS

Por el carácter del problema de estudio se requiere de la adopción de un marco metodológico de corte cualitativo. La metodología cualitativa centra su interés y preocupación en el objetivo de la comprensión, diferenciándose de este modo de la tradición científico positivista que centra su interés en el objetivo de la explicación de los hechos, a través del análisis causal de variables de inferencia estadística.

Algunos elementos de comparación del enfoque cualitativo y cuantitativo:

METODOLOGÍA CUANTITATIVA	METODOLOGÍA CUALITATIVA
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Estandarización de la información y generación de datos iguales para todos los sujetos analizados.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Busca acceder y reconstruir las percepciones y significados sociales.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ No necesariamente incorpora el contexto en el análisis.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El análisis incorpora el contexto.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El trabajo de campo implica un contacto relativamente breve con los sujetos de estudio y a veces no existe.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El trabajo de campo supone un contacto prolongado con los sujetos de estudio.</li> </ul>

El enfoque metodológico cualitativo de Investigación, produce datos derivados de la subjetividad, las propias palabras de los sujetos, habladas o escritas y la conducta observable. Su objetivo es comprender, analizar e interpretar el sentido de lo social.

La Subjetividad y objeto del análisis cualitativo se pueden entender de acuerdo a los siguientes principios:

- En este marco, de acuerdo a Weber y Schürtz se entiende la subjetividad como proceso de producción de significados.

- Analizar los significados desde esta perspectiva, no supone centrarse sólo en los individuos, sino comprender y explicar las prácticas sociales -insertas en determinadas posiciones sociales- pero con trayectorias, prácticas y sentidos más particulares (W. Mills).
  
- De lo anterior se derivan algunas supuestos en torno al proceso de conocer:
  - a. Los sujetos/actores/agentes/individuos se sitúan en determinados contextos: un territorio, un barrio, una vivienda, un mercado de trabajo, un municipio, elementos más bien estructurales que inciden en sus acciones, decisiones y posibilidades.
  
  - b. En ese contexto que otorga un marco, los sujetos, las familias, las comunidades, desarrollan distintas prácticas, acciones, estrategias, tácticas y otorgan diversos sentidos y significados a las mismas.
  
  - c. Desarrollar conceptos y comprensiones partiendo de la información disponible, comenzando con interrogantes en un nivel mínimo de formulación, y no necesariamente a partir de hipótesis testeables y teorías preconcebidas.
  
  - d. Asumir la influencia que causa sobre las interpretaciones de los sujetos de estudio, por lo que la observación de los fenómenos sociales incluyen al investigador en el objeto de estudio, ya que por su condición humana le es imposible librarse de sus valores al momento de dar cuenta del mundo social (Alvarado, 1996).
  
  - e. No se da por sobre entendido ningún hecho, fenómeno o acontecimiento que se presente en el transcurso de la investigación. Por lo que todos los escenarios y personas son valiosas y dignas de ser estudiadas, ya que ningún aspecto de la vida social es demasiado trivial y frívolo para no ser estudiado.

- f. La investigación cualitativa permite conocer y experimentar de forma más directa con las personas en su vida cotidiana, el investigador es un sujeto que interactúa con otros, y al hacerlo interpreta el punto de vista de la interpretación de ellos mismos.
- g. Las técnicas de construcción de información cualitativa, buscan reconstruir dichas prácticas, sentidos y significados.
- h. A partir de esta reconstrucción, la labor del investigador/a es interpretar a la luz de la información y de las teorías.
- i. Sin embargo, los métodos utilizados tienden a ser flexibles en cuanto al modo de conducción de sus estudios, por cierto, se siguen lineamientos orientadores y no reglas, en el sentido que lo plantea (Feyerabend; 1970), la idea de un método que contenga principios científicos inalterables y absolutamente obligatorios que rijan los asuntos científicos, entra en dificultades al ser confrontada con la realidad.

## **7. TIPO DE ESTUDIO Y DISEÑO**

La investigación consiste en un estudio exploratorio descriptivo, este estudio no intenta ser generalizable, sino que más bien tiene por objetivo la comprensión de una realidad particular y la elaboración de supuestos que permitan un grado de avance para futuras investigaciones en este mismo sentido.

Los diseños etnográficos en el marco de los estudios de carácter fenomenológico e interpretativo, tienen como objeto describir y analizar ideas, significados, saberes y



prácticas de grupos, organizaciones, asociaciones y comunidades (Patton, 2002, en Hernández, Et al, 2006).

- Además, poseen una amplitud para abordar la historia, geografía y los diversos sistemas, económicos, educativos, político y cultural de una estructura social.
- La etnografía esta en directa relación con la descripción e interpretación con niveles de profundidad respecto de grupos, sistemas sociales y culturales (Creswell, 1998).
- Para (Alvarez-Gayou, 2003) plantea que el objeto de la investigación etnográfica, está relacionada con la descripción y el análisis en torno las practicas de las personas de un espacio local, su quehacer cotidiano, y los significados que atribuyen a esos actos realizados bajo condiciones comunes o especiales, para finalmente presentar los resultados dando cuenta de las regularidades implicados en los procesos culturales.
- (Creswell, 2005) agrega que en los diseños etnográficos de investigación, estudian a través de categorías, dimensiones, temas y patrones culturales desde las grandes civilizaciones como el Imperio Romano, los antiguos Mayas como Egipto hasta las actuales organizaciones e instituciones de carácter transnacionales y globales del mundo, como también los pueblos indígenas actuales o los fenómenos de las barras bravas del fútbol.

Cabe señalar que la etnografía es el área de las ciencias sociales donde se han desarrollado con mayor intensidad los métodos cualitativos, teniendo como principal área de preocupación la descripción y el análisis de los fenómenos socioculturales, a través del estudio de casos en profundidad, haciendo uso de técnicas como la observación y la entrevista.

Tal como indica Geertz *“en el estudio de la cultura los significados no son síntomas o haces de síntomas, sino que son actos simbólicos o haces de actos simbólicos, donde la meta no es la terapia sino el análisis del discurso social”* (Geertz; 1987; p.36).

Es desde el discurso entonces que el etnógrafo le atribuye un sentido a las acciones y cultura de los sujetos estudiados en cada contexto específico, este ‘sentido’ se refiere a un proceso de interpretación de un ‘todo’ no conocido, no medible, sino que aprehendido por palabras que lo nominan o lo definan, es así, que una de las características de la metodología cualitativa no es recoger datos, sino producirlos.

Según el método etnográfico, no todas las palabras del discurso de los actores son traducibles, cada palabra tendrá sentido dentro de su contexto sociocultural, el lenguaje ordena el mundo en un vínculo estrecho con la cultura (Alvarado; 1996).

En relación a lo anterior Gissi, plantea que este diseño no se enfoca en interpretar y describir sobre las estructuras lingüísticas de los sujetos, sino de los significados que estos asignan a sus acciones y su mundo, o en el sentido que sería la reducción de la complejidad en la esfera cultural, que en palabras de Geertz es *“interpretar sobre las estructuras conceptuales de lo ‘dicho’ por los sujetos entrevistados en este caso (1995).*

Lo que define a la etnografía en términos de Ryle, *“es la descripción densa, es decir, un tipo de esfuerzo intelectual, una especulación elaborada (Geertz, 1987:21). Hacer posible la descripción densa según Geertz sería “no generalizar a través de casos particulares, sino generalizar dentro de estos”* (Geertz; 1987; p.36).

Ahora bien, lo que le daría el carácter de etnografía a esta investigación, es la interpretación o descripción densa de la que es objeto la interpretación que las asociaciones Mapuche realizan en torno a sus prácticas en las tres dimensiones anteriormente expuestas. Lo anterior en su conjunto representaría las vivencias

personales y grupales del Consejo Mapuche de CN., asumidas por la presente investigación.

Esta postura lleva a considerar, tal como plantea Geertz que la meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños, pero de contextura muy densa –como lo sería en el caso de las asociaciones mapuche de Santiago-, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la identidad de la vida colectiva, relacionándolas exactamente con hechos específicos y muy complejos (1987).

La complejidad del objeto de estudio en relación a la pregunta de investigación el ¿Cómo se puede Ser Mapuche en la ciudad?, para dar cuenta de los procesos de reconstrucción de su identidad, respecto de su vida organizacional y su trabajo en el campo de la salud indígena Mapuche en el marco de las políticas de salud del Estado.

## **8. ESTRATEGIA METODOLÓGICA**

Ahora bien, en la estrategia de investigación se emplearán fuentes básicas de información, las que se dividen en las siguientes etapas ‘sucesivas’ y ‘combinadas’:

**8.2** Elaboraciones bajo una perspectiva teórica en relación a la problemática que motiva la investigación, revisión de investigaciones existentes en torno al objeto de estudio. En esta perspectiva se ha realizado una revisión bibliográfica para analizar la relación de formas organizativas de asociación, procesos de reconstrucción de identidad en torno a las prácticas y discursos que emergen de la experiencia organizacional, estudios culturales y procesos de politización de la cultura. Además de una revisión bibliográfica en torno a la denominada problemática indígena en Chile, conflicto mapuche, su relación histórica con el Estado chileno, el movimiento mapuche, y las expresiones de las asociaciones mapuche de Santiago.

**8.3** Realización de la investigación empírica de acuerdo a un cronograma y organizada a partir de los objetivos planteados por la investigación, es decir, la producción de información que se genere en el proceso del estudio.

**8.4** Elaboración y producción de información relevantes basado en las técnicas de análisis de discurso utilizado en la microsociología en el sentido planteado por Van Dijk, quien nos plantea las siguientes consideraciones:

- *“El análisis de conversaciones, cuyos aciertos ya se han mencionado, se ha extendido, y de sus primeros desarrollos en la microsociología ha pasado prácticamente a todas las disciplinas de las ciencias sociales. En muchos campos y sentidos, la etnografía y la microsociología se han transformado en hermanas gemelas, en el estudio de los usos cotidianos del lenguaje hablado”*. (VAN DIJK; 1996; p.150)
- *“Sin embargo, ha sido lenta en su desarrollo una sociología más general del discurso, ya que ésta se ve obstruida, esencialmente, por la renuencia que muestran los macrosociólogos a tratar con lo que consideran un 'micro' fenómeno típico”*. (VAN DIJK; 1996; p.150)
- *“Este escepticismo o falta de interés (...) cuando se trata de lidiar con los fenómenos estructurales o macrofenómenos de la sociedad”* (VAN DIJK; 1996; p.150).
- *“Después de leer o escuchar un discurso, frecuentemente nos es posible (y a veces lo Hacemos) señalar el tema o los temas de ese discurso. También usamos términos como asunto, resultado e idea general, o locuciones como lo importante/esencial de lo que se dijo”* (VAN DIJK; 1996; p.43).

- *“Al usar tales términos, nos referimos a alguna propiedad del significado o del contenido del discurso. Por lo general, no nos referimos al sentido de las oraciones individuales, sino al del discurso como un todo o de fragmentos más o menos grandes, como, por ejemplo, párrafos o capítulos del discurso” (VAN DIJK; 1996; p. 43).*
- *“Las macro estructuras semánticas son la reconstrucción teórica de nociones como "tema" o "asunto" del discurso” (VAN DIJK; 1996; p.43).*
- *“El siguiente problema es; ¿cómo podemos hacer explícito el tema o el asunto de un discurso, dada la secuencia de oraciones de ese discurso?(...) quisiera dar una explicación parcial del hecho empírico según el cual los usuarios de una lengua pueden "asignar" un tema o asunto a la mayoría de los discursos” (VAN DIJK; 1996; p.44).*
- *“A veces lo hacen por medio de producir un abstracto del discurso, el cual recoge los temas principales del texto en un resumen” (VAN DIJK; 1996; p.45).*
- *“Como hemos introducido el término técnico "macro estructura" para poder dar cuenta de este tipo de contenido global de un discurso, también emplearemos el de micro estructura para denotar la estructura local de un discurso es decir, la estructura de las oraciones y las relaciones de conexión y de coherencia entre ellas” (VAN DIJK; 1996; p.45).*
- *“Ahora diremos que un discurso es coherente sólo si es también coherente en un nivel más global, y que esta coherencia global se da en cuanto se pueda asignarle un tema o asunto al discurso” (VAN DIJK; 1996; p.45).*

Ahora bien, para clasificar la información que se produzca, se intentara analizar a través de las dimensiones y categorías antes mencionadas. El análisis transversal que se propone al abordar las entrevistas, permitirá construir una interpretación del discurso que se generan en cada una de estas dimensiones de las prácticas de la asociación mapuche, permitiéndonos construir finalmente 'un discurso de los discursos' en el sentido sugerido por Geertz y Van Dijk.

## **9. MUESTREO CRITERIOS MUÉSTRALES**

Como ya se había mencionado con anterioridad, los criterios muestrales considerados, en el diseño etnográfico, están en relación con el objeto empírico, el objeto de estudio en cuestión, y enmarcados en la pregunta de investigación, así como de sus objetivos, en tanto es una decisión. Estos criterios apuntan hacia la cualidad de dicho objeto, es decir, aquellas cualidades personales, familiares, comunitarias y organizacionales de los integrantes de las asociaciones mapuche, que den cuenta respecto a la constitución de un sujeto social en el marco de un ejercicio de cultura, de sus procesos de reconstrucción de identidad y de su vinculación a un movimiento indígena, específicamente relacionado con el denominado 'Conflicto Mapuche en Chile'.

## **10. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN Y PRODUCCIÓN DE LA INFORMACIÓN**

Las técnicas de investigación cualitativa responden a situaciones conversacionales que producen discursos. Para la producción de la información, se propone utilizar una de estas denominada como Entrevista Semi Estructurada.

Sin embargo, cabe señalar que las técnicas de producción de información no poseen una versión única, existen distintas formas de asumirlas, por lo que cada técnica estará determinada por las opciones epistemológicas del investigador, tal como lo plantea

Canales “debemos entender la estrategia de la metodología cualitativa como esquemas provisorios, dispuestos a ser constantemente modificados, consultados y reestructurados, sin seguir procedimientos estandarizados acerca de cómo se indaga la realidad”. Por lo tanto, es preciso realizar una breve fundamentación general con las principales características de la técnica a utilizar (Sepúlveda, 1994).

### **10.1 LA ENTREVISTA:**

La entrevista es una técnica de investigación que surge fundamentalmente del ámbito de la etnografía, es definida básicamente como un proceso de transmisión de información entre entrevistador y entrevistado, en el cual se aborda uno o más temas, intentando conocer a través de las respuestas la visión de mundo propia del sujeto entrevistado (Alvarado; 1996).

En la situación de la entrevista, se produce necesariamente una relación social entre entrevistador y entrevistado, con la consiguiente interacción o influjo social recíproco. La Entrevista entonces responde a situaciones conversacionales cara-cara entre entrevistador y entrevistado, produciéndose discursos, que luego serán analizados e interpretados.

En la esfera de la etnografía esta técnica ha sido asumida desde distintas perspectivas, aunque incluso todas ellas son utilizadas hoy en día para orientar el trabajo de campo, por lo cual, es necesario mencionar, que en la presente investigación se propone trabajar desde una perspectiva interpretativa, donde la pregunta más relevante que se formule en la entrevista es aquella que interroga por quien observa y no por lo que es observado (Alvarado, 1996), por lo que es fundamental asumir que el resultado del proceso es una mutua interpretación de las visiones de mundo del entrevistado y entrevistador.

La utilización de este tipo de entrevista implica el desarrollo de un proceso de investigación, que va de lo general a lo particular.

Independiente de la perspectiva asumida existen tres tipos básicos de entrevista: Entrevista Inestructurada, Semiestructurada y Estructurada. Para fines de esta investigación se propone optar por la entrevista Semiestructurada.

## **10.2 ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA**

Aquí se propone determinar una pauta de entrevista, la cual contendría preguntas abiertas con respuestas también abiertas.

Se optará por esta técnica antes mencionada, ya que nos permitiría acceder a información más específica en torno a la realidad planteada, y de esta forma explorar visiones distintas, contrapuestas o similares, con el fin de nutrir el análisis del objeto de estudio, por lo cual se propone una división de la entrevista en tres grandes dimensiones y subdimensiones cruzadas por el tema de la identidad, cultura y asociación, considerando además la dimensión de temporalidad (pasado, presente, futuro), que cruza todo el discurso de las asociaciones mapuche de Santiago. Se elaborara una pauta con preguntas abiertas que buscaran por una parte guiar u orientar el proceso de producción de información, permitiendo profundizar en aquellas dimensiones que aparezcan como más significativas, para dar cuenta de los objetivos de la investigación y por otra permitiría ordenar la información producida al momento de llevar a cabo su análisis.

Sin embargo, las preguntas deben tener un grado de flexibilidad, frente a la dinámica que pueda emerger en la entrevista y discursos de los integrantes de la asociación mapuche que se entrevisten.



Es preciso señalar que para obtener la información en terreno de esta investigación, no se emplean criterios de representatividad estadística, sino se proponen criterios cualitativos de representatividad, en tanto todo sujeto es representante y portador del contexto sociocultural en el cual se desenvuelve y al cual pertenece y se identifica, en tanto todo sujeto es portador de cultura, y cada uno expresa parte de su asociación o colectivo, tal como lo plantea Martinic *“la realidad es una construcción sociocultural a través de la cual los sujetos exteriorizan e internalizan significados que sus propios colectivos legitiman como reales”* (Sepúlveda; 1994).

Así se propone que los y las entrevistados estén vinculados a una asociación mapuche de Santiago, en específico en la comuna de Cerro Navia, Lo Prado o Pudahuel, vinculados a la práctica de la medicina mapuche, y que a partir de esta práctica este vinculado a distintas expresiones grupales y colectivas, que les permita constituirse en asociaciones que vayan construyendo ejercicios de reconstrucción de identidad y procesos de politización de la cultura.

Ahora bien, los criterios que se proponen para escoger a los informantes de esta investigación son los siguientes:

- Que sean personas vinculadas grupalmente a asociaciones mapuches con prácticas de medicina en Santiago, específicamente del Consejo Mapuche de Cerro Navia, Población Herminda de la Victoria, Cerro Navia, de We Liwen de Prado.
- Que ostenten una experiencia en torno a la práctica de la medicina mapuche, de al menos 3 años.
- Que participen de otras asociaciones mapuches y de otras prácticas en Santiago.
- En el proceso de trabajo de campo se decide también incorporar a las entrevistas a una persona, con una vasta experiencia en torno a la reconstrucción de la identidad Mapuche, en torno a la medicina, y que posee

pertinencia y densidad cultural en torno al Mundo Mapuche, que en este caso será una profesional Mapuche (Antropóloga): Jimena Pichinao Huenchuleo, a cargo del Programa PESPI, que trabaja con todas las Dirigentes de organizaciones mapuches vinculados a las casas de salud de Lo Prado, Cerro Navía y Pudahuel.

Sobre la base de estos criterios se propone seleccionar al menos 3 a 5 integrantes de esta asociación mapuche, de los que pueden ser:

Nombre de Entrevistados Asociación: Consejo Mapuche de Cerro Navia Kiñewkuleaiñ Taiñ Rakiduum.	CARGO
María Huichalao Colipi	Lawentuchefe
Paula Cona Huichalao	Coordinadora y presidenta de Organización
María Cona Huichalao	Facilitadora Cultural
Juana Neculpan Curihuinca	Facilitadora Cultural
Mauricio Llancapan Vásquez	Asesor Técnico y Cultural

**Nota:** Cabe señalar, que los cargos que se señalan en esta planilla, pertenecen a una clasificación que realiza el MINSAL a través del PESPI (Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas), que no es lo mismo que la dinámica del funcionamiento organizacional, donde participan otros miembros del **Consejo Mapuche**, tampoco de **We Liwen**. Y con otras orientaciones no necesariamente jerárquicas, pero si por pertinencia cultural, es decir, por competencias en las distintas materias que emprende la asociación colectiva.

Organización Mapuche de Lo Prado **We Liwen (Nuevo Amanecer)**: Sra. Rosa Cayún Chanqueo, Presidenta de la organización, Asesora Técnica cultural, y coordinadora del programa de salud mapuche, Yolanda Segura Cayún: Asesora técnica del programa de salud, Werken (vocera) elegida por las distintas organizaciones del Parque Ceremonial Mapuche de su comunidad.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, M.; 1996. "Aproximación epistemológica al uso de la metodología cualitativa en Ciencias Sociales". Documento de circulación interna, Universidad Católica Blas Cañas. Santiago, Chile.
- Alvarado, M.; 1996. Seminario "Metodologías Cualitativas, para el diagnóstico organizacional y comunitario". Universidad Católica de Temuco, Chile.
- Álvarez, R; 2012. "De raza indómita a terroristas, de Ercilla a Bachelet. Notas sobre la relación del Estado chileno con el pueblo mapuche". *Gazeta de Antropología*, 28 (2), artículo 04. Extraído el 16 de junio, 2014. <http://hdl.handle.net/10481/22065>
- Castro-Lucic, Milka; 2004. "Los Desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho. Edita: Programa Internacional de Interculturalidad". Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Camacho, F; 2004. "Historia reciente del pueblo mapuche (1970-2003). Presencia y protagonismo en la vida política de Chile". *Pensamiento Crítico, Revista Electrónica de Historia*, N° 4. Extraída junio 19 de 2014. [http://www.pensamientocritico.cl/attachments/097\\_f-camacho-num-4.pdf](http://www.pensamientocritico.cl/attachments/097_f-camacho-num-4.pdf)
- Decreto Ley N° 2.568 sobre División de las Comunidades Indígenas; \*(MODIFICA LEY N° 17.729, 28-MAR-1979 SOBRE PROTECCION DE INDIGENAS, Y RADICA FUNCIONES DEL INSTITUTO DE DESARROLLO INDIGENA EN EL INSTITUTO DE DESARROLLO AGROPECUARIO).
- Escobar; Álvarez y Dagnino (editora); 2001. "Política cultural cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales Latinoamericanos". Taurus. Bogotá. Colombia.
- Federación Internacional de los Derechos Humanos, 2003. "Pueblo mapuche: entre el olvido y la exclusión". Informe Misión Internacional de Investigación N° 358/3. Chile.

- Feyerabend, P.; 1970. "Contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento", Editorial Ariel, Barcelona, España.
  
- Geertz, C.; 1993. *Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura*", en Revista Aportes N°38 'Cultura, Enfoques recientes', Santa Fe, Bogotá, Colombia.
  
- Gissi, J. Et al; 1995. "Cultura e Identidad en América Latina", ed. Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH). Santiago, Chile.
  
- Hernández, et al; 2006. "Metodología de la Investigación". Editorial McGraw-Hill. Cuarta Edición. México.
  
- Hall, S; Gay, P. (compiladores); 2003; "Cuestiones de identidad cultural". Amorrortu Editores. Buenos Aires - Madrid.
  
- Geertz, C., 1987. "La Interpretación de las culturas", Ed. Gedissa, México.
  
- Melucci, A; 1999. "Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia", El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos. México.
  
- Mella, E; 2007. "Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile". LOM Ediciones. Santiago. Chile.
  
- Painequeo, J; 2007. En Informe "Salud y Relaciones Interculturales: Curso de formación para asesores culturales y facilitadores mapuche 2005-2007", CONADI, CIEG Universidad de Chile. Chile.
  
- Saavedra, A; 2002. "Los mapuche en la sociedad chilena actual". Santiago, LOM Ediciones. Santiago. Chile.
  
- Sepúlveda, L.; 1994. "Notas para una introducción a la Metodología Cualitativa", Documento de Trabajo, ECO, Santiago, Chile.

- Teun A Van Dijk; 1996. *"LAS ESTRUCTURAS Y FUNCIONES DEL DISCURSO, una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso"*. Décima edición en español. Siglo XXI editores. D.F., México.
- Wright, S; 1998. "La Politización de la Cultura". Publicado en *Antropology Today* Vol. 14 N°1, febrero de 1998. Traducción de Florencia Enghel.
- [http://www.ine.cl/canales/chile\\_estadistico/estadisticas\\_sociales\\_culturales/etnias/pdf/info\\_etniascenso2002.pdf](http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/info_etniascenso2002.pdf)

**PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD Y EJERCICIO DE LA CULTURA, EN TORNO A  
LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA MAPUCHE EN ORGANIZACIONES MAPUCHES DE LA REGIÓN**

**METROPOLITANA Y SU RELACIÓN CON ESTADO CHILENO.**

**¿Se Puede Ser Mapuche en la ciudad?**

**CAPITULO IV. ANALISIS Y CONCLUSIONES DE TESIS**



**Autor: Juan Catalán Reyes**

**Correo Electrónico: [katajuan@gmail.com](mailto:katajuan@gmail.com)**

**Fecha de Entrega: Marzo del 2017**

**Profesor Guía: Manuel Canales Cerón**



## INTRODUCCIÓN

El presente capítulo lleva por objeto, dar cuenta de la significación que han otorgado las personas Mapuche, que a fines de la década de los 80', debieron migrar forzosamente a la ciudad de Santiago de Chile, a propósito de los procesos de despojo y empobrecimiento que los afectó, a raíz de los procesos de modernización productiva y energética impulsados por el Estado en alianza con privados en el sur del País, en la década de los 90'.

Este proceso de migración forzada, generó el desarraigo territorial de un alto porcentaje de población Mapuche hacia las ciudades, cabe señalar que el 60% de la población total Mapuche en Chile, habita en la Región Metropolitana, Santiago.

Este fenómeno que se generó hacia fines de la década de los 80' extendiéndose durante la década de los 90', coincidió con un contexto de fuertes cambios en la sociedad chilena, primero el fin de la dictadura, cambio constitucional del 80', consagración de un modelo económico liberal hoy conocido como el modelo neoliberal, reducción del accionar del Estado social de bienestar estratificado hacia uno subsidiario, y el proceso de transición política por la recuperación de la Democracia.

Bajo este contexto de fuertes cambios, la migración forzada de población Mapuche, llega a habitar en las distintas comunas más pobres de la Región Metropolitana, desterrados de sus territorios originales, inician sus procesos de reconocimiento de su Ser Mapuche, en primera instancia, inspirados en un fenómeno de carácter mundial, la explosión del Movimiento indígena, en lo particular en América Latina, con el V Centenario de la Llegada de Colón a América, así 1992 marcó un proceso de reconstrucción también del Ser Mapuche en la ciudad, que significaba esto, se puede ser mapuche en este contexto, sin territorio, sin ser del Waj Mapu, ya que en este año, ya habían nacido dos generaciones de niños y niñas Mapuche en la ciudad, hijos del despojo que habían sufrido sus padres y abuelos.

Esta investigación formula la siguiente interrogante, ¿Se Puede Ser Mapuche en la ciudad?, en función de ella, es que se han entrevistado a siete personas de origen

Mapuche, que viven en la ciudad o trabajan, que su quehacer está vinculado particularmente al campo de la salud mapuche.

En relación a las dimensiones que surgen del análisis primario de sus relatos, en torno a la pregunta de investigación, se estructuran al menos cuatro grandes dimensiones:

1. El Retorno al Ser Mapuche: ¿Quién soy? a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.
2. Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.
3. Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos (Kimvn)
4. Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.

Cabe señalar, que la muestra es representativa de gente mapuche, que vive en la ciudad, vinculada al campo de la salud, particularmente del Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas, de la zona norponiente, que trabaja con la supervisión del Servicio de Salud Metropolitano Occidente, y con las comunas de Cerro Navia, Lo Prado y Pudahuel.

Si bien se trata de un estudio etnográfico, cualitativo y exploratorio, se realizaron siete entrevistas a dirigentes que llevan adelante las casas de salud Mapuche, en las comunas de Cerro Navia y Lo Prado, incluyendo a la Encargada del Programa de salud Indígena del Servicio de Salud Occidente, por su fuerte vinculación con las organizaciones, por la densidad cultural del estudio y por su vasta experiencia en torno a los modelos de salud Mapuche.

En el presente capítulo conoceremos la transversalidad de las reflexiones de Mauricio Llancapan Vásquez, Asesor cultural del programa de salud, Paula Cona Huichalao, Presidenta del Consejo Mapuche "*Kiñewkuleaiñ Tain Rakiduum*" (*Nuestro Un Solo Pensamiento*) y coordinadora del programa, María Huichalao Colipi, Lawentüchefe (agente de medicina Mapuche) y ex Dirigente desde la década de los 80' hasta el año 2010, los tres de la casa de salud de Cerro Navia.

Por otro lado, también conoceremos a Patricia Neculpan Curihuinca, ex facilitadora de la casa de salud mapuche de Cerro Navia, Dirigente Mapuche de la comuna de Pudahuel.

De la casa de salud Mapuche, comuna de Lo Prado, conoceremos a la Dirigente Rosa Cayún Chanqueo, presidenta de la Organización We Liwen (Nuevo Amanecer), coordinadora de la casa de salud del Programa PESPI, Dirigente Mapuche hace veinte años en la región metropolitana y a su hija Werken de la comunidad del Centro Ceremonial Mapuche de esa comuna, Yolanda Segura Cayún, asesora técnica de la casa de salud.

Por último, está la Coordinadora de Salud Indígena, del Programa PESPI, del Servicio Metropolitano Occidente, Jimena Pichinao Huenchuleo, Antropóloga, quien trabaja de lunes a viernes en Santiago, pero vive en la IX Región, en una comunidad tradicional llamada Etimiento, en la zona de Truf Truf.

## ANÁLISIS TRANSVERSAL DE LOS PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD

### MAPUCHE EN LA CIUDAD:

Cabe señalar que este conjunto de reflexiones, son un conjunto de interpretaciones respecto de los discursos de los participantes de la investigación, en torno a la pregunta ¿Se Puede Ser Mapuche en la Ciudad?

Una de las primeras dimensiones que emerge del análisis de discurso está relacionada con el descubrimiento y reconocimiento del retorno del Ser Mapuche en la ciudad.

#### **1. El Retorno al Ser Mapuche: ¿Quién soy? a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

Esta dimensión parte por el reconocimiento de los fenómenos históricos de despojo y de migración forzada que han vivido los participantes del estudio, donde dan cuenta de un marco jurídico y de su relación con los procesos de modernización que ha impulsado el Estado en alianza con privados.

La pérdida del origen territorial, la distancia con sus familiares y amigos, de su Kvpan familiar, es decir de su procedencia, y el Kimvn, es decir, los conocimientos de los saberes de su comunidad de origen y del pueblo en su conjunto, el despojo, la pobreza y el cambio desde la comunidad a la ciudad, han configurado a un ser negado, discriminado, invisibilizado.

El conjunto de instituciones del Estado y la sociedad, los niega sistemáticamente, los agentes de socialización como el sistema de salud, educativo, jurídico, los envía a una zona abismal, es decir a la inexistencia de su cultura, identidad y conocimientos. Este fenómeno, ha generado la búsqueda y la reconstrucción del ¿quién soy?, no pertenezco a la ciudad, tampoco al Waj Mapu, pero en el fuero interior su 'Che' resuena e impulsa a la búsqueda de su Ser Perdido, que encuentra sentido en la socialización familiar, y paralelamente en la vida organizacional, esa que rodea la experiencia familiar de sus padres, quienes por necesidad se empiezan a organizar hacia fines de la década de los 80', en tanto los hijos e hijas, crecen en esta

experiencia de aglutinamiento y reencuentro, que se transforma no en una participación anexa a sus vidas, sino que gira en torno a la vida familiar de los clanes Mapuche de la ciudad.

Un elemento central en esta dimensión, es la espiritualidad del pueblo, las creencias, el respeto por los entornos naturales, la conexión con el cosmos, que se aprende a través de historias orales como los *epew*, que son cuentos y relatos con enseñanzas de los más ancianos, presentes tanto en la familia como en las organizaciones. Por otro lado, están las prácticas de las organizaciones, los *xawvn* encuentros, las rogativas, los encuentros de Palín, los *ngillatvn* y la creencia en la vida material e inmaterial, como los *geh* (espíritus protectores de los lugares), etc. Son también este conjunto de saberes espirituales, una de las entradas para el retorno al Ser Mapuche.

En resumen, el retorno al ser Mapuche, está fundado en los conocimientos transmitidos a través de la socialización familiar y organizacional, que generan una dualidad de vivir entre dos mundos, el occidental y el Mundo Mapuche, a los procesos de discriminación racial, y la invisibilización de su identidad, pero al descubrir y asumir la identidad reconstruida se transforma en un factor protector ante el mundo occidental.

## **2. Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

En esta dimensión emerge un elemento crucial en la reconstrucción del Ser Mapuche, central en la cultura, pero mal comprendido en la sociedad occidental. El territorio o el mal denominado territorio ancestral del pueblo Mapuche, aquel que se encuentra desde la octava región del Bio Bio hacia el sur de Chile, el Wall Mapu o el Waj Mapu, sin embargo, al consultar a varios de los entrevistados, estos conceptos refieren a una dimensión del cosmos, que no es solo material, sino más bien espiritual.

El trabajo de las organizaciones Mapuche han sido fundamentales en la reconstrucción del territorio, para marcar presencia en la ciudad, el aquí estamos nosotros ante una sociedad que no los quiere ver, que niega su origen mestizo e indígena, en tanto son espacios de asuntos culturales y espirituales, donde la comunidad Mapuche de la ciudad, se auto convoca para el encuentro, en torno a la reconstrucción de los saberes y las prácticas de comunidad ante una sociedad altamente estratificada por el consumo e individualismo.

Estos espacios identitarios han adquirido un carácter material también, denominados como Centros Ceremoniales, Casas de salud, espacios abiertos hacia la comunidad no mapuche, para que conozcan los elementos de la identidad y la cultura, en tanto es una conquista del espacio identitario al interior de la ciudad.

Por otro lado cumplen una función protectora del bienestar o el Kvmé Mogen, del estado emocional de las personas que están en proceso de reconocimiento, espacios de reflexión que se hacen a través de los diversos encuentros, o xawvn solidarios para apoyar alguna familia, organización que necesite colaboración por alguna situación de la vida, así también, es un espacio político de conversación y reflexión en torno a lo que sucede con las comunidades tanto de la ciudad como del sur y particularmente en el campo de la salud lo que sucede con los agentes ancestrales, respecto de la violación de sus derechos humanos al estar privados de libertad y alejados de su comunidad.

Estos espacios también son de autoformación, capacitación, intercambio de conocimientos, seminarios, donde se abordan distintos análisis de los marcos jurídicos nacionales e internacionales, esto se puede observar particularmente en las organizaciones que trabajan en el campo de la salud.

Por último y no menos importante, son espacios abiertos, donde además de existir un lugar sagrado, el Rewe, para la espiritualidad, también son espacios de esparcimiento y celebración como los wiñoy xipantu, ngillatvn, palines, otros.

En resumen, el territorio reconstruido, la conquista del espacio identitario en la ciudad, es una construcción de la gente, una acción colectiva desplegada por el

conjunto de las organizaciones que se vinculan a la reconstrucción de los espacios y del Waj Mapu en la ciudad.

### **3. Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos (Kimvn)**

Esta dimensión representa un nivel mayor de profundidad, es donde se comparten los saberes provenientes desde las distintas identidades territoriales de la gente Mapuche que está en la ciudad.

Este fenómeno que se genera en la ciudad, se debe fundamentalmente a una práctica muy común en la gente Mapuche de la ciudad, el denominado 'hampvlkan', que data de tiempos remotos en la memoria del pueblo, que eran los viajes al extranjero en búsqueda de conocimientos nuevos de otros pueblos y culturas, hoy esta práctica es utilizada por la gente de la ciudad, para ir y venir por temporadas entre sus territorios de origen en el sur y la ciudad, con el objeto de retroalimentarse de su kvpan y Kimvn de origen.

Los y las dirigentes viajan constantemente en trayectos constantes, para recuperar las energías 'el newen', y en particular las organizaciones vinculadas a las casas de salud, viajan constantemente a extraer hiervas (Lawen), cortezas, barro, plantas, folle, para la preparación de las medicinas que utilizan los agentes ancestrales de salud, como las Machi, Lawentvchefe, Puñeñelchefe, que requieren hacer estos viajes, incluso en los propios agentes de salud, son traídos por las organizaciones para que brinden atenciones en las casas de salud de la ciudad.

También es donde se generan las discusiones y conflictos internos entre organizaciones, ya que cada persona del mundo Mapuche, posee conocimientos y roles distintos, en tanto, emerge una polifonía de voces existentes al interior de este mundo, donde cada uno a la usanza de su origen familiar Kvpan, y de su Kimvn, intentan imponer sus modos, ya sea los estilos organizacionales, espirituales, celebraciones, protocolos, etc. lo que genera discusión por un lado, pero también capacidades de parlamentar y tomar acuerdos, esto particularmente a través del

mundo espiritual, es lo que ha permitido resituar estas corrientes y voces distintas en los procesos de reconstrucción de la identidad.

Esta misma diversidad, es la que ha generado un amplio repertorio de saberes y de resistencia, ante una sociedad que los invisibiliza.

Particularmente en el campo de la salud, los secretos de las hiervas, la importancia de los 'pewma' (sueños), la comunicación con 'geh' (espíritus dueños) que habitan en los espacios y lugares, son conocimientos muy resguardados ante la sociedad occidental, por las malas experiencias en el pasado como las mal denominadas 'farmacias Mapuche'.

En resumen, la reconstrucción de los saberes del pueblo, es una tarea de acción colectiva, de suma importancia para las nuevas generaciones de niños, niñas y jóvenes Mapuche, que han crecido en la ciudad.

#### **4. Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas**

En esta dimensión emergió con fuerza el concepto de Autonomía en el Rakizuum (pensamiento), además de cultivar las formas organizacionales del mundo Mapuche, reconstrucción que se suscita a raíz de una discusión que data en varios periodos de la historia del pueblo, pero la más contemporánea, se ha generado desde la década de los 90'.

Para la mayoría de los participantes de esta investigación, este fenómeno posee origen en varios factores que influyen, entre ellos el que emergió con más fuerza, es la institucionalidad de la política indígena, monopolizada por el Estado y de los distintos actores provenientes de la cultura política dominante.

Lo anterior, es por la división o calificación que ha hecho la política pública ante las corrientes del movimiento Mapuche, tanto de la ciudad como del sur. En lo particular se habla de las organizaciones formales y funcionales que trabajan al alero del Estado a través de la institucionalidad como la CONADI y otras políticas



sectoriales. Estos Mapuche, son considerados por la cultura política, como civilizados, no así los que plantean sus diferencias o disputan la definición de algunos principios culturales presentes en las políticas, estos Mapuche son catalogados como radicales, violentos, sin capacidad de diálogo.

Esta categorización que ha emergido de los marcos jurídicos, ha manejado a juicio de varios entrevistados a la sociedad Mapuche, manteniéndola dividida con estas categorías, así los 'funcionales', los 'radicales', 'los autónomos', 'los terroristas', 'los flojos', etc. se ha transformado en una línea continua en distintos contextos históricos, pero que comparten un fenómeno de fondo, la continuidad de la colonización como proceso de negación de un pueblo.

Esta subdivisión del movimiento ha generado quiebres, pero también corrientes, a propósito de la polifonía de voces existente al interior del mundo Mapuche, todos concuerdan que hay un movimiento social indígena, y que todas las formas de lucha son necesarias, válidas, ya que confluyen en un objetivo, el reconocimiento constitucional del pueblo y de sus derechos culturales, la protección a sus ecosistemas y autonomía territorial, también al conjunto de prácticas ancestrales, asociadas a la educación, salud, justicia y de otros campos.

En resumen, la autonomía está asociada al pensamiento 'Rakizuam', individual, familiar y colectivo, no se puede confiar en las formas de la cultura política, se reconoce que la tarea pendiente es la reconstrucción de las formas organizativas del pueblo, pero también se reconoce, que las diversas corrientes han logrado articular un insipiente movimiento Mapuche tanto en la ciudad como en el campo, que logra disputar algunas dimensiones en la definición del mundo, a instituciones del estado, a los modelos de sociedad, limitar o condicionar la iniciativa privada con los nuevos proyectos mineros o hidroeléctricos, el cuestionamiento de la subvención estatal de la industria forestal de los monocultivos de eucaliptus y pino, que han generado tanta sequía de las napas subterráneas, y tanto daño ambiental como el fenómeno reciente de los incendios sistemáticos que acontecieron durante el verano 2017.

## ANALISIS Y PRESENTACION DE CASOS

**CASO: Mauricio Llancapan Vásquez**, 35 años de edad, soltero, estudiante de Trabajo Social. Es participante de varias organizaciones Mapuche en la ciudad, Lo Prado, Pudahuel y Cerro Navia. Es asesor en pertinencia cultural en el programa de salud Mapu Lawen de Cerro Navia. Por otra parte, está fuertemente vinculado a la Red Warriache, que es una organización compuesta por una red de organizaciones Mapuche tanto de la Región Metropolitana, como de fuera de ella (Concepción, Temuco, Valparaíso) que han estado intentando disputar la instalación de políticas sociales indígenas con la pertinencia cultural. Asesor Intercultural del Programa PESPI (Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas) de Cerro Navia. Por último es un músico aficionado, a propósito de su participación desde su época juvenil en 'wechekeche', en la actualidad ha formado su propia banda de punk rock que aborda las problemáticas del Mundo Mapuche.

### 1. **El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

- **Origen territorial:**

Reconoce su origen Territorial o su procedencia original natural, en Carahue, IX Región de la Araucanía, significa y comprende que debido a los procesos de migración forzada y desarraigo territorial que sufrieron sus abuelos y padres, nació en la ciudad.

En relación a su autodefinición, está fundada inicialmente en su historia familiar, su infancia, su juventud, su proceso de crecimiento y socialización, también influida por las instituciones de una sociedad que los ha negado sistemáticamente. Sin embargo, reconoce sus referentes y orgullo de su pueblo, a través de su familia: *“de mi padre principalmente, de mis abuelos por parte paterna, mi padre fue dirigente Mapuche de una organización Mapuche a fines de los 80' principios de los 90', cuando se empezaron a generar los consejos Mapuche acá en Santiago, en la Región Metropolitana, de pequeño yo me crie en eso... con las organizaciones... y siempre he estado vinculado al trabajo en*

*principalmente... en los inicios en Pudahuel, de ahí mi tía Manuela... mi pawlū, ella desde que fue a estudiar a la UFRO en pedagogía en química, entonces en la universidad de la UFRO allá, llego con la idea de la organización Mapuche en la familia y bueno mi papá siguió con el tema, se empezaron a juntar acá con dirigentes antiguos”.*

Para Mauricio el retorno al Ser Mapuche en la ciudad, sin ser del wall mapu o waj mapu, pero tampoco de la ciudad, ha sido un proceso que se inicia en su infancia a través de la familia, las organizaciones de fines de los 80', década de los 90' y la posterior búsqueda en la historia y memoria del despojo de su pueblo, a través de organizaciones más juveniles y los referentes como el Consejo de Todas Las Tierras con Aucan Huilcaman, posterior el accionar de Meli Wixan Mapu, su denuncia y protesta colectiva en Santiago y apoyando las formas tradicionales de las comunidades del sur.

En su infancia logra hacer una distinción del contexto en el que creció: *“eso más o menos como el 80' 85' por ahí, yo tenía como 4 años y ahí me empecé a vincular, a como se diría aquí... como a un tema más social de Mapuche, más como yo lo veía desde mi visión más joven también, más niño también, como que estaba vinculado a demandas y reivindicaciones sociales y políticas”.*

En su proceso de crecimiento, reconoce que la influencia de los adultos fue y ha sido fundamental, la sabiduría transmitida por los futa keche (adultos, ancianos) pero también, los mismos discursos, una especie de agotamiento de las generaciones más adultas, que en la década de los 60' migraron forzosamente a la ciudad, *“a propósito del despojo y empobrecimiento de nuestro pueblo”*, que cuestionaban el surgimiento de organizaciones más jóvenes catalogándolas como radicales.

- **Fenómenos históricos de despojos y de migración:**

*“Me toco nacer acá en la ciudad producto de la migración de mis abuelos, de mis padres, acá en Santiago y específicamente acá en la comuna de Cerro Navia Y por siguiente yo nací acá, y he estado vinculado acá... bueno soy Mapuche de*

*apellido, de conciencia, de mi feyentun, de ideología también, es un poco complejo lo que estas tratando peñi... yo en lo personal he vivido mi ser Mapuche, a través de la familia.”*

Para Mauricio el “*Me toco nacer*”, apela a un proceso impuesto, independiente de su voluntad, responde a procesos históricos, de una migración forzada en la generación de sus abuelos que arrastro a sus padres, en tanto la consecuencia o síntesis que el identifica es haber nacido aquí en la ciudad, a propósito de la acción de un externo, de un ‘otro’ identificado como el Estado chileno, el accionar de privados en el territorio de su origen en el waj mapu, lo que da cuenta de su pérdida de origen territorial, producto de procesos de modernización impulsados por actores ajenos a su cultura y de su pueblo.

*“Claro mira, el tema de la migración campo ciudad... bueno toda nuestra gente llego por la migración a los sectores como Cerro Navia, La Pintana y nuestra gente se reencontró también, se reencontró como Mapuche, además vivía en proceso de dictadura militar en Chile, en donde todas las demandas de todos los pueblos... pueblo chileno, Mapuche, Aimara, estaban invisibilizadas y estaban, no se poh`... si reclamabai`... te desaparecían y así era poh`... entonces... hasta esta vuelta de democracia entrecomillas, los mismos parámetros legales, jurídicos, la misma constitución, la relación del modelo económico no ha cambiado, el mismo sistema social no ha cambiado, yo diría que eso más esto, se fueron uniendo y nuestra gente se fue organizando también, concientizando, creyendo que era necesario también luchar por nuestros derechos, por nuestra cultura, por nuestro kimvn Mapuche”.*

La fuerza, perseverancia, la autoformación, la investigación, para instalar temáticas indígenas en la agenda política, lleva relación con un movimiento, un conjunto de actores que se han reencontrado acá en la ciudad, con una identidad y cultura quebrada, fragmentada, invisibilizada por la cultura occidental, el Mapuche despojado, con desarraigo territorial, se reencuentra a través de formas colectivas, ya sea a través de organizaciones autónomas, como

asociaciones al alero de las políticas sociales del Estado, para reconstruir comunidad y comunidades, que en principio no cuestionan el orden social, pero adquieren gradualmente a través de las prácticas culturales un sentido crítico en el marco de la cosmovisión.

- **Discriminación y negación de su cultura, identidad y conocimiento por parte de la sociedad occidental:**

Mauricio recuerda episodios de su infancia, la discriminación, el no acceso a la información y el proceso histórico social del pueblo Mapuche: *“Bueno como niño uno vive en un sistema educativo súper violento, me agarraban pal’ webeo en el colegio (jajajajajaj), a mí me decían buena Llancapan, Huilcapan, Heunchumilla... pero bueno uno igual como ya tenía referentes al respecto, la familiaaa... en ese sentido igual orgulloso porque nuestra gente se estaba levantando y bien... a mí... bueno igual Aucan Huilcaman, pese bueno a todo lo que ahora se dice, va a ser un referente de nuestro pueblo, a pesar de todo lo que se dice, histórico actual y contemporáneo.”*

Este proceso de construcción, está significado en el discurso de Mauricio al punto de encuentro o en común, ese objetivo fundado en la cosmovisión, en el reconocimiento de la cultura, de aquellos elementos promovidos por el conjunto de prácticas culturales, bajo el enfoque de derechos, bajo el prisma de ambas posturas, como formas legítimas de lucha de un movimiento, que en su interior es complejo por lo diverso de sus actores.

*“Lo que pasa que ahí, hay que tener conocimiento de la historia, entonces pasa mucho que en las escuelas no se enseña la historia Mapuche, no se enseña que el territorio nuestro abarcaba el pwuel mapu y el gnwula mapu que es el territorio amplio, que en nuestra historia tiene una edad de 12 mil... 20 mil años de historia, eso no se enseña, no te lo dicen en ningún lado, por lo tanto hay un sesgo en eso en nuestra gente, hay sesgo en la cual tenemos que romper esa barrera, a través, yo creo que en nuestra gente joven, es importante que participe y que intrínsecamente está en la demanda territorial... el tema*

*espiritual, porque no es solo tierra, generalmente se tiende a mitificar al Mapuche ¡la tierra... la tierra!, pero la tierra para el Mapuche, son dimensiones, la mapu no solamente la tierra, el territorio histórico que parte en 1641 con el tratado de Quilín, sino que también las dimensiones de un ser que es parte de un todo y ese todo también es el universo, ya ahí está la espiritualidad del mundo de los pumas de los sueños, con la conexión de los fūta keche, es algo que un Mapuche siempre va estar relacionándose.”*

Esta Barrera es a la que se refiere Mauricio, el llamado a romper esta concepción y rescatar y recomponer, reconstruir, re significar el Ser Mapuche en la Ciudad, pero tampoco siendo de la ciudad occidental y sus tradiciones, como las versiones más instrumentales de la racionalidad. La respuesta, la historia de un pueblo, la espiritualidad de sus expresiones identitarias y del conjunto de elementos que se han incorporado a su cultura, incluyendo la influencia occidental.

Ese sesgo, algo incomodo, la negación de las raíces, del color de la piel, de los procesos de discriminación y raciales que existen al interior de la sociedad; han construido ese perjuicio racista de una sociedad mestiza e indígena, auto negada y disfrazada, que han permeado a un sector de la población Mapuche, a no creer en su cultura, a considerarla como del pasado, poco moderna y de brujería, e incluso algunos los ha impulsado a cambiarse de apellidos, para adoptar una imagen blanca y no indígena.

## 2. **Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

En este sentido Llancapan hace una distinción en su proceso de retorno al Ser Mapuche, en sus inicios lo movilizó lo social, aquellas condiciones de pobreza que enfrentaba su gente, vivienda, alimentación; sin embargo estas demandas sociales fueron adquiriendo un carácter político, lo que le permitió resituarse, ya que debió recurrir al repertorio de los saberes del pueblo, aquello aprendido en la organización de los adultos y en su familia, los principios de la cultura Mapuche, el az mapu, el

kvme mogen, los principios de reciprocidad, es decir el repertorio espiritual y cultural, resituaron su accionar.

Reconociendo que lo cultural es la esencia, adquirida a través de la familia y las organizaciones de adultos, también como jóvenes y niños, en algún momento surgió un nuevo newen, una nueva energía, la necesidad de descolgarse un poquito del discurso de los adultos, de buscar en otras fuentes, respuestas a las interrogantes que surgieron en su generación, canales de comunicación respecto a los padecimientos que enfrenta su pueblo, así logra vincularse a Weche Keche, (la reunión de los jóvenes) en torno a la música, el arte y la necesidad de expresar y canalizar la rabia y los acontecimientos que enfrenta su gente en el sur y en la ciudad, a propósito del accionar de los procesos de modernización y el modelo productivo en Chile.

Mauricio comprende que la familia y las organizaciones Mapuche de los adultos, la espiritualidad, los principios de la cultura y la cosmovisión, nunca dejaron de ser importantes, a su juicio son la esencia para él, así lo reconoce cuando plantea: *“Si mira a través de la familia, vinculándome a las organizaciones y también después... tiempo atrás yo participe de una organización de jóvenes Mapuche.”*

En este sentido el cambio de su ciclo vital desde la infancia a la juventud, esa búsqueda de identidad o reconstrucción de la identidad, Mauricio se vincula a una organización juvenil Mapuche: *“La reunión de los jóvenes y bueno era más adolescente y ahí con los chiquillos empezamos a practicar el tema más cultural, más lo que era la espiritualidad, hacíamos rogativas, empezamos a ver lo que era el mapudungun.”*

*“Si poh... entre nosotros hacíamos clases, habían chiquillos que ya eran profesores o que estaban estudiando pedagogía, entonces los peñi tenían más experiencia, nos juntábamos, nos reuníamos y también nos vinculábamos a la música, weche keche se caracteriza como un grupo vinculado a la música, a diferentes estilos incorporando el mapudüngum y la cosmovisión, entonces ahí también me fui reforzando la Identidad el ser Mapuche acá en la ciudad y bueno por un gusto*

*personal de la música, entonces a través de mi estilo musical, al que a mí me gustaba... el rock (je je eje je); también formamos un grupo de chiquillos, de peñi, con temáticas que tengan que ver con lo que pasa en el sur con nuestra gente, con las demandas más políticas que tiene que ver con las tierras y también con lo que pasa con nosotros como Mapuche acá en la ciudad, en esa pérdida de Identidad”.*

Su trabajo como asesor cultural en Cerro Navia del Programa Especial de Salud para Pueblos Indígenas (PESPI/MINSAL), donde se ha dedicado a disputar el modelo de salud Mapuche v/s modelo biomédico occidental, ante un ministerio del Estado chileno, que regula las prácticas de salud y sanación, que no considera la cosmovisión y el principio del kume mogen (buen vivir).

Este Programa y casa de salud Mapuche atiende a través de una lawentuchefe, tanto población Mapuche, como no Mapuche; donde se realiza el diagnóstico por orina y tratamientos como el truf truf, que son tratamientos en base a vapor, además de tratamientos en base a hiervas medicinales. De igual forma el programa realiza un trabajo comunitario y educativo, de promoción de los derechos indígenas, a través de establecimientos educacionales, a las nuevas generaciones de niños y niñas, madres, padres y docentes; en torno a la vivencia de la cosmovisión y el kume mogen (buen vivir).

Por otro lado, trabaja en la Red Warriache, junto al Consejo Mapuche de Pudahuel, Lo Prado, Renca, Quinta Normal, Cerro Navia, Peñalolén, La Pintana, El Bosque, La Florida; además de organizaciones Mapuche que provienen de Concepción, Temuco, Valparaíso, en la disputa por la definición de políticas sociales indígenas, que posean pertinencia cultural, tal como lo plantea en su relato, donde enfatiza que no es el Estado quien ha definido las estrategias, ha sido producto del trabajo colectivo de las organizaciones: *“En general todo lo que existe en relación a pueblos originarios y al pueblo Mapuche específicamente, han sido las organizaciones que han demandado todo, territorios, espacios, no se... viviendas con pertinencia, el tema de salud también, son las organizaciones que se han movilizado, han dialogado, se han capacitado y han instalado esta temática, en el caso de este parque, dice Parque*



*Ceremonial Mapuche, claro pero hay torres de alta tensión, lo rodea una carretera, pero son... pequeños espacios que se han logrado ganar como Mapuche, recuperar... recuperar porque nosotros fuimos despojados de nuestro territorio y bueno también aquí era territorio Mapuche, acá no se poh' hay un montón de espacios como Quilicura, Manquehue... un montón de espacios que tienen nombre Mapuche, ancestrales Mapuche, Vitacura."*

Lo subyacente en el accionar de estas formas colectivas Mapuche en la ciudad, en su búsqueda del Ser Mapuche en un contexto distinto a su identidad territorial, es decir, de su procedencia sea lafkenche, pikunche, tehuelche, etc., es uno de los móviles que fundan la demanda de recuperación de espacios y lugares, para las prácticas culturales, así también la investigación de generación en generación, adquiere sentido la recuperación de uno de los primeros territorios perdidos del tiempo de la conquista y la colonia, que además aún llevan nombres o denominaciones pertenecientes a la cultura, como Pudahuel, Manquehue, Vitacura, Huechuraba, Maipú, etc.

Lo anterior, lleva también a redescubrir la memoria política de la cultura, es decir, de las luchas de sus antepasados, de la historia política por la recuperación de la identidad, la cultura y el territorio, redescubriendo la historia de la relación de su pueblo con la nación, con la república de Chile, desde el tratado de Quilín con los españoles, posterior el tratado de Tapihue (Painemal, 2013), es decir, de la capacidad de diálogo y negociación de las organizaciones del pueblo y de sus distintos territorios y dirigencias ante la República de Chile.

El punto de inflexión para una búsqueda distinta, de la gente joven Mapuche en la ciudad, en la búsqueda del Ser Mapuche, se inicia en la familia, la experiencia organizacional con los mayores, pero en algún momento, en su búsqueda identitaria hay también la incorporación de elementos de un nuevo newen, basado en el kimvn de su pueblo, pero buscando una identidad generacional distinta, investigando en la historia del pueblo, en la memoria colectiva, en las prácticas tradicionales.

Para Mauricio el movimiento musical en torno a lo Mapuche en la ciudad, ha sido fundamental, su activa participación en estas acciones simbólicas y artísticas que mezcla el punk rock con el choike purun y el purun, efectivamente es una mezcla de estilos musicales anglosajones, europeos y de la tradición de su pueblo, los sonidos eléctricos mezclados con el sonido de la trutruca, las caskuawillas, el kultrum, son mezclas que varias bandas de punk rock (Fiskales Ad Hoc, Los Miserables, entre otros) han utilizado, en apoyo simbólico a la demanda territorial o de derechos humanos vulnerados del pueblo Mapuche, festivales y tocatas organizadas en diversas comunas y también en lugares iconográficos como el Teatro Caupolicán, para reunir fondos en ayuda a las comunidades, han sido efectivamente organizados por agrupaciones de jóvenes Mapuche de la ciudad.

La distinción *“de reunirse en torno lo Mapuche y todo lo que nos afectaba a los Mapuche, más allá de lo cultural propiamente tal”*, apela a cuestiones culturales respecto de las prácticas perdidas de la cosmovisión, como los trawun, los palines y palíferos, el nguillatun, rogativas, el mapudungun, el pentü küm (saludo profundo); todas prácticas de encuentro comunitario, pero también, aquellas cuestiones sociales que afectan a la gente Mapuche que vive en la ciudad, pobreza, exclusión, cesantía, abuso laboral, vivienda; es decir, determinantes sociales que afectan la calidad de vida, que en el marco de la cosmovisión Mapuche es el күме mögen o buen vivir.

*“Mira, tienen que ver con vivienda, con espacios, el tema de la pobreza, las inequidades, el tema de salud y se formaron organizaciones que empezaron a trabajar la reivindicación cultural y bueno mi padre fue uno de los dirigentes que fundó varias de las organizaciones en conjunto con los peñi de acá y claro a mí me llamó harto la atención después, bueno uno vive los procesos políticos que va viviendo y va observando y como vivimos en una sociedad tan individualizada, tan globalizada, nuestro pueblo vivió en una sociedad de post guerra, primero con los españoles, después con el Estado chileno y de inculturación también por parte de la iglesia, las instituciones del Estado, las escuelas, el ejército, entonces está*

*invisibilizado en una época; un poco, lo que es nuestra cultura había... una pérdida del Mapudungun, de nuestra cosmovisión y bueno eso a mí me fue llamando la atención, más lo cultural que lo social, que también es importante, pero la esencia, siempre traté de mirar más la esencia de ser Mapuche”.*

Para Mauricio la dimensión del territorio está relacionada con la conquista del espacio Identitario y el reconocimiento de su pueblo, así lo comprende al plantear que: *“generalmente se tiende a mitificar al Mapuche ¡la tierra, la tierra!, pero la tierra para el Mapuche... son dimensiones... la Mapu, no solamente la tierra”.* En estas afirmaciones evidentemente subyace la demanda territorial, sin embargo, en el marco de la cosmovisión las dimensiones del “che” de la persona que es parte de un todo, universo, cosmos; está asociado a un sesgo de la gente Mapuche que vive en la ciudad, producto de la socialización occidental del conjunto de instituciones que actúan en la vida y formación de las personas, los 12.000 mil años de historia de la gente de la tierra, queda absolutamente invisibilizada.

Esto apela a marcar presencia identitaria, a la conquista de un espacio no necesariamente material, el decir estamos aquí, la gente de la tierra no ha desaparecido, está viva y en pleno ejercicio y reconstrucción de su cultura fundado en el conjunto de prácticas y saberes de su cultura.

Estos saberes son el repertorio que Mauricio enfatiza: *“bueno soy Mapuche de apellido, de conciencia, de mi ‘feyentun’ y de ideología también”.* Lo anterior da cuenta de una construcción del ‘ser Mapuche’, un constructo fundado en al menos tres pilares:

Primero, por kvpan (origen, procedencia familiar, venir de) familiar, es decir, por linaje familiar que apela al reconocimiento de los ancestros, los fūta keche, sus antepasados, los abuelos de sus abuelos en este caso, paternos.

Segundo, por procesos de conciencia, de reconocimiento de las problemáticas de su pueblo, es decir, de la capacidad reflexiva de su rakizuam (pensamiento), que para la cultura occidental obedece a procesos de secularización, a propósito de las instituciones que colaboran en la sociedad moderna. Sin embargo, su formación la

reconoce en su historia familiar y la historia de su pueblo, lo que apela a prácticas comunitarias de la comunidad, a la luz de la cultura occidental un proceso premoderno.

También lo asocia a un proceso de sincretismo cultural, a lo que él denomina Ideología que vendría a ser un tercer pilar fundante, de haber convivido con una sociedad fuera de su grupo familiar, a la socialización occidental y de sus instituciones (escuela, iglesia, medios de comunicación, consumo cultural, etc.) que en su relato reconoce esta influencia también, el de ser niño y joven en el contexto de una existencia en la ciudad.

*“Yo en lo personal he vivido mi ser Mapuche, a través de la familia”*, la experiencia comunitaria que recrea su familia en la ciudad, al reconocer que siempre se ha vinculado a su ser Mapuche, en primera instancia en la vida familiar del tronco paterno, producto del ejercicio de dirigencia social de su padre a mediados de los 80’ en la conformación de los consejos Mapuche en Santiago, pero fundamentalmente por la influencia de su tía (paterna) Manuela *“mi palu”*, quien a propósito de volver al waj mapu para formarse en una disciplina científica, ajena a su tradición del Ser Mapuche, se reencuentra con el territorio en la Universidad de la Frontera.

Así su tía paterna en este espacio territorial, se ve influenciada con la formación de los consejos Mapuche y trae esta experiencia a la ciudad para fundar junto a sus hermanos en la comuna de Pudahuel, los consejos Mapuche junto a dirigentes antiguos de la ciudad. Este hito familiar, representa el retorno al origen, posterior trasladado desde la experiencia familiar hacia la proyección comunitaria, una especie de vuelta al waj mapu, sin ser de él, pero para recrearlo fuera de él, sólo para *“vivir el Ser Mapuche”*, ahora a través de la experiencia grupal, organizacional, que trascendía el espacio solamente familiar e iniciaba el reconocimiento y el encuentro con ‘otros’ que enfrentaban la misma suerte de migración forzada de su familia, el reencuentro con parte de su pueblo.

Mauricio recuerda que en la década de los 90', en Santiago surgen las demandas por el reconocimiento de la identidad y la cultura, a propósito del V Centenario de la llegada de Colón a América, al igual que en varios países de América Latina acontecía el mismo fenómeno.

Es bajo este contexto que Mauricio identifica un hito en su experiencia de 'mi ser Mapuche', donde identifica que la esencia cultural, la recuperación del mapudungun, de las prácticas de salud, todo esto en el marco de la cosmovisión de su pueblo; era fundamental para el desarrollo del Ser Mapuche en la ciudad, así lo social era importante, pero lo cultural era fundante para el rescate de la esencia de una identidad quebrada, desdibujada, negada, excluida e invisibilizada en la sociedad occidental.

La familia, la organización de los consejos Mapuche y la constitución del colectivo Weche Keche Ngtrwün son los hitos de sociabilidad, socialización y de autoformación en torno a la reconstrucción del Ser Mapuche en la ciudad, sin embargo, hay un giro importante en la postura política de este último grupo de jóvenes.

Weche Keche se tradujo en una plataforma de autoformación y un canal de expresión, además de ser una organización autónoma de la CONADI, emergen otros elementos como los gustos musicales, que los congrega en torno a la recuperación de la Identidad perdida y como un medio de comunicación de la rabia, la frustración, frente a los acontecimientos en el sur del país con las comunidades, así también de la denuncia de aquello invisibilizado, que enfrentaban los Mapuche de la ciudad.

Lo simbólico de la música, se transforma en un canal de comunicación y denuncia, la mezcla de estilos externos a la identidad como el rock, se transforman en la vía para la denuncia y la reconstrucción identitaria en la ciudad, como lo han hecho otras corrientes musicales como el Hip Hop de (weche keche), la poesía maldita del 'Mapurbe' de David Aníñir Guilitraro, que mezclan los repertorios de la reconstrucción de los saberes del pueblo, así como los estilos musicales del choike

purun, que se utilizan en ceremonias espirituales a la usanza tradicional de los adultos Mapuche de la ciudad.

### 3. **Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

La relación con el entorno natural, social y comunitario, fundado en el *kvme mogen*, el buen vivir, el *az mapu*, que es uno de los repertorios más utilizados para comprender su retorno al Ser Mapuche, el vivir su ser Mapuche en la ciudad, le ha permitido comprender el carácter extractivista mono productivo de la industria forestal, la búsqueda de la energía hidroeléctrica para satisfacer las necesidades de la industria minera, que ha traído consecuencias de desabastecimiento de agua a un conjunto de comunidades y que la población chilena no escapa a estas desastrosas consecuencias, ya que el agua es vital para la vida.

*“Yo creo que es menos y bueno todo lo que está pasando con el tema de las transnacionales, de las forestales, es una cuestión que nos está afectando a todos, no solamente a los Mapuche, sino también al chileno, va a llegar el tiempo donde no vamos a tener agua; ya no hay agua en comunidades que es un elemento vital de nuestra vida, entonces eso ha permitido que los hermanos chilenos también se concienticen. Bueno ahora tenemos a Machis que están siendo encarceladas, autoridades espirituales, entonces es un hecho súper grave porque nos están matando nuestra esencia espiritual, son las agentes que están a cargo de mantener al pueblo en la espiritualidad y el equilibrio con la vida.”*

Lo anterior, no es casual para Mauricio, tanto la población Mapuche de la ciudad, como la chilena, han constatado este hecho de reconocimiento público, entonces se genera la duda de ¿quién es más violento?, serán los Mapuche que defienden los entornos naturales y sus recursos, o serán los proyectos de modernización impulsados por el Estado en alianza con actores privados. La tierra es el hogar de todos, no de unos pocos; así los principios de la cosmovisión Mapuche, el *ad mapu* y el *kvme mogen* se hacen presente y se desdibuja el Mapuche violento, terrorista, no moderno y rupturista de la unidad nacional.

La estrategia de la cultura política dominante ha sobrepasado los límites, ha vulnerado sistemáticamente los derechos humanos y culturales de los pueblos indígenas, en lo particular con los agentes ancestrales Mapuche, encarcelando a Machis, Lawentüchefe, Longko, de distintas comunidades del sur y de la ciudad, ya que se ha comprendido que son cruciales para la unión comunitaria, son los que mantienen el equilibrio a través de la espiritualidad a las diversas comunidades, en tanto, también son la fuente del conocimiento y la sabiduría de las practicas que han puesto en marcha la política cultural, son los nexos entre los Mapuche de la ciudad y el sur y la comunidad chilena.

En relación a su visión de una política cultural en base a los saberes y repertorio de su pueblo, Mauricio señala: *“Si por supuesto hay un trasfondo, están operando poderes económicos, poderes políticos y poderes de millones y millones de dólares que no se transan aquí, sino que se tranzan en wall street y generando pobreza en nuestra gente, matando la tierra los gñieng, entonces claro que hay un trasfondo ahí de poder”*.

El trasfondo que refiere Mauricio, da cuenta de una configuración distinta de la movilización de capitales financieros a nivel global, ese capitalismo financiero de pura especulación, que sólo visualiza ganancias y transacciones, ya no está en su comprensión la producción, el daño del medio ambiente, la responsabilidad, ya no es un capitalismo industrial, en tanto las consecuencias negativas de este modelo, los deberá asumir ese Estado reducido a su mínima expresión.

Un Estado que aboga por economías nacionales, sino por economías globales sin proteccionismo, que trabajan al borde de los límites jurídicos, en tanto el riesgo y la crisis la debe manejar el Estado, sino lo hace, sucumbe con la retirada de todos los capitales en inversiones extranjeras.

Ese poder inconmensurable, el discurso de la cultura política dominante, advierte los riesgos, si no te arriesgas a nivel individual, principio que niega epistemológicamente las comunidades, los pueblos, las identidades, las culturas, ya que hoy en este mundo globalizado, somos todos iguales, no hay distinciones, en

tanto es justamente la puesta en marcha del movimiento Mapuche en la ciudad, que disputa esa diferencia sustancial, la re construcción de las identidades, de las culturas, en torno al conjunto de prácticas organizacionales, que apuntan hacia la vida comunitaria, a la memoria de un pueblo fragmentado, despojado históricamente y en la actualidad invisibilizado .

*“Un movimiento sí, tiene una característica de instalar temas, demandar cosas, instalar los temas más profundos en los medios de comunicación ahí no sale, pero hay medios alternativos donde sí, uno se puede informar mapu express, hay colectivos Mapuche que están preocupados de eso, están los ñiu nain, el programa radial, la meli tra niai también, son hermanos que están informando.”*

Para Mauricio el movimiento Mapuche de la ciudad, ha sido capaz de poner en el tapete, en la mesa un conjunto de temáticas y demandas, además de la capacidad de implementar sus propios medios de difusión y comunicación, ya que los medios oficiales no informan de la contingencia, pero gracias a estos medios y las redes sociales, el conjunto de voces del pueblo Mapuche está informado, lo que ha permitido resituarse como un cuerpo, como un sujeto, aun cuando se ha estigmatizado como un actor cooptado por la cultura políticamente dominante.

Los diferentes medios existentes en el movimiento, dan cuenta de esta polifonía de voces del pueblo Mapuche y que permiten comprender también la reconstrucción de los saberes colectivos, esa invitación al retorno del Ser Mapuche y a marcar el espacio identitario en la ciudad.

4. **Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

*“Putá como 12 años, entre nueve o 12 años... entonces uno es niño y también vive su mundo de niño en una sociedad que no está con sus parámetros Mapuche poh’, que veis’ tele, veis’ lo mismo que ve toda la gente, consumes lo mismo, entonces de repente te cuestionai’ y dices... puta a lo mejor los Peñis son muy rupturistas”.*



Lo anterior está referido a aquellas organizaciones autónomas que surgieron, como el Consejo de Todas las Tierras, que cuestionaban un agotamiento de las organizaciones más tradicionales, donde estaban los adultos, en tanto estos últimos decían *“son rupturistas, muy radicales, decía mi familia”*.

A juicio de Mauricio, esa tensión y división que se fue generando entre las organizaciones más autónomas y las asistidas por el Estado, fue cambiando, en el caso de su familia que había estado vinculada a la gestión de la ley indígena, había iniciado una forma de lucha distinta, que tiende a ser encapsulada como una relación clientelar, reconociendo que muchas de las organizaciones aún las mueve sólo las demandas materiales, lo que hace una relación más funcional, asistencial y paternalista, pero que en la actualidad se ha comprendido como formas de lucha distinta, el lugar y contexto que rodea el surgimiento de las organizaciones, pero que apuntan a un objetivo en común.

En tanto esa relación en su proceso desde la niñez a la juventud, fue cambiando gradualmente: *“¡Noooo! Fue cambiando, cuando empecé a juntarme con los chiquillos de weche keche, ahí como que éramos cabros de distintas organizaciones Mapuche y de ancianos, todos abuelitos, igual estábamos como un poco no choreados... como de los mismos discursos... de las mismas... cosas y sentíamos que nosotros no avanzábamos, esa pelea chica que existe entre organizaciones, que es real y tenemos que hacernos cargo, nosotros nos descolgamos un poquito sin desmerecer lo que hemos aprendido de nuestros mayores, porque para nosotros es la fuente de nuestro conocimiento, de la lucha, nuestros referentes más cercanos, pero así también tal vez con un nuevo newen, con una nueva fuerza, tratando mucho de rescatar”*.

Pero a la vez comprendiendo que no existen canales de comunicación de difusión y socialización de las problemáticas que afectan a la población Mapuche de la ciudad, así como de las graves dificultades que enfrentan las comunidades en el sur de Chile, es aquí donde las organizaciones autónomas han logrado generar una reflexión distinta, más ‘radical’ para el mundo adulto Mapuche de la ciudad, sin embargo, han

logrado crear medios de comunicación digitales, escritos, radiales y la convocatoria a la juventud Mapuche de la ciudad, así como también de la no Mapuche, a solidarizar con las dificultades que enfrenta su pueblo, tanto en el wall mapu, como en la ciudad.

Además, de los medios digitales de difusión creados para difundir y concientizar a la población del conflicto y el trasfondo de los intereses económicos de los proyectos de modernización impulsados por el estado, que vulneran el principio de reciprocidad az mapu con la madre tierra o ñuke mapu y el buen vivir 'kvme mogen', tanto de su pueblo como el chileno.

Respecto de su búsqueda y comprensión del agotamiento de las formas organizacionales, o estrategias de las organizaciones adultas, esgrime y comprende el cambio de paradigma, desde la demanda asistencial, hacia el enfoque de derechos culturales

*“Claro, mira lo que paso un tiempo cuando salieron las organizaciones de la CONADI, había como una división, como una especie de cómo los Mapuche institucionalizados y los autónomos, entonces por mi parte familiar estaban como la gente que está organizada por... no sé, por la gente que trabajó por la ley indígena, entonces había como una especie de ... yo me acuerdo de lo que hablaban mis tías y decían que eran radicales y toda la cuestión y yo lo escuchaba no más, pero yo creo que esa radicalidad también es necesaria y bueno con el tiempo después yo conocí los peñi y organizaban las marchas pal 12 de octubre... y los peñi tenían otros fundamentos, de partida eran cabros más jóvenes y había más conocimiento de la historia y se abordaban las cosas que se hacían desde esa perspectiva.”*

La denominada división se hace patente entre las corrientes del movimiento Mapuche, por un lado, los que dialogan en el marco de una estructura de oportunidades políticas, derivadas de la cultura política dominante, otras fuera de estos espacios de participación cooptada, intentando crear o poner en marcha una política cultural distinta entonces surgen las preguntas ¿coexisten e interactúan en

la actualidad?, ¿son frentes legítimos distintos de lucha? o ¿definitivamente irreconciliables?

Los Mapuche que están en el marco de la cultura política, serán considerados como sujetos constituidos precariamente en el marco de los procesos de modernización, impulsados por el Estado en alianza con privados y los que intentan poner en marcha una política cultural, serán criminalizados en cada una de sus acciones, siendo catalogados como actos terroristas y que no aportan a la construcción de una sociedad intercultural o multicultural, ya que ponen en riesgo la unidad nacional.

Para Mauricio esto ha cambiado, al plantear que su círculo familiar ha comprendido el accionar de las organizaciones como la Meli Wixan Mapu, una especie de reconocimiento... *"no el caso de gente más cercana a mí, se fue reconociendo, se fueron reconociendo mutuamente yo creo en la... en ambas formas de relacionarse" (...)* *"si pero en menor medida, hay una mayor comprensión desde las posturas, de que es necesario esto o esto otro, pero también hay que situarlo en el contexto dentro del cual cada organización está... entonces no todas las organizaciones pueden apuntar a lo mismo, pero si pueden apuntar a un fin en común y también está el tema del reconocimiento de nuestra cultura de la diversidad, del respeto al otro... y eso también se ha ido reconociendo, de que no podemos ser todos iguales".*

Surge aquí en la comprensión de Mauricio, respecto del movimiento Mapuche en la ciudad y del sur, la polifonía de voces existentes al interior del movimiento y de su pueblo, ya que *"también se ha ido reconociendo, de que no podemos ser todos iguales"*, para él la convergencia, el objetivo en común, es el reconocimiento constitucional como pueblo y sus derechos culturales, para el retorno del ser Mapuche y su constitución como sujeto.

En relación a lo anterior, *"claro y se entiende también como un proceso histórico que nosotros tuvimos que vivir como Pueblo, todo ese tema de pobreza que existe... inventada ...o que fuimos empobrecidos y no se trata sólo empobrecimiento material, sino que también el empobrecimiento como persona, como del*

*conocimiento, de la sabiduría, pero no la sabiduría solamente de conocer algo, sino que de la sabiduría de establecer relaciones con un entorno, un entorno natural, un entorno social que tiene que recuperarse.”*

Respecto de la comprensión desde ambas posturas al interior del movimiento Mapuche tanto del sur como en la ciudad, simbólicamente representan las diferencias y la diversidad al interior del pueblo, ya que cada contexto histórico como geográfico, condicionan el surgimiento y las motivaciones de las organizaciones, tanto las funcionales, como las Autónomas; lo que da cuenta del carácter procesual del accionar colectivo aun en proceso de construcción.

Por otro lado muchas personas Mapuche de la ciudad, a la hora que la CONADI, el Estado y sus políticas públicas, llaman al acceso de tierras, muchas personas que han mantenido su apellido, movidos por la materialidad de la tierra, quieren acceder al beneficio, no por considerar que la tierra posee dimensiones espirituales fundados en la cosmovisión y el *kvme mogen*, el buen vivir, sino por la movilidad material de especulación y ganancia de una racionalidad instrumental de la cultura occidental, en la cual han sido socializados.

Por último, está vinculado al reconocimiento de la existencia de un pueblo, de una cultura, de las formas de vincularse con el entorno y el medio ambiente, de habitar los territorios, de socialización y vida comunitaria, de su espiritualidad y creencias y del derecho a organizarse como pueblo, a través del conjunto de acciones desplegadas por las organizaciones Mapuche.

**Caso: Paula Cona Huichalao.** 44 años de edad. Madre de dos hijos. Casada, divorciada de su primera pareja que no era Mapuche, por tanto, no compartía las prácticas de la cultura. Actualmente lleva adelante una relación con una nueva pareja, quien, si es Mapuche, al que conoció en actividades del movimiento en la ciudad, con quien ha compartido su vida social, afectiva sociopolítica en el Movimiento Mapuche de la ciudad.

Si bien se tituló como Técnico Paramédico, nunca lo ha ejercido en el modelo de salud occidental. Actualmente, es comerciante de feria libre, al igual que su madre y participante activa de la Red Warriache de la Región Metropolitana, donde trabaja junto a organizaciones de Lo Prado, Pudahuel, Peñaflores, Quinta Normal, Melipilla, Peñalolén, La Granja, El Bosque, Valparaíso y otras, en la constitución de mesas de trabajo, para intentar incidir en el diseño de políticas sociales indígenas.

Desde su nacimiento y hasta la fecha Paula vive en Cerro Navia, se crio junto a su padre y madre Francisco Cona y María Huichalao. Actualmente es coordinadora de la casa de salud Intercultural 'Mapu Lawen' del Programa PESPI, en la misma comuna y presidenta del Consejo Mapuche de Cerro Navia "kiñewküleaiñ taiñ rakiduum" (nuestro es, un solo pensamiento).

#### 1. **El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

- **Origen territorial:**

Paula refiere que desde temprana edad en su familia, su madre la Sra. María Huichalao Colipi, involucró a ella y a sus cinco hermanas(os); Rita, Pamela, Cecilia, Nadia y Pancho; en actividades en primera instancia de carácter familiar, donde ella se reunía junto a vecinos y vecinas Mapuche de la comuna, aprovechando que trabajaba en la feria libre, invitaba a caseras que compraban sus productos Mapuche, a compartir el lenguaje, historias, tocar el kultrun y cantar, bailar choike, etc.

Sus padres hablantes de mapudungun luego de emigrar a Santiago, en la década de los 80' deciden hacer su casa como una especie de punto de encuentro, donde se tostaba el trigo para hacer café, harina tostada, catutos, milloquin y

otros comestibles de la cultura culinaria Mapuche, para agasajar a sus invitados y compartir historias epew (cuentos con enseñanzas de la espiritualidad, cuidado del territorio, significado de los ciclos de la luna, el sol, las estrellas, etc.) que permiten transmitir la cosmovisión y los saberes del pueblo.

En su infancia recuerda que su familia fue fundamental en su reconocimiento de su Ser Mapuche, sin embargo, debieron pasar varios años para implicarse en la vida organizacional y comunitaria del mundo Mapuche de la ciudad, en relación a la época de ser niña refiere lo siguiente: *“si poh’... si nosotros finalmente... fui nacida y criada acá poh’... que así independientemente de que mi mamá reunía gente y todo sabiendo que era mapuche, yo vine a saber más o menos cuando, que era mapuche, que tenía otra cultura yo creo que tenía sus 12-13 años y eso que mi mamá siempre nos llevó al sur, siempre vi a mi abuelita con su vestimenta que hablaba mapudungun y todo, pero yo la encontraba igual que cualquier otra persona.”*

En su relato se remonta a los inicios previos de la organización, la preexistencia jurídica de esta, la legitimidad de re construcción que hizo su madre para vivir su ser Mapuche en la ciudad.

*“Así partió, con mucho esfuerzo poh’... y yo me acuerdo que mi mamá tenía un lugar, un espacio techado y donde colocaron bancas y se reunían a conversar, a tocar kultrun, a tocar trutruca, a bailar, a tomar mate, los niños mientras... jugaban así comenzaban a reunirse”.*

Posterior hace un alcance, respecto a la estrategia que utilizaron sus padres y los distintos clanes familiares Mapuche de la ciudad para aglutinarse, reunirse, en un contexto peligroso: *“no sé cómo, pero fue en el tiempo de la dictadura, pero por la radio Colo Colo fue que todos los Mapuche se lograron reunir en ese entonces, eso fue el medio de difusión y fue el primer nguillatun que se sacó ahí en, en este caso... en el estadio nacional.”*

Y el segundo contexto, está relacionado con la necesidad de organizarse para incidir en la agenda política, sin embargo, en un contexto donde el proceso de transición era de una democracia limitada, junto a un Estado reducido y subsidiario, que deja de producir bienes públicos e implementa la externalización de políticas públicas y sociales, con el derecho de participación de privados, lo que se traduce en una fuerte consolidación del modelo neoliberal, no solo en lo económico, sino también del marco jurídico heredado de la dictadura, a propósito de la reforma constitucional del 80'.

- **Fenómenos históricos de despojos y de migración:**

Tanto su padre como madre manejaban el idioma (mapudungun), hablantes y conocedores del proceso del despojo, obligados a migrar en la década del 60' a Santiago, a trabajar como empleados de casas particulares.

- **Discriminación y negación de su cultura, identidad y conocimiento por parte de la sociedad occidental:**

Respecto de sus experiencias de discriminación, estas se hacen presentes en su pre adolescencia y es entonces cuando comprende que existen culturas diferentes en un mismo contexto como es la enseñanza básica donde expone situaciones reiteradas de exclusión, discriminación y maltrato verbal, por su origen racial: *"Incluso a mí me molestaban, me decían india y todos en el colegio... y yo me enojaba por eso y bueno, yo creo que cualquiera se enoja y finalmente después entendí porque me decían india"*

Bajo el contexto histórico de dictadura, de la doctrina de la seguridad nacional, donde se concebía a la sociedad como una célula susceptible de infecciones, que refiere Paula en el proceso de su educación básica, la televisión emitía un conjunto de programas del oeste norteamericano, los vaqueros, que justamente debían lidiar constantemente con sus archí enemigos, *los Indios*, que eran los malos de las series y películas de vaqueros, los que incendiaban los pueblos,

robaban, saqueaban, raptaban y mataban a personas, etc. en fin los y las Indias eran personajes peligrosos para la sociedad moderna, donde no era de extrañar que los y las niñas, reprodujeran ese discurso inconscientemente, racista, colonialista y por sobre todo, que generaba figuras de discriminación, donde las escuelas como institución, no intervenían mayormente.

Bajo este tiempo histórico de su infancia Paula recalca: *“Después lo entendí, lo comprendí, porque en este caso me discriminaban porque... sí que fui discriminada, fui discriminada (...) En mi infancia, en mi infancia yo creo que, yo creo que hasta en la enseñanza básica, en la enseñanza media no.”*

Sus recuerdos en torno a su juventud, declara que sus hermanas y enseñanzas familiares, le permitieron forjar un carácter más fuerte y esgrimir argumentos frente a situaciones de discriminación, para defenderse ante las agresiones o exclusiones de sus pares en la educación media.

## **2. Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

A sus 44 años, hace la reflexión del camino organizacional que ha realizado, reconociendo que en sus inicios fue reacia. Paula señala que ahora logra comprender que su alejamiento, o el ser reacia en asumir que ella era Mapuche, fue incidencia de varios factores, entre ellos que fue madre muy joven, salió a temprana edad de su casa, lo que la alejó de la vivencia cultural, además de reconocer que en ese tiempo histórico vital de su vida *“tenía otros intereses”*.

Trabajaba apatronada de lunes a sábado en forma dependiente, se casó con una persona no Mapuche, quien no comprendía las dimensiones del mundo cultural que vivía su grupo familiar, tanto en su círculo más íntimo como el comunitario. Lo en su conjunto de vivencias generó una vinculación no comprometida, *“desde fuera”*, observante a distancia, sin ningún compromiso con su Ser Mapuche.



De igual forma es capaz de identificar un hito importante, que la hizo cambiar gradualmente su reconocimiento cultural y su ser mapuche, específicamente fue su hijo mayor René Andrés, quien desde pequeño estuvo bajo los cuidados de su abuela materna, quien transmitió la cultura, la danza y los epew (cuentos con enseñanzas del buen vivir y el az mapu), frente a lo cual se empezó a involucrar más y más.

*“Fue un proceso yo recién vine aquí... que siempre participe, pero estaba desde afuerita no más y empecé a... así ya me metí me metí... fue cuando deje de trabajar apatronada.” (...)* *“y yo creo que fue en el año noventa y... en el noventa y cinco, porque incluso nosotros aquí en este espacio lo gestionamos en comodato como en el noventa y seis parece... y fui... hubimos dos cuidadoras, dos socias nos vinimos a cuidar.”*

Este otro hito que identifica en su relato, es cuando decidió en búsqueda de poder adquirir una vivienda propia y poder ahorrar para ello, decidió venir a vivir al terreno que había gestionado la organización de su madre en comodato, requería de cuidadores o cuidadoras, así ella y otra socia, decidieron venir a habitar el terreno.

*“eeh mira, si crecí en eso, pero yo siempre bien alejada, yo al principio fui bien alejada.”*

Sin embargo, a partir del año 96' en adelante, se implicó en la organización, en la habilitación de la sede comunitaria, su urbanización y más tarde ver el resultado de años de lucha, que su madre junto a otras organizaciones de la ciudad, habían estado emplazando al Ministerio de Salud, de la creación de un programa y una política de salud indígena, es así que en el año 2.000, se da inicio al PESPI y en Cerro Navia al *“Epu Mapu Lawen”* (dos medicinas de la misma tierra).

Es bajo este proceso que su organización, al igual que en Pudahuel, Lo Prado, Peñalolén, La Pintana, La Granja, El Bosque y la Florida, son las primeras comunas pilotos de este programa. Su participación gradualmente se incrementa, adquiere mayores responsabilidades, en acciones educativas y comunitarias, hasta otro hito

que ella identifica, en sus propias palabras, asociado a una dimensión espiritual en la que participo: *“De aprendizaje porque yo recuerdo que el primer datüm que fui, fui apoyando a un socio de aquí... a una socia... que fue la señora de Don Ruperto, la señora Silvia Millapan, la fuimos a apoyar y para mí fue como entrar en otra dimensión poh’... si poh... si nosotros finalmente... fui nacida y criada acá poh’... que así independientemente de que mi mama reunía gente y todo sabiendo que era mapuche, yo vine a saber más o menos cuando, que era mapuche, que tenía otra cultura yo creo que tenía sus 12-13 años.”*

Reconoce que su vinculación al mundo organizacional, fue distante y progresivo, a diferencia de la experiencia de vinculación de sus hermanas y hermano, quienes poseen mayor densidad cultural que ella, actualmente al menos tres de ellos manejan el idioma y un mayor repertorio de los saberes Mapuche, ya que nunca han dejado de estar vinculados al mundo organizacional, en otras palabras vivieron su ser Mapuche desde niños, no así en el caso de Paula.

En la actualidad comprende que este conjunto de hechos de su vida, decisiones que ella tomo, fueron porque aún no se reconocía bien como Mapuche: *“y los sábados trabajaba parece que media jornada y de repente yo me encontraba con estas actividades, porque dejaba al niño en la casa de mi mamá... ellos siempre me ayudaron a cuidar al René Andrés... entonces mientras la ñuke me cuidaba al niño, yo lo iba a buscar, a veces lo iba a dejar y ahí me encontraba con que habían reuniones.”*

*“Entonces fueron otros mis intereses y nunca estuve por ejemplo como te digo... yo al nguillatun fui... pero yo creo que fui un rato; iba a las reuniones, me quedaba un rato, escuchaba, igual a veces colaboraba, pero de fuera. A los Palín que hacían... el primer Palín que se hizo acá en el parque ceremonial igual poh’... pero no nunca dejé de participar, no... además tenía que ver que mi trabajo, que eran otros mis intereses, a lo mejor no me identificaba, sabiendo que mi mamá y mi papá es mapuche, a lo mejor tampoco lo quería asumir.”*

Su primera relación de pareja, a su juicio, no colaboro en su retorno para vivenciar su Ser Mapuche, a pesar que su familia y la organización que ellos levantaron, le ofrecía todas las posibilidades de implicarse, de experimentar, de reconocerse y reconstruirse junto a su grupo familiar de origen y de otras personas Mapuche que ella había conocido en su procesos de crecimiento, pero priorizó por la conformación de su grupo familiar: *“mi pareja tampoco era mapuche, entonces tampoco me apoyaba mucho en las actividades, también tiene que ver mucho la educación porque un poblador cualquiera nunca... en este caso... no es que esté mirando en menos a un poblador cualquiera... sino que una persona sin estudios nunca va a entender en este caso que hay otras culturas, que la mía era distinta, entonces él... habían varias cosas que no se explicaba y todo, bueno como a mí también.”*

Ahora comprende que la ignorancia, tanto de personas Mapuche como no mapuche, incluyéndose ella, así también como el caso de un poblador de la ciudad, como su ex pareja y padre de sus dos hijos, nunca comprendieron los esfuerzos de su familia, ese conjunto de prácticas, creencias y saberes, que en la sociedad chilena han sido negadas en toda su historia, el no reconocimiento de la existencia de ‘otros’ saberes, otras formas de ver el mundo, que en su conjunto constituían una cultura, una identidad distinta, de un pueblo pre existente a la nación chilena, que además era catalogado como del pasado, primitivo, de indios e indias, que nuevamente la conectaban con los procesos de discriminación de su infancia y juventud.

*“Al comienzo no era socia, sino que iba y observaba no más... apoyaba... igual dentro de lo que podía ayudaba, pero nunca así ajena total, no...”*

Lo anterior generaba fuertes quiebres en su relación de pareja, que representaba un doble desafío a su retorno de vivenciar y asumir su Ser Mapuche, ya que: *“no, porque toda mi familia participaba, entonces era difícil estar tan ajena y mi hijo de pequeño empezó a bailar choike y como... igual en el comienzo se crio con mi familia,*

*él siempre vivió la cultura de pequeñito entonces... y hubo un tiempo también que me fui de la comuna, estuve viviendo en la comuna del Bosque."*

Su dimensionar el significado del reconocimiento indígena, fue muy lento, particularmente a su juicio porque: *"es que uno primero, hay que reconocerse como mapuche y uno va a ser mapuche en el sur y donde este va a ser mapuche."*

Una vez que asumió su Ser Mapuche, siendo de la ciudad comprende las necesidades de desarrollo y expansión desde su che individual, al Ser Mapuche colectivo, esa necesidad de aglutinarse en un espacio propio, de iniciar la lucha por la reconstrucción del waj mapu en la ciudad, tanto del territorio material como inmaterial (espiritual) para reunirse, para compartir los saberes, para implementar la trasmisión de lo aprendido a otras personas Mapuche de la ciudad, que estaban en la búsqueda de su ser Mapuche, al igual que ella lo hizo, comprendió que había llegado el momento de luchar desde una perspectiva del derecho: *"y lo único que siempre, en este caso, nos va a faltar son los espacios para nuestras ceremonias y todo... porque de eso... eso es lo que el mapuche... es mucho de ceremonias y necesita de sus espacios."*

Este espacio de reunión, también se puede interpretar como esa caja de resonancia del 'che', la necesidad de recuperar, re reconstruir, re significar la vivencia como Mapuche en la ciudad, esa necesidad que aún no es consciente de la búsqueda del espacio identitario. En relación a lo anterior refiere: *"yo creo que como cualquier ciudadano con la diferencia de que somos de otra cultura, así como la necesitan los evangélicos, los católicos, nosotros como mapuches necesitamos nuestros espacios para nuestras ceremonias y que sean respetados esos espacios."*

Sin embargo hace la distinción en la construcción y habilitación de su espacio: *"no fueron en... no... fuimos... no, no fue proyecto, fueron todos recursos nuestros (...) Fuimos a ahumada a hacer presentaciones, ehh... y así se reunieron poh'... se*

*reunieron recursos para poder urbanizar este espacio, lo más caro fue el alcantarillado.”*

Volviendo a las luchas de la ciudad, considera que es una forma de luchar distinta, que poseen una significación para las comunidades que se han ido generando en torno a estos espacios, un territorio reconstruido y que han sido ganados por la reivindicación de las organizaciones Mapuche de acá, que requieren espacios abiertos y libres para el desarrollo de la vida en comunidad: *“si poh’, son espacios ganados también, son espacios ganados y no porque también le vuelvo a reiterar... no son porque el gobierno de turno se le antoje que no se poh’, los mapuche necesitan un espacio, son demandas nuestras, donde las organizaciones han luchado para mantener esos espacios y son pocos los espacios... son pocos”* y son utilizados *“para nguillatun... para cualquier ceremonia, se puede hacer un datüm, un nguillatun, palin, wiñol tripantü, se pueden hacer talleres de telar, lo que hacemos aquí también... talleres de telar en este espacio, aquí también se han hecho datüm en este espacio, celebramos el año nuevo mapuche...”*

### **3. Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

Otra dimensión importante para Paula en su proceso, fue particularmente cuando logra vivenciar un machitún o datüm (ceremonia de sanación oficiada por un o una Machi), en el sur, donde trasladaron a la señora de un socio, empieza a creer con más convicción en la energía de la espiritualidad de su ser Mapuche.

Lo anterior, también está referido al acceso del conocimiento, del kvmun del origen, de los procesos por cuales ha vivido su pueblo, un despertar también a una forma espiritual de significar la vida, el ciclo vital, una llave que trae consigo el asumir esta re construcción, como una responsabilidad también asociada al kvpan familiar y de origen territorial, algo que se instala y no hay vuelta atrás, que puede madurar y dar salto cualitativamente distintivo por la lucha del reconocimiento, de la conquista del espacio identitario o desdibujarse y fragmentarse.

Respecto de su pensamiento político, está fundado en una incipiente política cultural, donde advierte dificultades, por un lado reconoce que es la espiritualidad que proviene de los saberes de la cultura, lo que los une en su lucha: *“porque el mapuche siempre ha... históricamente ha tenido terrenos, espacios libre”*, así refiere que *“La cultura, sobre todo las ceremonias... la ceremonia ahí reúne a mapuches, un nguillatun, wiñol tripantü, es igual que todos... igual que las huincas, igual siempre van haber diferencias, pero en las ceremonias ahí vamos a estar unidos, en lo espiritual... ahí siempre vamos a estar unidos”*.

4. **Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

Su familia en particular su madre o ñuke, al igual que la de muchos niños y jóvenes Mapuche nacidos en la ciudad, se vincula al trabajo de discusión y demanda por la ley indígena, ante la oposición del régimen dictatorial, participando en las mesas territoriales de las demandas de los Mapuche de la ciudad.

Bajo este contexto surge la Ley Indígena, la institucionalidad de la CONADI y que marcaría una fragmentación del movimiento, por un lado aquellas organizaciones o asociaciones indígenas que trabajan al alero del Estado, más funcionales, condicionadas, cooptadas políticamente para algunos, que poseen en muchos casos una relación clientelar y por otro lado las autodenominadas autónomas, con el enfoque de derechos y reivindicación territorial, que trabajan a través de la autogestión sin financiamiento del Estado.

Hacia mediados de la década de los 90' recuerda los inicios más formales del Consejo Mapuche, coincidentemente cuando ella inicia una vinculación más cercana al mundo organizacional, muy tímidamente, *“desde fuera, pero no totalmente alejada, eso era difícil”* refiere en su relato, inicia vinculación de su ser Mapuche a nivel comunitario: *“El Consejo Mapuche Kiñewkuleaiñ Tain Rakiduam y esta organización está vigente con persona jurídica del año 94, anteriormente funcionaba*

*de hecho... de hecho funcionaba en la casa de mi padre ya, ahí en ese entonces mi ñuke se reunía con... invitaba a familias Mapuche a compartir, a tomar once, ah en ese caso para saber de cada uno de ellos, eh... y los niños en este caso también aprendían mapudungun.”*

En la actualidad el relato de Paula, logra hacer la distinción de dos contextos históricos y políticos distintos del movimiento Mapuche en la ciudad, la dictadura y proceso de transición: *“El año 89, que la realidad era muy distinta a la actual y bueno, ese fue el primer nguillatun que se saco en la región metropolitana, sin contar otro que presencie, pero que fue en el tiempo de la dictadura, que se hizo allá en el estadio nacional”.*

Pero por otro lado, la autogestión, la independencia, no dura para siempre, reconoce que la organización también conduce a transar o negociar con el sistema, con las instituciones, con los marcos jurídicos, lo que complejiza aun más la reconstrucción del Ser mapuche en la ciudad: *“y para eso tenemos... aunque lo queramos o no organizarnos poh’, organizarnos para... pero caímos en el sistema, tenemos que caer sí o sí, lo queramos o no porque es de la única forma que podamos tener terrenos en comodato.”*

En tanto reconoce las limitaciones, lo que implica trabajar con la asistencia del Estado paternalista, donde se corre el riesgo de perder la autonomía, de ser catalogados como una organización instrumentalizada, cooptada, funcional al sistema de la cultura política dominante, al referirse a la gestión de los espacios, también se generan condiciones de dependencia, de los turnos políticos de administración y de los cambios: *“porque ha eso hemos llegado, a tener terrenos en comodato, que no es malo, pero los terrenos en comodato se van renovando cada cinco años, igual uno siempre está con la incertidumbre de que... quién irá a estar en el gobierno de turno, eeh... puede cambiar... pueden entrar en vigencia otras normativas, cambiar... a qué manos va a pasar, en este caso, los espacios en el tiempo de... hace poco en la administración, el gobierno de turno que estuvo... Piñera*

*iba a entrar en vigencia una normativa donde... los terrenos de menos de 500 metros cuadrados iban a pasar a manos del municipio (...) coincidió que después hubo cambio de gobierno y eso nunca entró en vigencia.”*

*Pero reconoce que “eso es más peligroso, estoy de acuerdo en lo autónomo independientemente... que uno trabaje con plata del gobierno, porque nosotros lo hemos hecho.”*

*Hace la distinción de la autonomía en torno a los saberes del pueblo, si no lo hacemos nosotros lo harán igual las instituciones sin ninguna pertinencia cultural, lo que para su organización a su juicio, representa una lucha por la definición de las políticas sociales indígenas, esa es una disputa que el rakizuam (pensamiento) autónomo, no puede dejar de hacerlo, reconociendo que: “A lo mejor... bueno, somos mapuches, en este caso a lo mejor muy a lo extremo eh... de que seamos radicales, pero hemos tratado de ser en este caso autónomos, independientemente de que trabajemos con recursos del gobierno, porque si se puede... no es imposible.”*

*En este sentido para Paula señala que es una lucha que las organizaciones mapuche de la ciudad, al menos en el campo de la salud, han debido dar ante instituciones del Estado: “porque hay que trabajar con el gobierno que esté, eh... si no lo hacemos nosotros, lo pueden hacer no sé poh’... los mismo en este caso la dirección de salud, lo mismo que estamos haciendo nosotros lo puede hacer la dirección de salud sin ninguna pertinencia, en este caso, pertinencia indígena, lo puede hacer igual, eh... y si no somos nosotros que en este caso, porque esto es una lucha finalmente.”*

*Además, agrega, que este conjunto de políticas indígenas que han emanado desde el Estado, no han sido casuales, responden a procesos de reivindicaciones del conjunto de las organizaciones mapuche de la ciudad y en el país: “educación, salud, territorio, es una lucha, el respeto, todo es una lucha... y estas son demandas nuestras no es porque al gobierno de turno se le haya ocurrido... que el mismo programa de salud intercultural este.”*



Así también plantea los desafíos que representan algunos cambios que ella considera fundamentales, en el avance de las políticas sociales hacia los pueblos indígenas:

1. *“La misma salud poh’... que no fueran programas, que fuera una política.”*
2. *“En la educación también... que los niños desde pequeños en los colegios, que no fueran talleres... que fuera una asignatura más.”*
3. *“Y que nos reconozcan como pueblo, que ha... dicen que en Chile hay reconocidos eeh... la ley indígena ocho pueblos, nueve ¿cierto?, pero finalmente nosotros eeh... dicen que nos reconocen como pueblo nomas, pero no más allá poh’ no, no somos algo, como te dijera yo... a mi me gustaría que en el carnet de identidad, en vez de decir chilena, que se identificara como mapuche la persona y a muchos mapuches si les gustaría, les gustaría que fuese así poh’.”*
4. *“Reconocimiento de los agentes de salud”.*
5. *“Reconocimiento como nación poh’, si finalmente el pueblo Mapuche antes era del Bio Bio allá... independientemente de que dicen... que, si los Mapuche siempre estuvieron acá en Santiago, incluso en el norte... pero finalmente después arrasaron con todo no más.*

En relación a la autonomía, refiere: *“Eh bueno... igual es difícil poh, es difícil porque igual hay que ir en las mismas orientaciones PESPI, en ningún lado sale de las casas de salud... porque siempre fue mirado desde que este programa se ejecutará en atención primaria, no que funcionara donde funcionaban... funcionan las organizaciones (...) hay una diferencia y nosotros, al menos aquí en el sector poniente fuimos la primera.”*

Esta disputa en el campo de la salud, está relacionada con mantener la autonomía de los conocimientos, ‘el kimvn’ o de los saberes del pueblo, donde hace gala que su comuna fue la primera en postular. Esta definición del modelo de funcionamiento de las casas de salud, rechazó lo impuesto por la política PESPI argumentando que no se debía atender en los consultorios de atención primaria de salud bajo el

modelo bio-médico occidental, ya que los espacios poseen energías, espíritus, fuerzas, que los agentes ancestrales de salud Mapuche logran distinguir y requieren de un espacio con su protección energética para colaborar en la sanación de los usuarios.

Así plantea que hoy las organizaciones del sector poniente de la ciudad, todos han logrado gestionar y hacer respetar este principio de los saberes del pueblo, lo que a su juicio no es funcional, sino es autónomo: *“y hoy en día las cuatro comunas que trabajamos en el programa, trabajan en su espacio. Pudahuel donde funciona la organización se habilitó... se han habilitado los espacios, eh... Lo Prado que hizo su casa de salud ahí en la corporación... ahí cedieron un espacio como dato y Quinta Normal que lo está haciendo donde funcionaba un colegio.”*

Lo anterior da cuenta, de una disputa de al menos 17 años en el campo de la salud, donde las organizaciones no han tenido la posibilidad de definir el modelo, principios, financiamiento, o ampliación del programa piloto que lleva diecisiete años en esa calidad, donde hacienda, ni el Ministerio de Salud, han sido capaces de tener una apertura a estos saberes, lo que evidencia el carácter paternalista de la política social de un Estado sin voluntad política de avanzar respecto a sus pueblos indígenas, sin reconocerlos, negando sus conocimientos, tal como lo describe Paula en su relato: *“Y bueno eso es al menos eh... hemos sido las comunas que le hemos sacados canas blancas a la señora Margarita Sáez porque claro (...) es la encargada nacional del programa de salud de pueblos indígenas desde el ministerio, entonces eh... nosotros, la gente de la región metropolitana, en las orientaciones nunca fue mirado así, nosotros acá en la región metropolitana lo logramos hacer así, ya eso es una forma de... en este caso hacer las cosas como nosotros creemos que es lo más pertinente para nosotros, no como... porque finalmente las orientaciones no somos nosotros los que estamos... participamos, claro poh'... nosotros no, no somos parte de eso.”*

En relación a las organizaciones que ella considera como referentes, está el Consejo de Todas Las Tierras de Aucan Huilcaman, la CAM, independiente que esta última refiere que son considerados terroristas, son demandas legítimas y validas, como las que ella junto a otras organizaciones de la ciudad y de otras regiones están trabajando en la red Warriache, intentando generar estructuras de oportunidades políticas para incidir en la política social hacia el mundo indígena, en particular del mundo Mapuche: *“es que fue el consejo de todas las tierras... fue una de las primeras, fue la primera y... y la CAM... Aaah de ellos de la CAM se dice que son terroristas.”*

Para ella Aucan Huilcaman, al igual que para muchos Mapuche de la ciudad, es un referente que intentó reconstruir con herramientas del sistema político dominante, un campo de oportunidades y limitaciones, a través de la diplomacia, del dialogo, que fue una posibilidad que ha existido en la polifonía de voces al interior del movimiento Mapuche, (a pesar de que a través del tiempo se ha constatado que él estaba vinculado a una orgánica de la cultura política dominante, al partido socialista y que al querer desmarcarse y autodefinirse como autónomo, desde el servicio de las comunidades, terminó desdibujándose) reconoce sus aportes: *“no... sé que es una de las organizaciones más antiguas que hay y que no... no he escuchado eso de... no he escuchado que les dicen que son terroristas, no, es que yo siempre he admirado al Aucan Huilcaman, lo he admirado y hay mucha gente que conozco y que en algún minuto estuvo participando ahí.”*

Respecto de la CAM, aun cuando han sido catalogados como terroristas por la vía de la lucha armada, considera que son formas de luchas validas: *“y la coordinadora de Arauco Malleco esta... es otra lucha (...) Son los... el territorio, entonces... ellos viven en el sur eh... las familias mapuche viven en las peores lugares, los están arrinconando, donde están plantados en este caso está lleno de... donde están en su legítimo derecho de en este caso el... en este caso la demanda de tierras, es otra lucha, es más arriesgada además.”*

Pero, por otro lado, también logra observar que la cultura política dominante ha logrado permear e infiltrar el movimiento, así refiere que: *“porque todo es política poh’... si uno independientemente de que están los partidos, las demandas nuestras, si nosotros vamos a conversar con alguien, todo es política... los mapuche vienen de distintos sectores, entonces eh... nunca o sea en muchas ocasiones pueden estar unidos, como en otras ocasiones no desunidos, si no que con objetivos distintos no más.”*

Advierte la polifonía de voces al interior del pueblo, que las luchas apuntan a ámbitos distintos y son válidas, no necesariamente a un solo objetivo: *“no a cosas distintas... no creo que estén tan solo a uno de los objetivo, es que yo puedo decir, es que yo puedo decir eso yo poh’... claro, pero es mi pensamiento, pero no puedo, lo que pienso yo en este caso a nombre de todos”,* pero advierte que eso lo ve lejano en el movimiento, al plantear que *“es que no se si algún día se dará eso, cada vez uno lo ve más lejano no más poh’... eh sí... lo veo lejano... lo veo lejano porque eh... a nosotros siempre nos tienen con puros calmantes no más”*.

En relación a lo anterior, ejemplifica en relación a las consultas indígenas en torno al campo de la salud donde ella se desenvuelve, que establece el convenio N°169 de OIT (Organismo Internacional del Trabajo), respecto de las consultas a los pueblos: *“incluso el programa de salud pueblos indígenas independientemente que sea una... una... una... más de las demandas, nos tienen como con calmante porque finalmente el gobierno que esté... hay que hacer un informe... que trabajo se ha hecho con los pueblos y todo... las consultas por ejemplo, las consultas que se realizan , casi todas están arregladas, gastan una millonada de plata, millones y millones y está todo arreglado, después las cosas las hacen igual con algunos lamgem que pertenecen a algunos partidos políticos... ya está listo igual”*.

Lo anterior da cuenta de la cooptación política existente, en muchas de las organizaciones Mapuche de la ciudad y también del sur, que son funcionales a los objetivos de los proyectos productivos de modernización del Estado en alianza con

privados, donde existen fuertes intereses económicos, que muchos de ellos sucumben ante la cultura política dominante, al referir que: *“si poh’, siempre va a estar la política (...) Hay muchos lamgem que son de partidos, entonces eh... independientemente de que nosotros reunamos, no estamos de acuerdo con esto, por ejemplo, la otra vez participamos en el parque ceremonial en una... en una consulta, nosotros como organización, casi que de hecho, todas las organizaciones las manifestamos todo poh’ y que... esa consulta, ellos sacan fotos, se hizo la consulta, después se habla, conversa con algunos mapuches que pertenecen a algunos partidos políticos y listo, esta..., se hizo la consulta y listo si así... así funciona”*.

Son los riesgos cuando se renuncia a los conocimientos del pueblo, a los saberes y al no evaluar las consecuencias medioambientales que estos proyectos generan en la calidad de vida de las personas, del *kvme mogen* (buen vivir), esto refiere Paula *“yo lo aprendí desde niña, un año se siembra, al otro año la tierra se deja descansar, no así los agricultores no Mapuche, que dicen que los Mapuche son flojos, ellos explotan la tierra sin medida, sin descanso, hasta que se agota”*.

**Caso: María Huichalao Colipi.** 66 años de edad. Viuda. Jefa de Hogar. Madre de (7) hijas(os): Pamela, Rita, Paula, María Isabel, Francisco, Nadia y Cecilia. Lawentuchefe de la casa de salud Mapuche de Cerro Navia.

1. **El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

- **Origen territorial:**

Refiere haber nacido en 1951, en una comunidad llamada 'Epi Küanxo' en la zona de Puren (tierra de pantanos), en la Provincia de Malleco, en la Región de la Araucanía.

Dice haber vivido junto a su padre con linaje de Machi y madre, quienes participaban en los gijatun en las distintas zonas y comunidades del territorio, sin embargo, recuerda que los niños no participaban de estos espacios de comunidad, ya que existía la creencia de las energías, podían afectar el crecimiento de los niños, además estos tenían responsabilidades de recolectar leña, alimentar a los animales, que eran responsabilidades mínimas, pero importantes en la socialización familiar: (...) *"participaban en las actividades de Guillatunes, es que porque ellos sabían, no ves que ellos tenían hermano Machi, ellos sabían hacer gijatun, se puede decir que fueron los líderes de ahí de Ipinco, levantando gijatun ellos, pero a nosotros nos dejaban en la casa, cuidando la casa, buscar la leña, el agua, la oveja, así que no nos dejaban acercarse; claro no dejaban entrar nadien, porque eso no era pa' los niños, era para los adultos, yo era Pichi Domo no más... malula."*

Su origen Materno es complejo y traumático, cruzado por las historias de abuso y discriminación en contra de su pueblo, relata el 'robo' de su abuela materna, siendo ella muy pequeña, lo que marcaría la vida de su madre, de ella y sus hermanos: *"Mi mamá Francisca Del Carmen Colipi, no fue reconocida por su papá, porque mi abuelita (...) la mamá de ella, la sacaron de la casa como los 11 años o 10 por ahí, niñita la robaron, cuando entraban los Alemanes o los*

*gringos a la casa a robar, entonces mi abuela lo robaron... y después volvieron como los 15, 16 años, 18 años... No sé a qué edad volvió con mi mamá... y mi abuela se volvió a casarse y mi mamá la dejaron con lo abuelo, entonces mi mamá fue hija natural... no tiene idea de quién es el papá, no tiene idea, nosotros no tenemos familiares casi por parte de mamá.”*

La incursión de colonos alemanes responde a un contexto histórico, donde el Estado de Chile, continua con un proceso de colonización, entregando títulos de dominios a inmigrantes alemanes, italianos, con el objeto de blanquear la raza, eliminar las razas indígenas de los territorios de la Araucanía, negando así nuestro origen mestizo e indígena.

La inmigración en Chile tuvo lugar principalmente en el [siglo XIX](#) por parte de [alemanes](#) y [austrohúngaros](#) que se establecieron en ese país como colonos. Gracias a la ley de inmigración selectiva, promulgada en [1845](#), más de 6000 familias provenientes de estados pertenecientes a la entonces llamada [Confederación Germánica](#), el objetivo atraer a profesionales que habitaran esas zonas del país, para preservar la soberanía de la nación y evitar invasiones de naciones vecinas ([www.memoriachilena.cl/602/w3-article-676.html](http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-676.html)).

Lo anterior trae como consecuencias, una desconexión con las redes familiares maternas, ya que, a juicio de María, ella lo que aprendido de la cultura fue por las enseñanzas de su madre, no así la relación que llevo con su padre. Así lo relata en su experiencia de crianza junto a su madre: *“Buenísima, que era muy trabajadora... hacia telares... y la mala suerte de mi papá que era malo... mi madre era una reina para nosotros... porque ella era solita... nunca nos visitó ni un hermano, nunca nos visitó nadie... mi mamá era solita.”*

En relación a sus hermanos, no hace un relato muy detallado, ya que por circunstancias de maltrato ejercido por parte de su padre, ella decide migrar a la

ciudad, aburrida de las situaciones de abuso y violencia que afectaban a ella, sus hermanos y a su madre: *“Nosotros quedamos cinco vivos, murieron cinco, mi mamá sufrió mucho de chica decía ella, sufrió mucho ella... y después se casa con mi papá y mi papá barría con ella y lo malo que tengo, la experiencia que los hombres Mapuche son muy mal tratador de mujeres... eso lo que tienen los hombres Mapuche.”*

Su padre convivía con un problema de alcoholismo, además generó maltrato sistemático hacia su madre y en particular con las hijas mujeres: *“Uuuu... es que tienen esas chichas, tenían quinta él, hacia chicha así que pasaba siempre curao, así que yo al vivir eso, como iba a aguantar tanto... tanto arbitraje para mí... fue duro.”*

En la actualidad María reconoce al menos que uno de sus hermanos y sobrinos, están bien comprometidos en la causa Mapuche, al igual que ella: *“Tengo mi hermano que...heee son bien amapuchaos...mis sobrinos.”*

Sin embargo, sus saberes, su kvpan familiar y kimvn, lo refiere al mundo de los ‘pewma’, el soñar con algo, una tía paterna que simbólicamente viene a su rescate, se presenta en sus sueños, le hace un llamado a retornar a la cultura, a los saberes del pueblo, a recuperar y reconstruir su identidad, reconocer su Ser Mapuche, producto de la trasgresión que había ejercido su padre hacia ella y su familia de origen, así lo reconoce en sus relatos posteriores: *“No yo tengo el Don de mi tía Paterna... del papá... mi tía era Machi... ese espíritu me persigue a mí... ese espíritu lo tengo yo actual...”*

Esa reiterada experiencia con los sueños, la fue reconstituyendo en su retorno al ser Mapuche, que a en sus inicios no lograba comprender: *“hee soñaba que me vestía, llena de alhajas... soñaba... soñaba... entonces yo en la noche mi cuerpo salía... vestirme de Mapuche y no tenía nada... estaba muy pobre... no supe ¿Cómo me levanté realmente?... porque de poco a poco me fui levantando... he trabajado en las Ferias libres... Hee”*



María refiere que nunca conoció en vida a su tía que era Machi, ni siquiera sabe su nombre, se presenta en espíritu, pero reconoce que en los sueños la conoció, aun cuando no sabe su nombre, le permitió reconocer ese `rol' comunitario que significa ser agente ancestral de salud hoy en la actualidad, pero que fue un proceso largo que se inició en su infancia, lo cual hoy logra comprender porque su situación de salud era tan delicada: *“No tengo idea... en el sueño la conocí sí... en el sueño era alta, blanquita, era buena, era delgada mi tía... pero nombre nunca le pregunte... y todavía no lo pregunto... yo tengo una prima mayor como de 90 años... y nunca se me ocurrió preguntarle. Así que ese espíritu que yo no sabía... yo cuando era chica no sabía lo que me pasaba... me daba ataque... me caía... vivía enferma y todavía estoy viva... heee... no sabía los dones que yo tenía”*

*“Como a los 7, 8 años... niñita Pichi Zomo”, niñita... si poh'... no después de grande no poh', así que yo sufrí, pero sufrí toda la vida... solamente gracias a que me alumbro mi mapu chau dios... que me levante... con mi trabajo, con mi esfuerzo.”*

Este espíritu *ancestral* o 'kuyfikece', es quien le ha permitido avanzar en sus conocimientos en el campo de la medicina, pero también la convocó a que debía reconstruir la comunidad acá en la ciudad, experiencia a través de la cual se vincula al mundo organizacional, así lo refiere: *“y después me fui especializando más por los sueños, las cosas que yo sé mayormente son de sueño, o sea a mí no me ha dicho una hermana o hermano mayor, nadie me da consejos, entonces ya se levantó palines... heee en el año 89' se hizo un Palín.*

- **Fenómenos históricos de despojos y de migración:**

La historia del despojo, empobrecimiento y la migración forzada es un elemento presente en sus recuerdos de infancia, están asociados al fenómeno del despojo, el abuso de gente más poderosa, que usurpaban sus propiedades con

engaños y violencia, así lo refiere al relatar las causas que ella considera que influyeron *“Pero por el temor, uno porque eran pobres, mis padres fueron desalojados como cuatro veces, cuatro veces y una vez le quemaron la casa con todas las papas hasta arriba.”*

En sus recuerdos y relatos, recuerda un personaje en particular que lo identifica como el ‘gringo’, quien se acercaba amigablemente a las comunidades y clanes familiares con el objetivo de apropiarse de los terrenos: *“Juan Joneth, era un gringo que se hizo amigo con mi abuela por quitarle el terreno, entonces fueron despojados, donde nació mi papá nos despojaron como un kilómetro y después de eso los siguieron corriendo y después último los volvieron a correr, o sea yo conozco el despojo de muy niña, entonces algunos le dicen -usted es muy resentida- a mí me han dicho así, ¡resentida! y yo le digo y usted es peor.... ¿y usted qué tiene?, ¿usted tiene cultura?, usted es un ignorante le digo (...)*

Esta memoria en torno al despojo, hoy en día refiere que muchas personas en el marco de una discusión, la han calificado de ‘resentida’, lo que ella significa como una negación a la historia de su pueblo.

La necesidad de implementar programas de salud Mapuche en la ciudad, a juicio de María está directamente relacionado con el reconocimiento por parte del Estado y de las instituciones, respecto de su accionar, apelando a todas las políticas impulsadas por este actor en alianza con otros grupos de elite, de la historia de Chile, desde los inicios de la nación hasta la fecha, los procesos de modernización han generado la migración forzada hacia las ciudades, así hace la distinción al plantear que *“Nosotros acá lo sometimos a un gran tratamiento y se sanan...eh eso o sea que para nosotros, bueno ya era hora que hicieran conciencia de la migración también (...) Entonces porque ellos tienen que darse cuenta porque fue la migración Mapuche, que tantos Mapuche hay aquí en la ciudad, es porque, por el caso de tierras, por eh, por falta... entonces para nosotros, es hora de que nos apoyaran.”*

- **Discriminación y negación de su cultura, identidad y conocimiento por parte de la sociedad occidental:**

Respecto de su llegada a la ciudad, además de la situación de violencia que afectaba su grupo familiar, refiere que debió enfrentar otras situaciones de discriminación y engaño por parte de la sociedad chilena:

*“Claro mucho antes... entonces llegue a donde mi hermana y me emplearon y ahonde me emplearon... la patrona se pagaba el ella el sueldo y ella misma me compraba una percalas pa’ hacerme vestioss, porque todavía no conocía la plata...*

Esta situación da cuenta de un desconocimiento de la sociedad chilena, que funciona con parámetros occidentales, el intercambio del trabajo a cambio de comida y alojamiento, para ella no representaba en sus inicios una vulneración de sus derechos como trabajadora, ya que en su origen familiar y territorial el trueque de especies era habitual, no existía el medio de intercambio monetario, así experimenta las primeras experiencias de discriminación:

*“Claro... el tema que pasa... el niño campesino lo mandan cuidar los animales... entonces uno realmente prácticamente veníamos igual que los peruanos a trabajar por la comida... no conocía la plata... entonces como tenía a mi hermana me saco de allí... y no duraba mucho en la pega, porque era muy malgenio.”*

En otro ámbito respecto a su migración asociada a un hecho de discriminación, refiere haber participado de una toma de terreno, a fines de la década del 60’, para adquirir y construir su vivienda en la ciudad, en ese entonces ‘Barrancas’, sin embargo, cuando acontece el quiebre institucional del golpe de Estado, todos sus ahorros en SERVIU, fueron desconocidos en un principio y fueron trasladados con posterioridad al lugar donde se sitúa su casa, que no era el

lugar original de la toma: *“No... casi no era como toma porque todos teníamos más de 160 cuotas en SERVIU, había libreta de ahorro de vivienda, así no era como decir que era toma, porque teníamos todos nuestros papeles al día... entonces después nos hacinaron cuando fue el golpe... ahí nos hacinaron al sitio que estamos ahora.”*

Una de sus inspiraciones según refiere, al retorno de su ser Mapuche, fueron las palabras o discursos que había escuchado en televisión en el contexto de la dictadura de Pinochet, donde él planteaba que Chile, era uno solo, no existían más pueblos o culturas, solo la chilena, esa idea de nación única la hicieron reflexionar acerca de su identidad, y la necesidad de organizarse, así lo refiere: *“(...) con el discurso del presidente Pinochet... cuando dijo... aquí no hay ninguna... no hay ninguna identidad más que el chileno... y a mí me nació la inquietud... no poh' nosotros somos Mapuche, tenemos tierra... pero a mí nadie me lo dijo.... nadie... nadie (...)”*

Otro hecho que recuerda con claridad de discriminación y negación de su cultura, fue haber luchado contra la dictadura que afectaba a todos en el país, incluso llegó hasta ser apoderada de mesa para defender los votos de la coalición de oposición que se había formado el PPD, ante el régimen dictatorial, pero cuando se ganó ella quiso realzar la importancia de su cultura a nivel municipal y le plantearon que debía tener autorización del partido, lo cual ella lo refiere como una discriminación y negación de su cultura, esa pérdida de autonomía de su rakizuam o pensamiento basado en los saberes del pueblo y su identidad, la terminó alejando de la cultura política, al relatar los acontecimientos: *“Bueno yo igual fui perseguida en el tiempo de Pinochet... porque yo hice... también ayude a la vuelta de la democracia... fui en ese tiempo... porque era inquieta poh' total... así que fui... este apoderada de mesa del partido PPD... así que de lo poco que me acuerdo... yo fui apoderada dos veces de mesa del partido PPD... y después me aleje de ellos, porque fuimos*

*hacer una plantación de canelo a la Municipalidad, lo cual a mi me dijeron... que yo tenía que pedirle permiso al partido... entonces yo me enoje... le dije No.”*

Este inicio de quiebre con la nueva clase política, son el inicio de un conjunto de luchas por mantener su autonomía en base a los saberes de su pueblo, su kvpan familiar de los sueños, su conocimiento o Kimvn ancestral, serán la base de su accionar como ser Mapuche en la ciudad y la reconstrucción de su identidad.

## **2. Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

El proceso de aglutinarse, de encontrarse en la ciudad con los y las Mapuche que habían llegado por los procesos de migración forzada que enfrentaban el desarraigo, la discriminación y la negación de su identidad, ante una sociedad que los negaba sistemáticamente, como le había ocurrido, fue la motivación de continuar con su rakizuam, es decir. En este mismo sentido, da cuenta de la polifonía de voces al interior del pueblo, que se da también en la ciudad, a propósito del origen territorial de cada clan familiar y de las organizaciones que se estaban formando, incluyendo la de otros pueblos hermanos como Aymaras y Rapa Nui, quienes según refiere colaboraron en la gestión del Parque Ceremonial de Cerro Navia, así como de otras comunas: *“si poh’ igual, pero de alguna forma cuando tenemos que reivindicar nos unimos igual, se une... por ejemplo cuando se consiguió el parque por ejemplo, la ley indígena, nos juntamos con los hermanos a nivel nacional, los Aymaras, Mapuche, Rapa Nui.”*

Los Pewma o sueños, otra fuente de la reconstrucción de los saberes del pueblo también utilizados en la ciudad, hacen una llamado a ‘juntar gente’, es decir, a configurar la comunidad, a reconstruir comunidad acá en la ciudad, a marcar presencia identitaria, que es el inicio de la reconstrucción del Territorio material e inmaterial o Waj Mapu, así los Centros Ceremoniales, las casa de salud, y otros espacios que se habían gestionado, no tenían sentido sin la reconstrucción de la vida

en comunidad, donde la gente de la tierra pudiese vivir su espiritualidad por un lado, y reconstruir la experiencia de comunidad perdida por la migración forzada, donde habían transitado desde la comunidad de origen a la sociedad, individualista, consumista, fragmentada también por la destrucción del tejido social por el largo periodo de dictadura vivido en el país.

*“Bueno dentro de ese matrimonio... heee yo empecé a sufrir mucho de la espiritualidad, sufrí de la espiritualidad no dormía en la noche, no podía dormir porque saltaba mucho, pasaba tres, cuatro días... noche... no dormía... se me fue el sueño... ehh al tanto de tanto... tanto... soñaba que hacía un nguillatüwn, soñaba a cualquier hora, me levantaba corriendo porque era... porque tenía que hacer nguillatuwe en el sueño... poh’ entonces me vi obligada a juntar gente.”*

Lo anterior la impulso a reconstruir el sentido de comunidad y organización en la ciudad, así da inicio a un proceso de sensibilización a través de su lugar de trabajo cotidiano, la feria libre, donde comercializaba productos Mapuche, harina, café de trigo, locro, trigo para el muzay, legumbres, piñones, etc., lo que le permitía un contacto con gente Mapuche de la ciudad, que eran sus caseras, así las empezó a invitar a reuniones en su casa, donde se tostaba el trigo a la vieja usanza en cayana (tostadora rectangular de lata al fuego), para agasajar a sus invitados, para compartir epew (cuentos o relatos con enseñanzas), se practicaba el mapuzungun y de la espiritualidad de los entornos naturales, las fuerzas y espíritus que habitan en ellos, etc. Este conjunto de xawvn (juntas) fueron los inicios de Kiñewkuleaiñ Tain Rakiduum y de otras organizaciones en la ciudad. Así lo refiere María:

*“No, No, No, Nada, si yo no participaba de ninguna organización... yo levante las organizaciones... no yo no fui impulsada por nadie... solamente fue la inquietud que me nacía a mí entonces ya hice eso... después como trabajaba en la feria heee.....facultad tenía de juntarme con hermanos Mapuche... y le decía que todas las Identidades tenían sus bajadas, sus lenguas que ejercía... que no conocíamos nosotros... y así logre juntar mucha gente en mi casa... pero después el ‘finao’... me*

*los echaba... si poh'... no le gustaba... no... entonces todo esto tenía como joven todavía poh'... 30, 40 años años... menos."*

Posteriormente nace la necesidad de marcar presencia en la ciudad, con los saberes que disponían se reunieron un conjunto de clanes familiares y organizaron uno de los primeros gijatun convocado por la comunidad Mapuche de la ciudad, sin estar exenta de conflictos, ya que al invitar a gente del campo con identidades territoriales fuertemente marcadas, fueron criticados por los protocolos en la ceremonia de rogativa, así lo reconoce en su relato: *"Bueno yo llegue super joven, para mi ser Mapuche es lo más hermoso que existe en la vida... porque yo en el año 1987 levante nguillatuwe en el... la iglesia del Verbo Divino, heee... y traje gente de Nueva Imperial, pero no hicimos nguillatuwe, hicimos trawüm (encuentro, reunión), mucha gente se juntó, porque llamamos la radio Candelaria en ese tiempo estaba el Tito Arévalo y mucha gente por radio se llamó y llegaron muchísima gente, llegaron gente de Purén y llegaron gente de todos los lados y más encima fuimos criticados... porque no sabíamos hacerlo bien, porque el Papá y la Mamá nunca nos dijo a nosotros , así se hace o sea."*

Lo anterior se suscitó desde su opinión, a propósito de la ausencia de la trasmisión familiar que había enfrentado ella en su experiencia de origen, así también por el desarraigo y la pérdida gradual de sus prácticas identitarias, fenómeno transversal que comparte la gente Mapuche con migración forzada. Aun así, fue un ejercicio de aprendizajes y de reconstrucción de los saberes por un lado, pero lo fundamental fue el inicio de la conquista de marcar presencia en la ciudad, del espacio identitario.

*"Sí... mayormente porque acá están las necesidades más grandes... porque hay tantos Mapuche que nacen aquí y no saben hablar Mapuche, no saben los valores, porque en primer lugar nosotros somos... tenemos una Cultura, las lenguas, costumbres, tenemos una cosmovisión, respeto a las tierras, somos territoriales... no estamos acostumbrados a estar enjaulados... ¿cómo vamos a estar en cuatro paredes viviendo? Yo no podría vivir."*

La relación con los entornos 'el somos territoriales' que plantea María, está fundado en un principio el azmapu, que es la conexión del ser mapuche con la naturaleza, con el respeto profundo de todos los seres vivos, tanto de la vida material como inmaterial, es decir, las energías, los ge/h o espíritus protectores de los lugares, son parte del cosmos, al igual que el 'che' personas, nadie está por sobre el otro, lo que se confronta a la cultura antropocéntrica occidental, que posiciona en el centro del mundo, al hombre que puede servirse de todo su entorno, sin evaluar las consecuencias de depredar y destruir el medio ambiente.

Lo anterior para la cultura, se denomina la reconstrucción del waj mapu, ese territorio material y espiritual, que en la ciudad ha sido un proceso posterior al retorno de vivir el Ser Mapuche. Este proceso impulsado por el conjunto de organizaciones Mapuche de la ciudad ha configurado el camino de la conquista del espacio Identitario, para que las personas tengan acceso a espacios ceremoniales, acceso a la experiencia de comunidad, así lo refiere María al evaluar el trabajo de las organizaciones:

*"Bueno porque las personas cuando empiezan a participar... tienen conciencia Mapuche y empiezan ya... incluso ahora a todos los niños que nacen le ponen nombre Mapuche y también de chiquititos le enseñan algunas palabras... de chiquititos, aquí mismo vienen niños chiquititos... la señora que trabaja en la cocina, tiene un niño que se llama Wladis y le digo -Mari Mari Lamñiem- ...Mari Mari me dice abuelita y es chiquitito así no más... hemos criado varios niños aquí, sobre todo que hay una profe no más que es la Pamela, entonces este año no ha hecho todavía el taller, pero otros años hace el taller la Pamela, de la cultura mapuche, idioma enseñándolo a los niños."*

### 3. **Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

Para María es fundamental al interior de los saberes del pueblo, la recuperación y expansión del lenguaje, ese que permite disputar ante la cultura occidental, la definición del mundo, así el Mapuzungun o Mapucezugun, que es el idioma de la



gente de la tierra, ha debido ser reconstruido por la gente Mapuche de la ciudad, lo que ha representado un problema en cuestiones de escritura debido a las modalidades originarias de las identidades territoriales, pero que en los significados si poseen una coherencia profunda e identitaria: *“Hicimos concientizar a los Mapuche, nosotros lo que queríamos... concientizar a los Mapuche... les decíamos que tuvieran conciencia...que éramos Mapuche, que no había que perder nuestras lenguas.”*

Las lenguas han sido el medio oral y escrito transmitido a través de la socialización tanto familiar como en la organizacional, que ha permitido transmitir a las nuevas generaciones nacidas en la ciudad, los saberes en sus distintas dimensiones, espirituales, relacionales, territoriales, normativos, alimentarios, cósmicos, etc.; que han contribuido a la reproducción de los mismos, interpretados en el contexto de la ciudad, lo que ha generado un conocimiento asociado a la ciudad y ha logrado permear a otros sectores de la sociedad chilena, en lo particular el cuidado de los entornos que están estrecha relación con el poder ser y existir.

Así lo han reconocido varias investigaciones del movimiento indígena, entre ellos Escobar, Melucci, *“En las movilizaciones en las que se hacen simultáneamente demandas relativas a la etnicidad y a la tierra, se entremezclan la lucha contra la discriminación económica, las demandas políticas por la autonomía territorial y el llamado simbólico al idioma y cultura tradicionales”* (Melucci; 1999; 20).

En otra dimensión relacionado a los entornos y el cuidado del planeta y sus recursos naturales, Melucci plantea que *“El tema ecológico crea un puente entre estas dimensiones diversas, dado que el llamado a la cultura indígena introduce los valores tradicionales del conocimiento de la naturaleza y el respeto por ella, contraponiéndolos a la innovación tecnológica “modernizadora”; así, la cultura tradicional se convierte en el medio para salvar los sistemas bioecológicos de la destrucción”* (1999; pág.20).

Estos dos fenómenos disputan a la cultura occidental, a sus formas tradicionales de hacer política, o en palabras de Escobar la cultura política dominante, la definición del mundo y de los modelos de desarrollo y modernización que se han impulsado por los Estados y actores del mundo empresarial global (1999).

Otro saber o fuente de conocimiento del kimvn Mapuche, reconstruido en la ciudad al menos en el caso de María en el campo de la salud, ha sido el mundo de los sueños o pewma, que son una carta de navegación, una visión que advierte a las personas que deben enfrentar, cerrar temas pendientes en sus vidas, algo que para la el campo de la psicología del mundo occidental, refiere en palabras simples que es el inconsciente y denota temas pendientes por resolver en la vida.

Así los Pewma son constantemente consultados en las casas de salud Mapuche de la ciudad, aproximarse al significado que les trasmite esa energía o espíritu que le está queriendo decir algo, que requiere de la atención del ser de las personas.

*“Fue a través de los sueños, pero son los mismo espíritu de ella... que ella tenía entonces... ella en el sueño se manifiesta... te dicen en el sueño como trabajar, tú te vay a dar tres vueltas en tú canelo y después tiene que aconsejar el feyentun de la gente... me dice -tenis que hacer esto- entonces uno sabe, la gente que... o enfermos graves... le dicen -anduvo en un cerro, anduvo en un plano... en tierra plana... lo atajaron, le pegaron...por eso se enfermó- y tenis que ponerle de esta poción... yo no trabajo con consejos de la gente... yo trabajo con los espíritus.”*

*“Lo que pasa... que cuando para el pueblo Mapuche generalmente tener una familia Machi... significa una persona muy complicada en la vida... porque ellos sufren, la persona que tiene el don también sufre especialmente esa persona y usted cree que yo no sufro... sabe que en la noche me da como un aire en los pies y tengo que saber estirarme fuerte... sabe que imagínese usted que queda con la respiración hacia dentro, vuelve o no vuelve, o sea que estamos hablando yo tengo un sufrimiento grande, pero nadie sabe de mi... el único que... él sabe un poco (apunta a su pareja*

*actual que la acompaña en la entrevista)... pero yo lo tengo cansado ya poh'... se aburre conmigo, total digo yo, somos libres los dos, así dejarme me dejará, digo yo también, finalmente me conformo."*

Para la persona y su familia los costos emocionales y económicos son grandes, en su reconstrucción de su espiritualidad, por eso existe el temor de cansar a los seres más queridos, así como también, lo que significa dejar toda actividad laboral para asumir un rol espiritual, este kimvn (conocimiento), a la luz de la cultura occidental podría ser perfectamente calificado como un 'delirio místico', confusión entre la fantasía y la realidad, o simplemente flojera para no trabajar dirían los más pragmáticos, lo que hace doblemente complejo asumir ese don espiritual especial, acá en la ciudad.

*"Está el temor de ellos también por ser pobres, porque hacer una lawentüchefe o Machi, sale mucha plata; ejemplo yo cuando empecé a trabajar o pensar en la salud cuando yo... ¿cuántos años tendría? unos quince años atrás o 20 años atrás, en todos los xawvn que hacíamos, se hablaba de la medicina porque estaba en el sueño, entonces yo nunca solté, nunca solté de mis manos la medicina."*

La importancia de los sueños en la cultura es una fuente de sabiduría, para todos y todas las personas de la tierra, es un aprendizaje que se ha reconstruido como un saber, así la gente toma más atención, son una carta guía y está relacionado con el Ser mapuche y en la ciudad a juicio de María se está recuperando, así como lo refiere ella en su calidad de agente ancestral, los espíritus y los ancestros, su kvpan, viene a entregar ese kimvn perdido en la ciudad: *"Los sueños poh'... es que no me dejaban tranquila, me mostraban diferentes cosas, la medicina especialmente, el canelo, remedios, sí tenía que trabajar, tiene que trabajar... en el sueño siempre me dicen ya... vamos a trabajar y siempre son hombres que le dicen a uno ya vamos... vamos, entonces por eso mismo también uno es diferente, tiene una faceta diferente a otras personas."*

Los conocimientos en medicina disputan y cuestionan el modelo biomédico occidental, en relación a las kuxan que afectan a la gente Mapuche con procesos de desarraigo territorial: *“y otra cosa, que la medicina occidental ya no está curando la enfermedad, los curas... aquí mayormente vienen gente desahuciado de, del doctor, o no tienen medicina.”*

4. **Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

La historia de vinculación de María, al mundo organizacional Mapuche en la ciudad, posee varias aristas, una más política estratégica, otra más comunitaria y una última ligada a asumir un rol tradicional como lawentuchefe, agente ancestral de salud, las tres están íntimamente ligadas en su proceso de vinculación, a lo que ella considera un movimiento, con sus aciertos y desaciertos, pero un movimiento que ha intentado disputar a la institucionalidad del Estado, sin perder la autonomía del pensamiento o rakizuam, que se funda en los saberes reconstruidos del pueblo acá en la ciudad.

*“Me estoy acordando un poco de lo que fue mi vida... así que... después con el correr de los años, siempre me organice y nunca solté la organización, que no teníamos contacto con el gobierno... entonces, como ya habíamos hecho un gijatun, ya habíamos conoció’, yo conocí al Aroldo Cayún, Abogado, eh... estaba el Misael Llancapan, María Teresa Curaqueo, yo, María Pinda... ¿quién más? jejejeje... hee bueno Aimaras, los Mapuche con los Aimaras y nos juntamos y dijimos que no podíamos estar lejos del gobierno, por el hecho de... ¿dónde podíamos hablar nosotros, donde podíamos plantear la necesidad que nosotros teníamos entonces viene el ... nos juntamos que éramos unos cuatritos personas y empezamos a unirlos a unir la fuerza y se logró eh... por lo menos hacer la Ley Indígena que es la Ley 19.253, ya eso lo hicieron los Mapuche... nosotros, los primeros Mapuche... todavía no había organización.”*

María en sus inicios previo a la discusión de la ley indígena, participó junto a un conjunto de clanes familiares, quienes mucho después se constituyeron en organizaciones, sin sospechar que la misma institucionalidad de la cual habían participado en un nivel más político, sería una estrategia de todos los gobiernos de transición, para dividir las distintas expresiones del movimiento Mapuche, tanto en la ciudad como en el sur de Chile.

Haciendo un recuento podemos señalar que María en 70' deambulo en toma de terrenos por vivienda propia como una pobladora más, posterior participó también en una agrupación de la iglesia católica 'María Peregrina' (nombre que la identificaba por el significado de su experiencia de migración forzada y desarraigo territorial) y no fue hasta el año 1986 aproximadamente que inicio reuniones o encuentros con familias Mapuche en su casa, así solo hasta el año 1987 comienza su reconocimiento de vivir su ser Mapuche en la ciudad, dando un salto cualitativo y se atrevió a organizar un gijatun acá en Santiago, junto a otras organizaciones de ese entonces clanes familiares, de Pudahuel, Lo Prado y de la comuna donde vive.

Así relata sus primeros años: *"No... no... había nadie' todos eran ciegos, éramos nosotros y nos decían que nosotros éramos Mapuche peligrosos, que éramos políticos, claro nos decían que nosotros éramos extremistas."*

En el año 87', refiere la creación de las organizaciones *Wiñolchafe* y *el consejo Mapuche*:

*"Si poh'... lo de lo Mapuche... Wiñolchufe poh'... y nosotros éramos Consejo Mapuche... la verdadero nombre se llama 'KIÑEWKULEAIÑ TA IÑ RAKIDUAM' en Mapuche, que significa 'unidos en conjunto a un solo pensamiento', pero pah' que entiendan los huincas le pusimos Consejo Mapuche, si poh' ahí la gente empezó a crear conciencia, le gustaron su vestimenta, le gustaron hablar su idioma y dijeron ya poh' -¿qué estamos haciendo aquí? Organicémonos, juntémonos- (...) Si poh' entonces yo dije, o sea que yo igual estoy contenta por la lucha que se dio para rescatar nuestra cultura."*

Rosa señala que otras personas Mapuches de la ciudad, que hoy pertenecen a organizaciones y 'que ahora están en grandes movimientos', les decían que eran *"Mapuche peligrosos, políticos y extremistas."*

Esos otros Mapuche, a los que refiere María, más tarde se constituirían a su juicio en un gran movimiento, coincidente al contexto previo del V Aniversario de la llegada de Colón (1992) a las Américas, donde hubo una irrupción del movimiento indígena en Latinoamérica, y Chile no estuvo exento de las demandas que iniciaron un conjunto de organizaciones Mapuche tanto de la ciudad como del sur del país. Este hecho ha sido reconocido por todos los participantes de esta investigación, en tanto esos otros Mapuche que acusaban a las organizaciones que estaba vinculada María y otros dirigentes, *'de políticos, peligrosos y extremistas'*, se sumaron a esta explosión del movimiento, que coincidió también con los primeros proyectos de modernización impulsados por el Estado en la década de los 90', entre ellos el proyecto Hidroeléctrico de Ralco.

*"Los otros mapuche que ahora están en grandes movimientos...ahora están....ahora en todas partes hay organizaciones, pero ellos piensan que se levantaron, pero nosotros fuimos los que realmente....Yo....Especialmente con José Llancapan..... Yo.....y otras más...más que nos juntábamos, entonces levantamos las organizaciones a los Mapuche"*

En este sentido María se siente pionera, en la reconstrucción de las formas organizativas del pueblo, al referir que no existían muchas organizaciones dispuestas a invertir tanto tiempo de su vida a este retorno al Ser mapuche en la ciudad.

Reconoce que a los inicios eran muy pocos, con grandes ambiciones, pero que debieron acudir por colaboración de gente Mapuche de la ciudad, que poseía mayor Kimvn a cerca de los saberes de la cultura, así lo refiere cuando plantea que debieron solicitar a un hermano panificador que ella conoció por su trabajo en la cocina del Sindicato N.º 3 de panificadores:

*“Once personas, si nosotros empezamos como siete personas en el Cerro Sta. Lucia antes, y éramos poquitos, por eso yo siempre digo: fuimos unos cuatritos Mapuche, siempre digo eso, porque éramos así po’, ya dijimos vamos hacer, hicimos cosas grandes, y claro que después, de alguna u otra forma fuimos a pedir la mano al Sindicato 3, había un Mapuche antiguo que sabía bastante, que los ayudo”*

Con esa persona mayor que poseía mayor conocimiento, en el año 1994, identifica su primer desafío en su territorio, comuna de Cerro Navia, para organizar un encuentro de Palín, así lo refiere:

*“De Panificadores, ahí se consigue gente, harto, levantamos harto Palines, en el liceo 85, hicimos un Palín, en el 94’ juntamos más de 500 personas, Ud. ve que juntábamos harta gente antes, porque así antes era....pero es que ahora no es necesario hacer tanta actividad, hay que dejar que trabajen los nuevos, para mí eso, no me gusta participar en todo, pero igual el mal visto, se imagina Ud. Un médico andar en las Marchas...en todo, pa’ eso hay otra gente que lo hace, porque tienen que hacerlo po’”*

*“Si po’ otros liderazgos, en todo no puede aparecer uno, ya tiene una edad, no es como cuando le poníamos el grito a Pinochet po’.....Risas (JAJAJAJAJAJAJAJA)”*

María vuelve una y otra vez, en su discurso a las responsabilidades que conllevan ser agente ancestral, ya que hoy está en otra etapa, pero recuerda la importancia de las convocatorias de la década de los 90’ como importantes en su proceso de reconstrucción como Mapuche de la ciudad.

En esa época década de los 90’, ella conoce y está al tanto de lo acontecido en el sur del país, respecto de las comunidades del campo, y logra comprender que las Organizaciones de allá, liberaban una lucha distinta, pero absolutamente complementarias a lo que se estaba viviendo en la ciudad, a juicio de María estas luchas de han caracterizado por la protección y recuperación del territorio del cual muchos que estaban en Santiago, habían sido despojados:

*“No si hay harto mapuche organizado, pero no lo conozco el nombre...pero son más Territoriales po’....por ellos pelean por su territorio, por como dice....‘Sin Tierra... Morir Ni Cagando’ y sin tierra que vay hacer, eres un pájaro volando no más”*

Los de la ciudad luchan por las leyes, por el respeto a la identidad y todas sus prácticas, incluyendo la gestión de los Parques Ceremoniales, ahí refiere también recibieron apoyo de gente del sur, pero el objetivo principal para María, respecto de las organizaciones de la ciudad, a diferencia de las del sur, es que deben *“Entregar... la fraternidad...o sea entre nosotros, ser solidarios, acoger a los hermanos”*

Además, las organizaciones de Santiago, la ciudad, deben sensibilizar respecto de la identidad a los niños y niñas, incluyendo las familias, así el actuar del Consejo Mapuche, en sus primeros años de trabajo, invirtió mucha energía y de los recursos financieros de los que disponían en esta línea educativa, de reconstrucción del reconocimiento y el asumir ser Mapuche en la ciudad, así lo refiere:

*“Acá también pero no son tantos, no son chiquititos... no son grandes eso hace unos 16 años y eso es porque el trabajo no fue en vano poh’, yo por ejemplo siento gran admiración por mi nieto Lican, el va a tercero medio y habla Mapuche ahora, está hablando Mapuche y le interesa... así que no ha sido en vano la lucha, ha sido importante la lucha y también gracias a la organización soy Lawentüchefe, porque aquí pasaron tres machi antes de mi, paso la Rosa Santander, paso la Rosa Huichalao, paso la María Marilao y la María Marilao me ayudo a fortalecer el espíritu, ella dijo no... es que... ya no caminaba... andaba muy coja, ya no era la persona... ya no....ya los bracitos no los enderezaba, entonces y además que no me hacía nada la medicina occidental y ahora claro se siente cosas, pero por lo menos... o sea atiende sola uno”*

María reconoce que el accionar colectivo de su organización junto a otras, han tenido resultados insipientes, pero a juicio de ella es una base que le ha permitido a modo de ejemplo, asumir la reconstrucción de su ser Mapuche en la ciudad, como



agente ancestral de salud, además de un conjunto de otros logros, como el asumir de su nieto Lican como Mapuche, que tiene la misma edad del programa de salud, este año cumplirá 17 años al igual que el PESPI Programa especial de Salud de Pueblos Indígenas.

Respecto de las diferencias entre las organizaciones del sur y de la ciudad advierte, que hay que evaluar bien las intenciones subyacentes que existen en la institucionalidad indígena del Estado, así cuando *“Nos juntamos todos, lo malo que la gente del sur nos pone el pie encima... paaa’ así, porque dicen que nosotros los de Santiago somos gallinas, somos vendios del Estado”*.

Esas diferencias se han discutido pero persisten, a juicio de María *‘el No somos todos iguales’*, refiere al surgimiento de la polifonía de voces existentes al interior del Mundo Mapuche, del movimiento, pero también reconoce que esta la capacidad de resituarse para temas transversales que afectan al pueblo en su conjunto: *“Nos hemos defendido bastante... si todavía existe esa diferencia... si es que... cuando tienen conflicto ellos se acuerdan de los Mapuche de Santiago, pero cuando no tienen problemas valimos callampa, pero es aceptable, porque siempre he dicho que los dedos de las manos no son iguales, nuestra diferencia esta así poh’, ese es el problema”*

Su dirigencia se inicia a mediados de la década del 80’, pero en el año 2007, se decide alejar por su proceso espiritual de Lawentuchefe, por las energías, dando paso a las nuevas generaciones en la conducción y liderazgo de la organización:

*“Parte en el 87’ hasta ahora, pero yo luce mucho... mucho, hasta como en el 2007, ya de ahí le entregue la presidencia a Paula Cona, porque ya tenía edad, yo dije yo no tengo edad yo no puedo ser.... figurar.....a parte ya me estaban formando de Lawentüchefe, entonces menos podía seguir..., bueno aquí estoy po’ de pie”*

Plantea que el estilo de liderazgo que ella desarrollo por más de treinta años, le fue útil, aun cuando a mucha gente del Estado, no le parecía apropiado, pero su autonomía de Rakizuam, ese que tomo tanto tiempo en reconstruir, se debe defender esa presencia identitaria lograda, y disputar en base a los conocimientos ante la institucionalidad, así lo refiere:

*“Tenemos que tener cara de lata, ser muy frentón, tenemos que plantear las cosas como son, hay gente que le cae mal otros bien, yo soy súper tajante en las reuniones, yo escucho un rato, de ahí si a mí no me gusta, levanto la mano o si no hablo simplemente, yo soy así, por algo estoy aquí y tenemos este centro de salud, porque si no hubiera sido así, yo no tengo nada pues.”*

Sin embargo, también reconoce que la institucionalidad indígena y el accionar del Estado y de sus aparatos de control social, son más violentos que su estilo de liderazgo, al evaluar lo acontecido en el presente en el sur de Chile, refiere que *“El conflicto Mapuche, la verdad para mi... el conflicto Mapuche, ha sido un salvataje de los huincas... porque en primer lugar se culpa mucho a los Mapuche de cosas que no es así, porque yo mismo he estado... yo soy del sur poh’... yo no le he tirado ni una piedra a los pacos, otra cosa los Mapuche no andan provocando, nosotros estuvimos en verano en Lleu Lleu, ¿cómo se les ocurre tener 4 o 5 pacos ahí en la entrada?, la del camino de los Mapuche, habían pacos de guardia.. ¿cierto?”*

Esta situación que relata María, está referida al proceso de Militarización de las zonas Mapuche, de aquellas comunidades que están luchando por preservar los ecosistemas de los territorios, donde las Machi, y los otros agentes ancestrales, extraen su lawen, incluyendo a los agentes de la ciudad, que deben realizar estos trayectos de ida y vuelta, y solicitar permiso para entrar a ecosistemas donde hay bosque nativo, que en teoría está protegido por ley, pero está en manos de grandes empresas latifundistas, lo que evidencia el riesgo de perder la biodiversidad de los últimos territorios que disponen de hiervas, cortezas, piedras, barros, etc. para las prácticas de salud de los agentes ancestrales.

*“El objetivo de provocar a los Mapuche pah’ alterar y después culpan a los Mapuche, irrumpe su pareja: “Lo único era provocar”... mire él nunca ha sido del movimiento y el cacho y nosotros dijimos...y estos qué hacen aquí... ohh debieran estar en la ciudad viendo a los delincuentes, no en el campo poh’, si en el campo no hay delincuencia y así oiga, entonces yo no estoy de acuerdo con el conflicto Mapuche, que le levanten calumnias, para mí solamente... eh...montaje.”*

El montaje que existe a juicio de María, coincide con el diagnóstico de organismos internacionales de derechos humanos han sido enfáticos en plantear que el Estado de Chile ha vulnerado en reiteradas ocasiones los derechos internacionales indígenas, incluyendo la ley indígena nacional, priorizando y protegiendo fuertes intereses de grupos económicos y de inversión extranjera, en desmedro de la calidad de vida y desarrollo del pueblo Mapuche (Federación Internacional de los Derechos Humanos, 2003).

Respecto de la restitución de tierras, compromiso que existe en la ley indígena, evalúa también la debilidad de la institucionalidad indígena, planteando cuestionamientos éticos al Estado respecto de su proceder y accionar junto al mundo privado: *“pero de que tierras, si el Estado nos tiene tomada toda la tierra, imagínese usted... el territorio está lleno de pino y eucalipto, como nosotros vamos hablar de tierra, si nosotros no tenemos una hectárea, dos hectáreas y algunos Mapuche no tienen nada y de que estamos hablando... yo creo que al Estado debe haberle dado vergüenza de haberle quitado tanta tierra a los Mapuche.”*

La restitución de tierras que hace el estado a juicio de María, no es de calidad, no sirve para sobrevivir, a juicio de ella no son tierras vegas, no sirven para producir, su geografía no permite desarrollar una actividad económica para vivir en el campo, son terrenos con humedales y quebradas, ‘no sirven así’, ‘no tienen agua’, así lo refiere: *“No... no ha sido fácil, ese tierra que le venden a los Mapuche Juan, no sirve para nada, no produce, ellos dicen le compramos tierra a los Mapuche, pero quien tiene una crianza agrícola, yo quisiera ver un Mapuche que dijera, mira aquí hay una*

*quesería Mapuche de la tierra comprada, no hay... y hay Mapuche inteligente que lo pueden hacer, pero lamentable no cumple esas condiciones, porque yo no voy a tener cincuenta animales en el cerro, los mato de hambre, aunque yo supiera hacer queso, mantequilla y todas las cosas, cómo lo voy hacer... si los animales no tienen comida, es una vergüenza para el Estado, ellos no le da vergüenza ningún presidente, se dan los medios discursos pero no saben de lo que están hablando.”*

Refiere que tanto en Santiago la ciudad, como los conflictos del sur, siempre existe lazos de colaboración, porque a juicio de María “Sobre todo de eso se tratan las organizaciones”, principio que también comparte la Dirigente de ‘We Liwen’, de la casa de salud de Lo Prado, que efectivamente cuando ellos necesitaron el apoyo por su conflicto con Mateo S.A., Transelec y el Estado, el consejo Mapuche de Cerro Navia, se hizo presente con su Lawentuchefe María Huichalao Colipi.

*“Claro si alguna tiene problemas, nosotros vamos a apoyar, también si hay conflicto nosotros nos reunimos y vamos de una (...) conflicto por ejemplo que le ataque la municipalidad, de la función., o que haya un hermano que lo estén atacando y que sepamos nosotros, si poh’ sobre todo de eso se tratan las organizaciones.” (...)*  
*“Claro así como el ejemplo, Cerro Navia esta como el conflicto que esta con la Pamela por decir, si ya entonces no éramos solos, se unió educación, salud y entramos ahí donde Plaza (ex alcalde de Cerro Navia) poh’ y vinieron otras organizaciones de la Región Metropolitana, así tiene que ser, apoyar... apoyarse uno al otro, así cuando sepamos que hay alguien que está mal, lo apoyamos.”*

Esto da cuenta a juicio de María, que el pueblo es uno solo, en tanto, integrantes de su organización viajaron para indagar e informarse a cerca de la situación de este caso y de la situación de la agente ancestral Machi Francisca Linconao, además de los otros jóvenes procesados, que a juicio de ella son ‘inocentes’, además sus familias quedan estigmatizadas como ‘izquierdistas’.

*“Pero hay que hacerlo poh’ Juan y de que van a vivir nuestros Lamgen, porque ellos son de lucha poh’, tan defendiendo hablando por su pueblo, como tiene sentido,*

*tiene muchos valores poh' y gente inocente tienen encerrado poh' Juan... cómo no va a tener valor si hay una Machi encerrada allí... en qué esta... que de repente pesquen a la Lawentüchefe y la lleven... viste eso es el atropello del Estado poh', como se les ocurre encerrar once Mapuche como una ovejita ahí... y puros inocentes, para mí son inocentes, porque fue la Pamela a ver poh', no ves que salieron un grupo de Mapuche al sur poh' hace poco, me dicen parece que hay dos que tienen fuerza, como un joven de unos 30 años y la machi, los otros dicen que son como unos pollitos y como están ahí, se da cuenta usted, cuánta falta harán en sus hogares, cuánta falta hará ese papá, esa mamá... porque creo que todas las familias tienen una cabeza no y es duro pah' esa gente porque ya no pueden trabajar, porque ya el que está encerrado su padre, ese joven es izquierdista y cuantas necesidades no hay."*

De lo anterior se puede inferir, que la reciente promulgación del nuevo trato con los pueblos indígenas durante el año 2008, en el primer gobierno de Michel Bachelet Jeria, posee una latencia, la misma Comisión de Verdad Histórica y Nuevo trato con los Pueblos Indígenas, en el año 2003, entregó el mismo informe al anterior presidente Sr. Ricardo Lagos Escobar, lo que se puede interpretar de muchas formas, pero no es el caso, lo fundante es que el convenio internacional N°169, al que adscribe esta promulgación del 2008, refiere a las consultas indígenas respecto de la intromisión sobre los lugares o territorios asociados a su identidad.

Es justamente lo que hace la Machi Francisca Linconao, invocar el convenio 169, para proteger unos Menokos, de donde ella extrae lawen para su ejercicio como Machi, años más tarde (2014) es vinculada con la muerte del matrimonio Luchsinger-Mackay, ya que la acción de la Machi detuvo un proyecto de inversión en esa zona, lo coincidente es que el mismo abogado que durante el año 2008, perdió ese litigio frente a la Machi, hoy defiende el caso del matrimonio fallecido.

Los encuentros a juicio de María son para apoyar fundamentalmente, apelando al cuerpo, independiente de las corrientes y polifonías de voces al interior del pueblo y

su conocimiento de los saberes de la cultura, son fundamentalmente para eso', para defender la reconstrucción del espacio identitario, del territorio material e inmaterial, el waj mapu, el retorno del Ser Mapuche, haciendo presencia en todos los ámbitos que las organizaciones necesiten apoyo.

*"Nosotros no tenemos problemas con las que compartimos, antes fue por lo del parque, si pues pueden ser cositas chicas, que de repente diferencias como todos, no vamos a decir que somos los perfectos, si fuéramos perfectos no estaríamos aquí."*

Respecto de su visión de la institucionalidad Indígena, concuerda con Yolanda Segura Cayún de Lo Prado, que efectivamente en palabras de esta última, es 'maquiavélica', divide al movimiento, lo fragmenta, entre violentistas, terroristas, y con aquellos que se puede dialogar, lo que fragmenta esa insipiente puesta en marcha de la política cultural, que han impulsado el conjunto de las organizaciones del movimiento, tanto del campo como de la ciudad.

*"Harto poco, significa muy poca cosa pah' nosotros, porque te exigen mucha documentación para cualquier proyecto, realmente no nos ayuda, los ayuda a dividir, divide los Mapuche por los recursos."*

Esta división que refiere María, es uno de los puntos claves que divide al movimiento Mapuche, donde un sector sospecha de aquellas organizaciones que trabajan con financiamiento del Estado, de aquellos que se autodenominan autónomos, sin embargo, también reconoce que esa clasificación entre autónomas, funcionales, responde a una estrategia de la institucionalidad del Estado y de la cultura política dominante, ya que así, mantiene fragmentado el movimiento que existe entre los Mapuche de la ciudad y los del campo.

*"Bueno pienso que la demanda Mapuche, eh porque igual como le decía que habían muerto muchos, mucha juventud, eh sí apoyaron para el centro de salud mapuche en Santiago, es que yo creo que nosotros no lo teníamos muy merecido por el hecho que nos mataron a unos hermanos jóvenes."*

A juicio de María muchas de las políticas sociales intentan 'calmar los ánimos' cada vez, que organismos del Estado, han vulnerado los derechos humanos indígenas, así como una estrategia crean líneas mínimas de trabajo, como una estrategia de la cultura política dominante: *"Eso es una estrategia, una estrategia de ellos para eso lo hicieron, para que los mapuches no hablemos tanto todos, entonces así no poh', nos tienen tranquilos"*.

Pero María enfatiza que a la vez no se respetan las leyes indígenas, respecto de la protección a los lugares, el cuidado de los entornos naturales, se vulneran los territorios, sus ecosistemas, a través del Estado en alianza con privados, así lo refiere: *"Entonces eh... eh... se caen ahí mismo poh' o sea no, no cumplen lo que dicen, la ley no lo... de que la ley eh, se levantan hidroeléctricas en cualquier parte donde hay río, hay agua (...) mire dicen -en las tierras mapuches no se puede vender-, tiene que ser tierra entre Mapuche y ellos... vamos quitando tierra... vamos entregándole tierras a no Mapuche."*

Para María tanto las políticas indígenas, como las de medio ambiente, no respetan los lugares, los ecosistemas, los espíritus, desarticulan comunidades, su identidad territorial, interviniendo, extrayendo, son el denominador común, violan los principios del k'vme mogen, o buen vivir, al referirse al ya histórico conflicto que se generó en la década de los 90', así lo recuerda *"No poh' lo que más hemos conocido es el Ralco, el más grande y en otros lugares también, entonces no respetan, se los pasan... como se dice... se los pasan por el trasero."*

En relación a lo mismo hace referencia a la industria forestal, donde el accionar de las organizaciones ha sido constante en denunciar las consecuencias del monocultivo, de lo que provoca el pino y el eucaliptus, la escases de agua, la erosión de la tierra, etc. daños irreversibles a juicio de ella, es por esta razón que plantea: *"las grandes empresas no tienen pertinencia cultural, aun cuando la expongan en sus proyectos, no las respetan igual (...) Noo... ni aunque tenga pertinencia cultural no se respeta igual, no se respeta igual, porque eehh, nosotros el otro día nomas*

*estuvimos conversando con una Aimara que vino a la casa, Igual estaba sin agua, pero no hay agua poh', mire en el sur están todos secos, mire al tierra del... no tiene agua, no hay nada de agua... no ve que hay eucalipto, el eucalipto chupa todo." (...)*  
*"Porque las empresas grandes, las transnacionales, se lo..., se lo lleva todo, entonces no, y más que esa gente no tiene cultura ni pertinencia de ninguna cosa, un extranjero no tiene pertinencia cultural po', si lo único que son los Mapuche" (...)*  
*"Para mí el Estado ha sido el invasor del pueblo mapuche"*

Estas afirmaciones de María apunta hacia la estrecha y viciada relación entre la cultura política dominante y los grupos económicos que representan sus intereses a nivel global, partiendo de sus relatos del despojo en su infancia, hasta el día de hoy, siempre hay un actor permanente, el Estado, desde la colonización de la Araucanía con inmigrantes Alemanes, hasta los últimos proyectos de modernización productiva tanto en el sur, como en la ciudad, que afectan la calidad de vida de las personas, a Mapuche y No Mapuche, visión que ha construido en base a su trabajo en el campo de la salud, donde escucha, atiende y evalúa al año, unas dos mil trescientas personas.

Respecto de las organizaciones que se autodenominan autónomas, María refiere que son fundamentales y necesarias, tanto en el sur como en la ciudad, así refiere al Consejo de Todas las Tierras, la Meli Wixan Mapu de Santiago y la CAM Coordinadora Arauco Malleco: *"Buenas poh, tienen que... son radicales, son capaces de decir las cosas que sienten adentro, no se las dejan guardados (...) Eh claro que si poh', si no fuera así no se respetan los territorios po, sino entonces yo, mi campo llegaría y estarían los huincas ahí en mi campo."*

En relación al accionar de estas organizaciones, plantea que si cumplen un rol distinto que el de la ciudad, de preservar los territorios de las intenciones de los procesos de modernización, de los modelos productivos que destruyen los ecosistemas de los territorios, en tanto, los considera un actor social Mapuche que disputa esas definiciones en torno a la industria minería, forestal y energética. Este



accionar ha permitido la continuidad de las prácticas de trayecto de la gente Mapuche de la ciudad, que requieren ir y venir a los territorios de origen o del sur, para recuperar fuerzas, lo que se conoce en la cultura como hampvlkan, que en sus orígenes eran viajes al extranjero para adquirir nuevos conocimientos, las organizaciones de la ciudad, los han reinterpretado en un uso distinto, ir y venir entre el Waj Mapu tradicional y el Waj Mapu reconstruido y resinificado en la ciudad.

**Caso: Patricia Neculpan Curihuinca**, 43 años. Casada con dos hijos, titulada en Educación Superior Técnica: Técnico Paramédico. Actualmente vive en la comuna de Renca, Región Metropolitana, Santiago. En la actualidad dejó de trabajar en el modelo de salud occidental, después de haber ejercido unos diez años, donde descubre que el sistema de vida, las deudas, la casa, el auto y el realizar horas extras, le provocaron un profundo vacío en su vida, es por eso que re-significa su vida para incorporarse a trabajar en la medicina Mapuche. Dirigente mapuche en la comuna de Pudahuel, colabora con el consejo mapuche de Cerro Navia, a través del programa PESPI (programa especial de salud de pueblos indígenas).

Cabe señalar que también dejó la dirigencia Mapuche, para dedicarle más tiempo a su hijo pequeño y a su pareja, además de dedicar más tiempo a su actuar político en torno a los derechos humanos del pueblo, tanto de la ciudad, como de las comunidades que solicitan colaboración desde el sur, para manifestar o denunciar la actual situación que afecta a su pueblo, como un conjunto, *'como un solo cuerpo'*, independiente de la polifonía de voces y diferencias ideológicas, cree que si se puede ser Mapuche en la ciudad y que la perseverancia de la lucha ha mantenido la cultura y al pueblo a través de los años y por generaciones.

### **1. El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

- **Origen territorial:**

*"No...no...Yo nací en comunidad en el año 73' en Puerto Saavedra, la comuna de Puerto Saavedra...mi comunidad se llama Ranco...mi Lof...que está entre Puerto Saavedra y Carahue...heee.... siempre he estado en contacto con mi comunidad."*

Hace la distinción de haber nacido en comunidad, sus orígenes son relevados como un hito importante en su historia de vida y particularmente que su Lof, su territorio y comunidad está presente independiente de su estadía de varios años en un espacio urbano, la ciudad.

El vínculo con sus orígenes, con su proceso de formación en comunidad, centrada en la figura paterna y no en la materna, el auto aprendizaje más bien

vivencial que generó su padre al vincularla a prácticas por su condición cultural de pifilquero, a lo ceremonial y a la libertad generada en una educación o transmisión de la cultura en torno a los códigos que la constituyen como ser Mapuche, reconociendo los cimientos de su formación en la figura paterna, sin dar cuenta aún de la ausencia de la figura materna en estos procesos.

*“Hace dos años falleció mi papá, que fue la base fundamental para mi, formación como Mapuche, primero como niña, después como más adolescente, como mujer... que fue mi cimiento... él siempre se preocupó de eso, de... sutilmente nunca a mí me dijo, nunca a mí me enseñó... ya ¿esto se hace así!, sino que siempre.... lo que yo recuerdo...5 años, 4 o 5 años... montaba su caballo, se iba... porque él era pifilquero y agarraba su caballo y me agarraba a mí poh' y partíamos.”*

Su padre cumplía un rol tradicional en la comunidad, siendo constantemente requerido para colaborar en las comunidades que componían su territorio, así refiere: *“Que tocaba un instrumento que se llama pifilca, claro... entonces él era buscado en ñguillatuwe, a él se le iba a convidar protocolarmente... días antes para ir a un ñguillatuwe... y cuando era en lugares muy lejos, a él se le iba a buscar también, porque antes el medio masivo de movilización eran los caballos poh'... piques largos y a piques más cortos eran los bueyes, las carretas, pero de hecho existían los vehículos, pero uno que otro y los tenían generalmente la gente más pudiente y que en este caso sinceramente Latifundistas; entonces un ciudadano común y corriente, no tenía acceso, la población en general, entonces menos en el campo, así que... pero mi papá hizo un trabajo silencioso, él nunca me dijo esto se... así o que se hace acá, sino que yo simplemente iba mirando, observando todo lo que se hacía y ahora cobra... hace eco su compromiso, su entrega, su forma de enseñarme las cosas”*

En este párrafo nuevamente da cuenta del significado de las enseñanzas de su padre, que fue una socialización comunitaria, sin mayores indicaciones, aun cuando existían protocolos 'acuerdos sociales' en torno a ciertas prácticas de

colaboración entre comunidades, que ella fue aprendiendo a través de la vivencia.

Además, releva un perfil silencioso o bajo perfil de su padre, sin tanto discurso, su formación estuvo centrada en el quehacer, en la acción de acompañar y vivenciar el compromiso y entrega de su papá hacia su pueblo, lo que hoy la constituye como ser Mapuche en la ciudad, lejos del lof, de su origen material, pero no del simbólico, ya que es en un espacio de Identidad reconstruido.

La vuelta al origen es recurrente en torno a las prácticas como el gijatun, wiñoy xipantu, datvn, palin, xawvn; sin embargo, asociada a la comunidad de origen y a la participación de estos espacios que convoca la comunidad su lof de origen, pero también de las organizaciones de la ciudad.

*“Heee... en general sí... porque cuando nosotros la comunidad hace gijatun.. en la comunidad en... allá el sur, participamos todos, mientras vivió mi padre se hizo.”*

El asumir roles en la continuidad de estas prácticas, tomar el lugar del padre, la responsabilidad de la ramada, en las ocasiones que sea necesario y *“cuantas veces las comunidades convoquen, nos implica, el llamado del wall mapu, sea donde estemos siempre se acude con más ahínco, mayor newen (energía)”*.

El kvpan está referido a la responsabilidad de continuar con la dinastía del linaje familiar, asociado a la fuerza *“kiñe che ñi tuwün ka ñi küpan”* procedencia territorial y ascendencia consanguínea de una persona Mapuche, en este caso la de su padre.

En relación a este linaje u origen familiar, también reconoce una fuerte influencia de una tía paterna, así lo señala: *“Tíaaaaa... segunda generación de mi papá y ella vive al lado de la casa de donde nosotros vivíamos...y ella fue muy importante en la formación mía (...) sí porque allá solamente me hablaba en mapudungun.”*

Aborda la importancia de la vejez, de los años de experiencia, la sabiduría del caminar por la vida, ese conocimiento ancestral, de tradición oral que transmite

la figura central de su tía paterna, además de todas las personas mayores (ancianas y ancianos/ kuyfike ce) de la comunidad que colaboraron en su reconocimiento cultural y sus diferentes elementos, como la medicina, uso de hiervas medicinales, aguas de río, menoko (pantanos), barros, entre otros. Además del lenguaje, protocolos, linajes familiares, respecto del equilibrio, desequilibrio entre el cosmos y la tierra (Ñuke Mapu).

El paralelo de la importancia e insignificancia de la vejez para la cultura occidental, en relación a la cosmovisión Mapuche, emerge el discurso de la memoria colectiva de un pueblo, los saberes, el quehacer, las prácticas, creencias, valores, la comunidad, la comunicación inter- generacional, en el fondo elementos que constituían la identidad de las distintas comunidades y del conjunto de un pueblo.

- **Fenómenos históricos de despojos y de migración:**

*“Heee yo viví un tiempo acá en el año, ¿83’?.....85’, después me volví al sur, estaba chica, básica estaba en tercero, cuarto y después me volví al sur y después volví en el año 87’, terminando la educación básica, me volví en el año 87’, por lo mismo... por temas netamente educacionales, porque allá los colegios simplemente eran internados, a las ciudades y no... y tomar locomoción todos los días, eso implicaba económicamente gastaba nuestro bolsillo poder siquiera terminar la enseñanza media y eso es uno de las trancas, de las trabas que está en nuestra gente... porque tú, por la falta de recursos te vienes a una ciudad... y uno no elige en realidad... es como... es que no te queda otra opción y tampoco uno puede quedarse así en el campo, porque no están los medios para quedarse... o sea me refiero a que... yo tengo ocho hermanos y tenemos cuatro hectáreas de tierra, que entre ellas no alcanzan a ser dos hectáreas, que son para cultivo y lo otro es parte de una quebrada y lo otro es netamente humedal.”*

Migración forzada en búsqueda de oportunidades de acceso a educación de mejor calidad y a menor costo, *'uno no elige'*, dando cuenta de las condicionantes económicas, sistema de estratificación social, centralismo regional (RM), asociando el modelo de diferenciado a la posesión de tierras (territorio del wall mapu), su lof, su lugar de origen, es obligada por condicionantes estructurales hacer abandono, lo que genera desarraigo territorial, una migración forzada por un modelo de desarrollo que no coincide con la tradición de su pueblo.

También habla del proceso de despojo, de empobrecimiento y lo que subyace por la época (fines de la década del 70'), a propósito del artículo con fuerza de ley, Decreto Ley N° 2.568 sobre División de las Comunidades Indígenas, cuyo único objetivo fue dividir las tierras indígenas, afirmando que: *"dejarán de llamarse tierras indígenas e indígenas sus habitantes. Como dijeron todos los dirigentes indígenas de la época: 'se nos suprime por decreto'"* (Bengoa 1990; 46; en Álvarez; 2012; 8).

En relación a lo anterior Patricia concuerda con la Federación Internacional de Derechos Humanos, considerando que *"En los dos decenios de aplicación del decreto ley N° 2.568, fueron divididas alrededor de 2 mil comunidades, dando origen a unas 72.000 hijuelas individuales, con el consecuente surgimiento del minifundio, "lo cual incidió en el empobrecimiento de la población mapuche rural y aceleró su migración a los centros urbanos" (Federación Internacional de los Derechos Humanos 2003: 11).*

Las condiciones de posesión de la tierra generan un fenómeno de migración forzada, condicionando las nuevas generaciones hacer su vida en desarraigo territorial en las ciudades, lo que conlleva a la pérdida gradual de la identidad territorial y a la resignificación de volver a ser Mapuche ahora en la ciudad.

- **Discriminación y negación de su cultura, identidad y conocimiento por parte de la sociedad occidental:**

Hace mención respecto de la diferencia entre el espacio de centros urbanos y espacios rurales (campo) del acceso a bienes y servicios o bienes públicos.

Da cuenta que en la década de los 70, posterior al golpe, existía una estructura social preexistente de una elite molesta con los cambios impulsados por la reforma agraria, sin embargo, el nuevo modelo de estratificación socioeconómica instaurado por la dictadura, re fortalece a esta elite que denomina 'latifundista', que poseía mayor cantidad de tierras y recursos de movilización en la zona de su Lof, a diferencia de la gran mayoría de los 'otros', que se movilizaban en carretera o en caballo, como medio de transporte para llegar hacia otras comunidades.

Patricia claramente enfatiza en los orígenes, ella se siente genuina, originaria natural, cuando plantea que *"Yo nací en comunidad" ... "mi lof se llama y queda en"*, dan cuenta que sin desmerecer a las personas Mapuche que han ido perdiendo gradualmente sus apellidos por las mezclas de estos mismos y que sus tatarabuelos eran originarios y naturales, en tanto la tercera o cuarta generación se pierden los apellidos, bueno eso ha justificado la necesidad de acreditar la calidad indígena.

Sin embargo, sus dichos también nos llevan a una reproducción del discurso construido por la "Fundación Aitue", siendo esta parte de la cultura política dominante, que la auto identificación con una cultura, no te hace ser parte de ella, es excluyente, en tanto, aun cuando las personas construyan su che, su retorno al Ser Mapuche, la conquista por el reconocimiento del espacio Identitario y la representación del territorio simbólico y espiritual, no te da el derecho a ser parte constituyente de un pueblo originario y del pasado.

En tanto Patricia sostiene: *"Si calidad indígena e inclusive eso es otro a nosotros mismos, teniendo apellidos directos... tú tienes que... para presentar a un*

*trámite, presentar un certificado de acreditación indígena... en este caso señorita, yo soy Neculpan Curihuinca, te queda alguna duda que yo soy Mapuche, o tengo no se poh'... mi apellido es alemán, ¿por qué yo necesito un certificado de calidad indígena?"*

## **2. Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

*"Acá en Santiago también participan... no todos, pero participamos."*

La distinción que en la ciudad el llamado es distinto, no todos están implicados en la participación a nivel familiar y también a nivel comunitario, hay mucha población Mapuche, que no busca el retorno, no logra Re-Ver su vida, su búsqueda de identidad y cultura: *"No mucho... a nivel de organización no... sólo yo, pero a nivel de participación en la cultura Mapuche esa sí."*

Esta distinción de participación llama la atención, devela la participación (en organizaciones) ante instituciones del Estado y sus políticas en la que ella ha ejercido como dirigente, poniendo en práctica su liderazgo, a diferencia de sus hermanos que participan de las prácticas culturales del pueblo asociada estrictamente a la comunidad de origen y no a organizaciones Mapuche del sur donde residen, en otras palabras, adscriben a las prácticas culturales.

*"Si por supuesto... porque uno no viene a esta mapu a ocupar un espacio, a quitarle aire, siendo que uno como Mapuche... Uno siempre está en una búsqueda diciendo... ¿para qué yo vine? o como persona uno está diciendo para qué vine a esta tierra, para que yo nací?, ¿cuál es mi propósito como persona? y en eso está en que primero más que ser un aporte a la sociedad... es ser un aporte a la vida misma y en eso esta tú... tú az mongen "*

Esta conjunción entre el equilibrio individual y colectivo con el entorno, con la comunidad, con el "buen vivir" ad mapu con el cosmos y todo lo que te rodea se enmarca nuevamente en la cosmovisión Mapuche, sin embargo, también posee un trasfondo que ha estado presente en los discursos políticos de algunas tendencias de



izquierda: *“para ser un aporte a la revolución... debes saber quién eres, estar bien contigo mismo... revolucionate tú mismo y serás un aporte a la revolución del mundo.”*

La inmolación, el sacrificio, el esfuerzo por aportar a este mundo para que sea mejor, independiente de las condicionantes estructurales, emocionales, ambientales que te puedan rodear, aquello que no depende de ti, o lo que si depende de ti: *“sí a mí me duele un pelo que me saco, ese cuerpo se va a resentir todo el dolor, nosotros somos un pueblo...el pueblo Mapuche y es uno solo, independientemente que el Estado quiera separarnos y decirnos... tú eres Mapuche de la ciudad, del campo, tu eres Mapuche rural, tú eres Mapuche urbano...nosotros somos un solo pueblo”*.

Vuelve entorno a la cosmovisión Mapuche, a la unicidad, la reciprocidad y la interconexión de un solo cuerpo, del equilibrio necesario para la continuidad de la lucha de un pueblo, independiente de las concepciones occidentales, fragmentarias, cartesianas, repertorios que pertenecen al Estado y las concepciones de modelos de vida y desarrollo, que no se condicen con las creencias de una identidad aparentemente fragmentada, desdibujada, sin territorio, unos de la ciudad (urbanos) otros del campo (rurales). Estas concepciones o conceptualizaciones de las ciencias políticas, jurídicas o sociales quienes han intentado clasificar, encasillar, tipificar, clasificar el actuar en los distintos caracteres de las organizaciones, ya señalados cuando menciona que no hay mayor diferencia entre las organizaciones autónomas y las asociadas a la CONADI o institucionalidad del Estado, sólo en el financiamiento que reciben unas y otras no, pero el pegamento social o cultural de la unidad estaría en aquello más simbólico del pueblo.

*“O sea se da en varias formas de lucha y resistencia, no solamente diciendo ya yo voy hacer esto y esta es mi arma física, sino que hay hartas formas de luchar y entre esta hacer conciencia, que la gente conozca... sensibilización de todas las formas posibles habidas y por haber; es una forma de lucha y entre ello esta principalmente hacer conciencia a las generaciones que vienen, generaciones que están... es decir los pichi keche (personas pequeñas), las pequeñas personas que en ellos está... como la*

*esperanza y decir ya... si nosotros cambiamos un poco la mentalidad de ellos, tenemos la esperanza que este mundo sea un poquito más acogedor, más llevadero.”*

La premisa de la “Patria Joven” anunciada en la década de los 60’ por Frei, es decir, depositar la responsabilidad en la juventud para cambiar el mundo, emerge como un discurso político, además, las formas de lucha, los distintos frentes, el simbólico, el revolucionario armado, el cultural, el conocimiento y la ignorancia, para cambiar el mundo, el cuestionamiento de las condicionantes materiales y espirituales del presente para cambiar el futuro, emergen como un discurso adquirido en los procesos de socialización o secularización del modelo de desarrollo occidental.

El elemento procesual de la lucha y toma de conciencia de las dificultades de un pueblo, como estrategia de sobrevivencia de una identidad, de una cultura ancestral y de los principios del buen vivir, centrados en los pichi keche y las pichi domo, en las pequeñas personas, en la dualidad del género hombre y mujer en paralelo, así como en la religión (el Feyentün) para la preservación y continuidad del pueblo, en las nuevas generaciones; así como la generación de los 80’ obligada a migrar hacia las ciudades por el decreto con fuerza de ley N° 2.568, donde fueron divididas alrededor de 2 mil comunidades, condicionando la migración forzada y el desarraigo territorial, sin embargo, logran un estadio básico de conciencia a través de la cosmovisión, traspasada oralmente por los adultos ancianos y ancianas de las comunidades de origen. En tanto las nuevas generaciones están llamadas a un nuevo salto cualitativamente, donde todas las posibilidades de lucha son necesarias y complementarias, para reconstituir la unicidad del pueblo.

La lucha y la resistencia esta también relacionada en el cómo nombrar el mundo, la lucha de los significados, que cuestionan los modelos de desarrollo, las relaciones entre los pueblos al interior de una sociedad, las concepciones y cosmovisiones de la vida, el uso de la tierra, el cuidado del medio ambiente, la desintegración de la vida comunitaria o vida en comunidad, pugnando constantemente por nombrar el mundo, la construcción del significado y la difusión de aquellos principios, que para algunos

autores como Melucci, Touraine, Escobar, que han investigado los movimientos sociales en torno a la acción colectiva, en el marco de una sociedad de la información.

Ahora bien, Escobar (2001) plantea el desafío de transición procesual que enfrentan los movimientos sociales indígenas desde los marcos de la cultura política y modelos de desarrollo occidental hacia la constitución de los sujetos en torno a una política cultural, poniendo en el tapete las cosmovisiones y principios y significados con el medio ambiente, el uso de la tierra, valores, y las relaciones entre pueblos (**Escobar; 2001**).

*“La red Warriache es una entidad que la componen varias organizaciones a nivel Metropolitano de salud... intercultural, es una mesa de salud intercultural, que también es una forma de hacer resistencia. Acá en la Región Metropolitana, hay varias comunas que están trabajando con el Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas...que es el PESPI y haciendo defensa también, promoción y resistencia a lo que es medicina Mapuche”.*

La decisión de ser Mapuche y todo lo que ello implica, está asociado a la integración y conformación de redes de clanes Familiares Mapuche, lazos de solidaridad, para aumentar la fuerza de la resistencia y presión, en este campo, en esta forma de lucha, en la relación con las políticas públicas que emergen de la institucionalidad del Estado, a nivel comunal (municipal), Regional y Nacional, en el campo de oportunidades y limitaciones políticas, la asociatividad de saberes y experiencias, como el caso de la medicina y sus principios orientados por la cosmovisión Mapuche, pero además en las estrategias políticas de la cultura para lograr avanzar en agendas que logren incidir en la gobernabilidad y en la injerencia de la política social hacia los pueblos indígenas.

Nuevamente emerge la protección de los lugares sagrados, cementerios Mapuche, parques ceremoniales como un derecho al ejercicio de la identidad y al acceso a un Territorio simbólico, perdido por el despojo y las políticas de modernización impulsadas por el Estado: *“En el Servicio de Salud, a nivel de Servicio Metropolitano y*

*de ahí se dividen en varios sectores, nosotros nos corresponde como Pudahuel, Cerro Navia, Lo Prado, a nivel de Occidente.”*

*“En todas las áreas... a nivel de salud, educación, cultura, a nivel de todo lo que es az mungen Mapuche, porque a nosotros de todos lados se nos ha quitado y lo ideal es recuperarlo para seguir vivo como pueblo, porque si bien han pretendido la folklorización de las culturas... yo me siento orgullosa en el fondo del pueblo Mapuche, es el que ha opuesto resistencia y eso va ser así, hasta que el ultimo Mapuche consciente esté vivo.”*

Recuperar todo lo usurpado, para reivindicar, reclamar o pedir hacia un ‘alguien’ con vehemencia y firmeza una cosa a la que tiene derecho y de la cual ha sido desposeído o está amenazado de serlo, para continuar con la existencia del pueblo, es la forma de resistencia en todos los campos negados de la cultura. A eso está referido el *az mogen* (*vivir armonioso, buen vivir, sanar*) (ILLA, 2013), a la costumbre de defender la vida, que proviene del Feyentun de la personalidad, de los linajes familiares y de la comunidad de origen, la recuperación, la reconstrucción del espacio identitario, en el fondo el retorno al Ser Mapuche.

*“A nivel municipal, a nivel de CONADI, ONG no, no se ahora con el cambio de directiva como va funcionar el tema de organización, porque no estoy al tanto, y todos trabajamos diferente, pero mientras yo estuve a cargo de la organización, ninguna ONG”*

El declinar de Patricia a la dirigencia social Mapuche en la ciudad, la relaciona con dar un paso al lado, respecto de la estigmatización que van adquiriendo los dirigentes ante las políticas sociales de Estado, lo que perjudica por un lado a los socios de la organización que presiden, y por otro lado está el retorno al Ser Mapuche, al enfoque de derechos culturales, identitarios, en fin la construcción de un discurso más disidente, más crítico del accionar en su conjunto del Estado para con el pueblo, en lo particular con la vulneración y violación de los derechos humanos.

Además, está el reconocimiento al recambio en la dirigencia en las organizaciones, lo que coincide con la polifonía de voces al interior del movimiento Mapuche de la

ciudad, para asumir en otros ámbitos de acción, en base al repertorio de resistencia adquirido en el ejercicio de participación de la acción colectiva, nuevos desafíos para la conquista del espacio de la identidad.

Este salto cualitativo, transita desde las demandas en torno a necesidades particulares, a demandas en el marco de los derechos del espacio o territorio identitario, un giro hacia una construcción de una política cultural en marcha.

*“El liderazgooo.... bueno uno nace líder... nace líder, si eso de repente ya... voy hacer un curso de liderazgo ¡pamplinas! porque que tu por más que te perfecciones, estudies y obtengas conocimiento, en el fondo es algo innato, tú naces líder, simplemente es así, puede que en cuanto académicamente hables mejor y usen otras palabras y tengas otra llegada, pero en el fondo un líder no se hace, naces líder y es por eso... es que la gente te lo reafirma, la gente dice: “la queremos a ella y aunque tú digas no es que no puedo.”*

El principio de autoridad y liderazgo, a pesar de argumentar que posee un origen casi genético, o de linajes familiares, incorpora la validación de la comunidad, quienes dan la fuerza (newen), el ímpetu, el kvpan no es suficiente, sino la validación ante la comunidad, se nace, pero se valida en la acción con otros.

Lo anterior se relaciona con los liderazgos tradicionales, los roles que desde temprana edad tú comunidad o lof, te encomienda, no está relacionado necesariamente con un rol estrictamente político, sino que el asumir una responsabilidad ante la comunidad, como en los casos de las machis, longkos, puñeñelchefe, lawentüchefe; roles que adquieren un significado más político cuando el colectivo entra en conflicto o disputa con ‘otros’ actores por algunos de sus principios del espacio identitario en proceso de reconstrucción.

Patricia cuestiona la formación racional en estos términos, la secularización, la preparación científica, el lenguaje y la capacidad discursiva, no te asegura la obtención del principio de autoridad, sino se posee la validación de la comunidad que se representa.

*“No pues a nivel de la comunidad, la aceptación, y el respaldo que te da la comunidad, la gente, la gente también tus mismos vecinos, porque a nivel familiar ya es a nivel afectivo, es como les corresponde a ellos estar conmigo, porque es mi familia poh.”*

La emergencia de los clanes familiares es fundamental para Patricia, respecto del poder asumir un rol o un liderazgo, tanto en la ciudad como en el territorio ancestral u originario del que provengas, ya que si no cuentas con su apoyo primario, no posees fuerza al interior de tu comunidad, es la acción de creerle a alguien, respecto de la conducción de las decisiones que se toman al interior de una comunidad.

*“Todas las organizaciones más o menos han hecho un trabajo silencioso y han hecho un trabajo de preservación, de promoción y uno no es quien para juzgar lo ‘que otros’ dirigentes han hecho, porque es un trabajo muy importante y muy necesario, de no haber sido así, nosotros no tendríamos ciertas garantías, ciertos logros que hemos tenido y eso no es solamente en lo que es la medicina, en la parte educacional, en la parte de la cultura, en todo, en todas las áreas, porque en todas las áreas a nosotros se nos ha quitado espacio y se nos ha quitado, no se ponte tú en el mismo registro civil, o sea y ahí es un tema que no se ha tocado más allá, o sea nuestros apellidos los cambiaron, ¿por qué?. Yo te digo en todas las áreas en todo el vivir Mapuche, se nos usurpo muchas, muchas... muchas cosas y eso lo han hecho los dirigentes, porque no todos trabajan en cuanto a promoción y derecho de la medicina Mapuche, otros trabajan en cuanto a la educación o a la cultura, sino que ha sido un trabajo yo estoy aquí, yo estoy acá, pero en el fondo esta es la finalidad, que nosotros sigamos manteniéndonos, preservándonos como pueblo Mapuche y eso es trascendental, de no ser así ya no estaríamos.”*

En síntesis para Patricia, el reconocimiento a la memoria de acción colectiva a los diversos repertorios desplegados por las organizaciones de Santiago, del Sur, han sido fundamentales respecto a las actuales condiciones, que no son las mejores, pero es un piso, a través del cual se han desplegado otras formas de acción colectiva, de resistencia, de luchas por el debate del significado, por la recuperación

de tierras, por el rescate ancestral de la cultura como patrimonio, de la memoria colectiva de un pueblo fragmentado por la historia, pero que aún resiste por no desaparecer.

*“Un gusto también haber participado y en realidad que se muestre la realidad del Pueblo Mapuche, si bien uno no es una voz como para decir, ya yo soy como la persona indicada, uno está inserto en lo que es y mantiene un pueblo vivo y eres parte de un pueblo vivo, no eres parte de la historia, como dicen los libros de historia, los historiadores dicen -no es que los Mapuches fueron, hicieron esto, vivieron esto-, el Mapuche es actual, es año 2016 y los Mapuche aún estamos vivos.”*

### **3. Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

*“Y por parte de mi mamá, he... yo vengo de kvpan uno dice en Mapuche... de tú procedencia Mapuche...Machi, mi tatarabuela era Machi, mi bisabuela fue Machi, mi abuela fue Machi... mi mamá no fue Machi... porque se involucro en la iglesia evangélica... y ahí se rompió (...) y es por eso que yo te digo... que mi padre fue la base fundamental... porque mi papá nunca se doblego a una religiosidad en particular, aparte del feyentwun Mapuche (seguir a alguien) que es nuestra propia religión como mapuche... entonces... pero... fue importante obviamente mi madre en la formación mía, porque es importante... la base... es la mujer en el pueblo Mapuche, es muy importante.”*

Respecto al desequilibrio que ocasiono la ruptura de la energía familiar, del kvpan y el feyentun interrumpido por su madre, de la responsabilidad de asumir como machi, su madre afectada por el proceso de colonización, por los procesos de secularización y del sincretismo cultural que se generó por la incursión del protestantismo en la cultura Mapuche, en diversas comunidades. La oposición a la figura para volver al equilibrio espiritual la encuentra en el linaje y el kvpan de la familia paterna, de quien hereda el no haberse doblegado ante los procesos de conquista espiritual.

Nuevamente emerge la estructura del discurso de la cosmovisión Mapuche, del no doblegarse ante las influencias de otras culturas, en tanto el chivo expiatorio sería su

madre, la figura femenina a la que la hablante anuncia como fundamental en el pueblo Mapuche, en su historia familiar es un episodio doloroso.

Su Padre *“que tocaba un instrumento que se llama pifilca... claro... entonces él era buscado en ñguillatuwe, a él se le iba a convidar protocolarmente... días antes para ir a un Nguillatuwe...y cuando era en lugares muy lejos...”*

Realiza la distinción que al interior de las prácticas culturales existen protocolos, acuerdos sociales, marcos normativos para un sistema de colaboración entre comunidades, particularmente a las prácticas de carácter comunitario religiosas como el Ñguillatuwe.

*“Pero si... por personas mayores que eran parte familiares de mi papá, tía... tía de mi padre... ella fue si muy importante en la formación mía... porque ella sí en este momento estuviese viva tendría 145 años, entonces cuando yo era chica ella ya era viejita, ya era una persona de edad... y ella me hablaba solamente en Mapudungun”.*

Historia de pérdidas en relación al contacto con abuelos maternos y paternos, por fallecimientos, sin embargo, vuelve el discurso enmarcado en la cosmovisión del pueblo Mapuche, una tía anciana, sabia, mística, con grandes conocimientos, que sólo le hablaba en Mapudungun a ella, en gran medida un tesoro identitario en la vida de quien relata, además, nuevamente se refugia en el linaje de la familia de su padre, en búsqueda del equilibrio que se rompe, se quiebra por parte del kvpan del linaje familiar de su madre, afectada por el sincretismo cristiano, doblegada en palabras de la hablante, proceso de colonización que aún está arraigada en la gente Mapuche de la ciudad.

Respecto de la trascendencia de sus antepasados muy arraigado en la cosmovisión Mapuche, identifica a su padre y tía paterna, su legado, su sabiduría, sus prácticas como fuente de aprendizaje que hoy cobran significancia en su labor como dirigente Mapuche.

Al interior de la cosmovisión Mapuche, la energía negativa y la positiva son absolutamente necesarias para el equilibrio, el wenü mapu (cielo, estrellas, astros, la luna y el sol), la ñuke mapu (madre tierra), la minche mapu (fuerzas subterráneas de



la madre tierra), el *lafken mapu* (fuerza del mar y todos los seres vivos que habitan en él) y el *pikün mapu* (fuerza de los cerros, volcanes y las placas de la madre tierra), son los que generan el equilibrio en el cosmos y la vida, en síntesis el “buen vivir” entre la vida material e inmaterial.

*“Los uneee... uf hartas cosas, primero tener *kisugvnewvn Mapuche* (gobernarse a sí mismo, sin pedir permiso), sangre mapuche que corre por nuestras venas; segundo la forma de ver la vida, de cómo la cosmovisión que nosotros tenemos como pueblo y eso esta netamente ligado a lo que es naturaleza, nos ligan pensamientos, nos ligan uffff...un ‘*fentrum mogen*’ como dicen, todo lo que, o sea muchas, muchas cosas, nos ligan como Mapuche, que en el fondo difícilmente para una persona que no lo es, lo va a poder entender, porque hay cosas que tú puedes ir explicando, detallando y redactando, pero hay otras cosas que no, son sentimientos”.*

Para Patricia en tanto, las prácticas culturales, la cosmovisión y el mundo emocional, el campo de los sentimientos como un móvil, inexplicables a la luz de la ciencia y cualquier aproximación, sin implicarse, sin involucrarse, son el conjunto de los ‘unos con otros’, en fin, es un conjunto de repertorios de resistencia cultural adquiridas a través de la transmisión oral y del ejercicio de la cultura en sus diversos campos.

#### **4. Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

*“Bueno yo soy dirigente un buen tiempo acá, varios años acá en Santiago y todos sabemos que es un trabajo esforzado, no es remunerado... de repente es bien ingrato, pero... uno lo hace porque eso se lleva en el alma no más.”*

La Dirigencia social como un campo de sacrificios, independiente del pueblo, la cultura, las razones, es un papel complejo en la sociedad, sin embargo, hay una distinción simbólica, un motor, una motivación asociada al espíritu, al alma, aun cuando no posea un premio material, ni económico en beneficio individual.

La relevancia de la dirigencia acá en Santiago, devela o da a entender los años de experiencia, que es un trabajo que conlleva responsabilidades para con un colectivo. *“Porque... es diferente porque tú al hacerte parte de una organización netamente para tener un reconocimiento tienes que estar por la CONADI... punto uno y para que tengas los derechos y todo... todo lo que eso implica y mis hermanos han participado de ceremonias, de ñguillatuw, de machitún (datüwn)... en cuanto a la cultura.”*

La distinción esta fundamentalmente asociada a la institucionalidad, al registro, a un reconocimiento jurídico por parte del Estado, lo que circunscribe una participación regulada, clientelar y el ‘todo lo que eso implica’, está referida al control social que ejercen las instituciones sobre los contenidos abordados por el accionar y repertorio de las organizaciones.

El discurso de la entrevistada y el significado que le asigna a la CONADI, lo atribuye a que esta institución se desdibuja de su creación original, el desencanto con las políticas sectoriales, focalizadas y subsidiarias de esta entidad y de otras reparticiones del Estado.

*“Mi Organización Se llama Rayenco de Pudahuel Sur... Que significa Agua que corre...”*

*“Nos tildan a nosotros en el fondo... que nosotros tenemos el conflicto... cuando fue el Estado chileno que hizo el conflicto con los Mapuche, porque al tú quitarle una pertenencia a una persona común y corriente... esa persona... de hecho tu estas causando un conflicto, no es que la persona haya dicho... toma lo compartimos.”*

Formula una profunda molestia con el denominado ‘conflicto Mapuche’, que piensa de aquellas organizaciones que no están en el registro de CONADI o de otras instituciones del Estado, que las menciona y realiza la distinción son catalogadas de radicales y terroristas.

Esta división que ha generado la institucionalidad de la política pública indígena, también es parte fundante de una clasificación, de los Mapuche con los que se puede conversar y dialogar y están dispuestos a la integración de un modelo de sociedad y con los que están fuera del registro, los cuales se encuentran atrapados

en el pasado, quienes quieren destruir la unidad de la nación con acciones violentistas y terroristas, lo que ha creado estas concepciones de 'autónomas' y 'funcionales', generando además división en los procesos de reconstrucción del Ser Mapuche en la ciudad y el campo.

*“En general hay organizaciones que son autónomas y las que están registradas por CONADI; las que son autónomas... yo conozco dos... y entre ellas está la [Meli Wixan Mapu](#), que son las que sacan la marcha para el 12 de octubre, una y que ellos no reciben... ni proyecto, ni nada del Estado, porque no tienen registro en... en CONADI... y acá todo el ente ese es CONADI... pero como a nivel cultural, no le encuentro mucha diferencia, pero a nivel financiero, de proyectos y todo eso sí.”*

Patricia identifica y realiza la distinción de autonomía de algunas organizaciones, donde emerge un discurso más político, releva la independencia de estas colectividades ante el Estado y sus instituciones, son las que poseen la capacidad de manifestación y convocan a otras más cooptadas por el Estado y sus instituciones, esa sería la característica principal a juicio de ella, ya que en lo restante poseen muchas similitudes en su actuar, particularmente en lo cultural, que se basa en la reconstrucción de los saberes del pueblo para el retorno al Ser Mapuche. La diferencia sustancial, estaría en las formas de financiamiento o formas distintivas de organización.

Para algunas organizaciones la Marcha del 12 de octubre, posee una profunda raíz en el cuestionamiento hacia el proceso de conquista, colonización, discriminación, racismo e instauración de los modelos de desarrollo y del Estados que ha definido la relación con el medio ambiente, a nombre del progreso, el desarrollo y la modernidad; sin embargo para otras, es la posibilidad de comercializar productos, banderas, artículos simbólicos, como un medio para la sobrevivencia en la ciudad; así para otras esto es parte de un proceso de toma de conciencia respecto a la situación del pueblo, políticas económicas, marcos jurídicos, etc. en fin un espacio

de aprendizaje y conexión con otras organizaciones: *“Si varias... aquí en Santiago... la de Cerro Navia, la Meli Wixan Mapu, como trabajan... y como te digo es diferente como trabajan una organización autónoma, a una organización dependiente también del Estado... claro con financiamiento estatal, porque tu estas como en cierta forma igualmente atada de manos, hay cosas que por ser de una determinada forma o te van a dar... no te van, ciertas cosas no se te van a dar.”*

Emerge con mayor profundidad la distinción de la cooptación política, la relación clientelar y funcional que establece el Estado y el sistema, con aquéllos Mapuche que están dispuestos a respetar las reglas del juego, los de carácter integracionistas, los que se dejan folclorizar, los que practican el turismo, *“como si fuéramos un pueblo del pasado”*, en el fondo, las organizaciones o personas que están empezando un proceso de participación, que aún no han logrado visualizar en este proceso una intencionalidad de dominación y negación.

Aún no han tomado conciencia de las dificultades y dimensiones del conflicto que posee el Estado con aquellos Mapuche, que se revelan, resisten, discuten, pelean y cuestionan las formas, así son catalogados como violentistas, terroristas y radicales en sus posturas y que no aportan a la buena convivencia y la paz social que existe en la sociedad chilena.

La determinación se refiere a estar con las manos, pies y voz atados a una aparente funcionalidad del sistema, e incluso que no existe una buena socialización de las normas de convivencia, lo que representa un desequilibrio para el buen funcionamiento del sistema, en el sentido planteado por la corriente estructural funcionalista parsoniana.

*“A nivel financiero porque ponte tú no se po’... yo ahora dejé de estar como presidenta de la organización, de mi organización por lo mismo, porque te van viendo después tu ficha (...) doy un paso al lado... mejor me voy a retirar... porque sabis’ para dónde va, Yaaa... tu sabis’ que en un momento determinado tú tienes que dejar esto, simplemente se pierde todo vínculo y chao... ¿por qué? Porque elegí primero ser Mapuche y en el fondo era también como para ayudar en sí y si se*

*lograron hartas cosas, lamentablemente algunos fueron perjudicados y en este caso fue la gente que estaba detrás mío, porque no nos adjudicaron ningún proyecto, te estoy diciendo 2014, 2015, nosotros no nos adjudicaron ningún proyecto.”*

La información y conocimiento adquirido en el proceso gradual de participación, asociado a una relación inicial que podríamos denominar clientelar, funcional, adquiere un rango distinto y deja de ser funcional, en tanto aquellas dirigencias más críticas, tienden a ser marginadas de los beneficios, afectando su representatividad al interior de sus organizaciones, además de afectar negativamente a los socios de la organización, al no poder acceder a los beneficios, por un componente estrictamente político, una estigmatización que cierra las puertas de acuerdo al grado de madurez que van adquiriendo los liderazgos Mapuche en Santiago y fuera de él.

Lo anterior lleva a dar un paso al lado, al retiro estratégico, a la renuncia del liderazgo para no perjudicar a los ‘tuyos’ y a ‘los otros’, pero también para trasladar esa conciencia, estos nuevos repertorios hacia otras resistencias, hacia otras formas de lucha, hacia la opción de ser Mapuche, con todo lo que eso implica.

*“Claro si poh’... y no es que uno no supiera hacer las cosas... se llenaron las bases como corresponde, así que esperamos que este año 2016 sea diferente... porque yo ya no estoy a cargo de la organización.”*

Patricia visualiza que la cultura política dominante estigmatiza a las dirigencias más críticas, respecto de la implementación de la política pública o social orientada al mundo Mapuche, ejerciendo prácticas de marginación, lo que da cuenta que no existe una relación Intercultural en igualdad de condiciones, no hay voluntad de reconocimiento hacia un ‘otro’, ya que su puesta en marcha de una Política Cultural, desborda los límites de la acción gubernamental, disputando significados y principios que ontológicamente no coinciden.

*“Porque tú te vas dando cuanta que todo es tan burocrático, tan humillante y yo dé repente... tú... teniendo derechos y todo y están respaldados por convenios y todo, o sea el mismo convenio 169 de la OIT, que está respaldado internacionalmente y tú*

*tienes que saberte el artículo tanto... y aun así no son válidos poh' y son vulnerados igual, entonces a las finales qué rol cumplen las instituciones públicas y privadas para la gente Mapuche, muy poca o sea no te favorecen en nada, a no ser que tú quieras conseguir ciertas cosas, pero ¿a precio de qué?."*

Refiere a los marcos de derechos internacionales, que son vulnerados sistemáticamente y apela a un espíritu muy republicano, donde están las instituciones que velan por los derechos, se pregunta en particular para la gente Mapuche, reconociendo que la existencia de los marcos jurídicos y adscripción a convenios internacionales, no garantizan absolutamente nada y menciona o da entender un camino, el camino de la cooptación política, el de negociar para conseguir, el miedo a perder la esencia, la identidad, a desdibujarte, como a tantos les ha pasado; que se han involucrado en política, como el Intendente Francisco Huenchumilla en el actual gobierno de Bachelet. Lo anterior, da cuenta de las distintas corrientes de lucha de un movimiento Mapuche más amplio y de aquellas formas distintas de lucha, unas más apegadas al parlamento, al diálogo, a la discusión en el marco legal existente, otras fuera de él más radicales y otros a través de la cultura política existente (Tricot; 2009).

*"Es que volvemos a lo mismo, si bien hay leyes y tratados, no se poh' muchos tratados, no se... el mismo tratado de Trapihue, (...) un Perro, un animal tiene más derechos que un Mapuche, tiene ley, tiene justicia, porque se va a levantar no se poh', el SOS de perritos de animales... de... pero y el Mapuche y se ha reconocido que se han vulnerado derechos internacionalmente, no solamente lo han constatado los Derechos Humanos y ahí veis' tú, ¿cuántas personas muertas existen en nuestro pueblo?, muertas... ¿cuántos mártires? y que han sido entes del Estado los que los han matado y se ha comprobado y todo y ahí están poh', entonces de qué leyes estamos hablando si para el Mapuche no hay justicia, no hay justicia... no hay leyes que lo favorezcan, no hay tratados, no hay convenio ¡nada!"*

Nuevamente recurre a un discurso del repertorio de los 'huincas' a ese entregado en la socialización secular a la que accedió ella y tantos otros que han acudido a

tribunales internacionales en búsqueda de reconocimiento e intervención externa, al juicio internacional sobre la república de Chile, incluso al tratado de Taphue de 1825.

Sin embargo, a pesar de esta larga historia de intentos de dialogo republicano, en la concepción de la entrevistada, no existe ley para los Mapuche, incluso otros seres como los perros tendrían mayor ley y protección, apelando que 'otros' actores no intervienen, no se involucran, nadie solidariza con el pueblo, ante los mártires y vulneración de los derechos humanos, los crímenes de lesa humanidad, nadie interviene, discurso que se divorcia de la concepción de la cosmovisión Mapuche, donde el 'che' (persona) no es el centro del cosmos o el universo, en tanto pone de manifiesto que otro 'ser' un animal como el perro, tiene más derechos y mayor protección que el ser Mapuche, sin mencionar que es inferior, sin embargo, da a entender que los Mapuche tienen menor importancia que la de un perro.

Los argumentos empíricos de la vivencia de las muertes de dirigentes, la encarcelación de las Machis, el allanamiento de las comunidades y la marginación de los dirigentes(as) marginados por las políticas e institucionalidad del Estado, no son suficientes para acceder a la justicia, segmentada, diferenciada de acuerdo a condiciones de raza, económicas, culturales, etc.

*“También, porque ha sido por los dirigentes que se han conseguido muchas cosas, muchas cosas... a nivel metropolitano yo creo que lo más relevante ha sido la salud Mapuche, hacer validar la medicina Mapuche y no insertándolo directamente como el Estado ha pretendido, nosotros nos insertamos a ellos, en eso han sido bien tajante los dirigentes y decir...¡no! nuestra medicina es tan válida como la medicina occidental o farmacológica (...) a lo mejor suena como arrogante... pero es así y de no ser así uno no estaría... y no existirían respaldos tampoco, porque ahora muchas machis chantas se han levantado y han dicho no es que aquí y allá, pero lo chanta pasa un tiempo no más, es una ola, pero cuando es de verdad eso trasciende, trascendiendo con los años, con los años de generación en generación y eso es lo*

*que ha pasado con lo que es medicina Mapuche, así entonces bien por los dirigentes que han logrado implantar la medicina acá en las ciudades.”*

Nuevamente emerge el discurso del significado, de los términos, de las conceptualizaciones, del nombrar al mundo del campo de la medicina, de no dejar que el modelo occidental biomédico imponga las concepciones a las prácticas medicinales ancestrales, a la importancia del ‘pewma’ (sueño), a la forma de diagnosticar (orina, fotos, ojos, cabello) de todos los agentes de salud; kupan fela, puñeñelcheffe, machi, lawentücheffe, otros, quienes no se han encerrado en box, con tiempos de atención programados (rendimiento de pacientes por hora), almacenamiento de hiervas a ciertas temperaturas, el no cultivar hiervas en Santiago, etc. en un sinfín de criterios culturales que estos últimos 16 años de la existencia del Programa Especial de Salud para Pueblos Indígenas del MINSAL, no ha logrado cambiar.

Lo anterior representa una forma de resistencia, del debate constante con la institucionalidad de la medicina científica, sin embargo, lo que no se ha logrado y que está en debate con mayor fuerza, es la protección de los lugares de donde se extrae la medicina (lawen), ríos, menoko (pantanos), bosques, praderas, cordilleras, quebradas, etc., y lugares ceremoniales en la ciudad, que recrean un territorio simbólico, pero que marcan un espacio identitario.

Aun cuando exista un marco jurídico como el artículo 169 de la OIT, que regula través de consultas indígenas, por el usos de los espacios, se han generado innumerables conflictos como el acontecido el año 2012 en la comuna de Lo Prado, que ha afectado a distintas organizaciones, entre ellas “We Liwen” (nuevo comenzar) y “Bolonto Mapu” Organización de Palín.

*“Mira acá nuestra base está en el sur, cuando ha pasado en cualquier situación que se ha dado heee... la comunidad Mapuche que vive acá en Santiago, estamos allá en el sur y hay un vínculo bien estrecho, como te mencionaba delante.”*

Patricia se reconoce originaria, en su relato aparece el discurso reiterado de pertenencia referida a un territorio natural, originario y geográficamente ubicado en



el sur de Chile, que sin embargo, posee una estrecha relación en torno al movimiento Mapuche de la ciudad, lo que apunta a la capacidad de resituarse ante contextos que los afecta en su conjunto.

De esta forma da cuenta de la polifonía de voces al interior del pueblo y su movimiento, referido a las diferencias ideológicas en la puesta en marcha de una política cultural, hay una continuidad que ha 'prevalecido de años, por años' por el repertorio de resistencia cultural recreado en la identidad en la ciudad, que genera espacios de encuentro en un solo pueblo, cada vez que se trastocan los principios en torno al uso de lugares, ecosistemas, destrucción de una comunidad, o la vulneración de los derechos humanos, invocando los derechos Indígenas internacionales en torno al mundo Mapuche.

*“Si bien nos han querido separar, por diferentes colores y todo, llamándonos Mapuches urbanos, rurales... como Mapuche nosotros somos un solo pueblo y estamos juntos aunque se nos haga parecer que estamos divididos, mentira un pueblo dividido no prevalece por años y años y años... no poh' y va seguir prevaleciendo años y años y años, porque nosotros somos un pueblo que estamos juntos, estamos compactados, independientemente como nos quieran ver y eso se da en la actualidad y eso es así, si bien con diferentes ideologías, todos pensamos diferente, pero en el momento determinado cuando hay que estar, el pueblo Mapuche esta con su gente y estamos 'unos' con 'otros'”.*

Reconociendo las diferencias ideológicas al interior del pueblo, las posturas y diversas formas de lucha, los distintos repertorios tanto los pertenecientes a las organizaciones del sur, la autonomía de algunas y la dependencia de otras (Estado), emerge nuevamente el discurso del cuerpo único, de la unicidad, del mundo simbólico, de la cosmovisión como un elemento que congrega, convoca, independiente de las clasificaciones del mundo de las ciencias, de la institucionalidad, de los marcos jurídicos, el estamos 'unos con otros' es la simbología.

*“Dificultades, la falta de recursos, una de las primeras dificultades es la falta de recursos y la falta de cómo acceder a ese recurso, cómo llegar, como hacerlo que la gente tenga un mejor pasar, no se ponte tú... unos 4 o 5 años atrás llegaron unas bases para emprendedores Mapuche y de mi organización la mayoría de las mujeres sacamos una máquina de coser y eso si bien no marco radicalmente un cambio en la vida de las personas... hee tienen una entrada” .*

Patricia identifica su trabajo como dirigente social Mapuche en la ciudad, como una vía de acceso para aliviar las necesidades básicas de pobreza y de sobrevivencia, no para sensibilizar y recrear la identidad, territorio y el conjunto de repertorios de resistencia cultural ante el modelo occidental de sociedad, en la que están inmersos. Un primer momento está la motivación para acceder al conjunto de beneficios básicos para las familias establecidos en la ley indígena, si bien esta es una plataforma básica de organización, que no posee mayores diferencias con otras organizaciones sociales, pero cabe señalar, que constituye la base para iniciar el proceso de reconocimiento, de la necesidad de vivir el Ser Mapuche en la ciudad.

**Caso: Rosa Cayún Chanqueo**, 58 años, casada con un chileno, madre de dos hijas, Dirigente Mapuche hace más de 20 años en la ciudad, trabajadora de la salud, coordinadora del Programa de salud indígena en la comuna de Lo Prado, participante activa de La Red Warriache, coordinadora de la casa de Salud Mapuche en la comuna, además fue electa para los próximos cinco años como presidenta de su organización “We Liwen”; ‘we’ que significa nuevo, reciente, joven y ‘liwen’ que significa la mañana (ILLA, 2013:22:44), es bilingüe, ya que maneja el castellano y el mapudungun.

## 1. El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.

### • Origen territorial:

Rosa refiere que nació en Tromenco, territorio que está entre Chol Chol y Temuco, que además es heredera, pero que no lograría subsistir con esas dos hectáreas *“Yo nací en Tromen, Tromenco se llama mi lugar, está casi entre Chol-Chol y Temuco, estoy casi a la mitad, en carretera pero abajo en Tromen, Tromenco significa ‘agua que suena’, que nunca se seca esa agua y en el lugar donde tengo una herencia, que tengo dos hectáreas de tierra por parte de la mamá, de mi papá, pero son dos hectáreas, con dos hectáreas tu no podi’ tener ovejas... no podría tener, tendría que tener puro pollo no más y nada más poh... ¿quién va a vivir con esa tierra? nadie poh”*.

Respecto de su kvpan familiar y territorial, donde hace mención de sus padres, además, refiere que ella proviene de familia de Machi, no esclarece si fue por parte de padre o madre, sin embargo, reconoce que la transmisión familiar en torno al Ser Mapuche es fundamental, la espiritualidad, los significados del rewe (lugar en el que se realizan las ceremonias), wiñol tripantü (nuevo ciclo de la tierra), los gen/h (protectores de un lugar o espacio), para que las nuevas generaciones conozcan su procedencia, su origen, su identidad y comprendan los procesos históricos que ha debido enfrentar el pueblo, que no es una casualidad del que estén acá en la ciudad, que la educación de los padres es

primordial: *“Los que tienen sus padres, porque aquí va la educación de los padres, si yo... mira mi hija está trabajando acá, porque yo soy Dirigenta, porque yo he dado una parte, haber entrado en el pensamiento de mis hijas para que... explicarles lo que es un pueblo mapuche, la lucha y todo lo que hemos hablado y todo lo que hemos pasado, no tenemos tierra, no tenemos esto... porque estamos aquí en Santiago, que no estamos aquí por gusto, ellas han entendido; pero cuando los padres empiezan a explicarles eso a sus hijos y le explican lo que es la cosmovisión Mapuche, que es un rewe, un wiñoy xipantu, que significa la oración, como tenemos que orar... hay que enseñarle a orar a los niños en mapuchedungun... entonces ahí eh... ellos captan.”*

Respecto de su procedencia familiar, su kvpan de linaje Machi, hace la distinción que Ser Mapuche en la ciudad se complejiza asumir ese rol, tener hijas que te quieren apoyar, pero sin el apoyo de la pareja, sin tener todos los elementos naturales de un territorio con la biodiversidad geográfica como la del sur, es complejo, porque además las tierras heredadas de sus padres, fueron apropiadas por sus hermanos hombres, debido a la ‘supuesta trasgresión’ de haberse vinculado a un hombre no Mapuche, además de tener casa en Santiago, se interpreta ‘como que no le interesa la tierra’, en tanto a pesar de tener un don especial, no ha podido asumirlo por este conjunto de factores, así lo refiere: *“yo a pesar de que yo tengo el don de ser machi, no he sido machi porque me case con un wigka, porque no me ha apoyado, a pesar de que mis hijas me decían que me iban a apoyar, pero... lo he pensado mucho de verdad que... por eso te digo es tan difícil ser Mapuche acá, no tengo agua, no tengo conos, no tengo lawen, no tengo nada, ni siquiera tengo apoyo, entonces, no puedo ser poh... no sé tendría que irme a mi tierra y tengo dos hectáreas de tierras, con dos hectáreas de tierra no puedo vivir allá”*.

Otra de las estrategias utilizadas por Rosa en su retorno al Ser Mapuche, han sido los viajes, el trayecto de ir y venir, entre la ciudad y el campo, lo que en la

cultura se conoce como 'hampvlkan', que eran viajes al extranjero para adquirir conocimientos nuevos, para aprender de otras culturas, hoy en día estos trayectos adquieren otro significado, el renovar fuerzas, pero también aprender de sus territorios originales, aquella sabiduría perdida en la ciudad, así lo reconoce al plantear que este trayecto es: *"es que por obligación lo hacemos eso poh (...) porque no tenemos tierra, no tenemos un espacio allá... casi mayormente todos los Mapuche no tienen tierra, especialmente las mujeres(...) entonces ¿a qué vamos nosotros? a agarrar fuerza a estar con... a pisar en la tierra, a hacer un gijatun, acariciar un, un un... folle, acariciar un chigue ahí, que te ponga en la cabeza que te de la sa..., que te de la sabiduría nuevamente y orar ahí en el lugar, en menoko, en río, en los mares, en lo que sea, las montañas, el mahuida y ahí tú agarrar' fuerza nuevamente, por eso que los mapuche van y vienen, nunca están acá."*

- **Fenómenos históricos de despojos y de migración:**

El repertorio de resistencia, la reconstrucción de los saberes del pueblo, se inicia en la familia, esa transmisión es fundamental para que las nuevas generaciones, puedan comprender el fenómeno del despojo del cual ha sido objeto su pueblo en la historia de Chile, además, para comprender que es posible el retorno del Ser Mapuche en la ciudad y la búsqueda del territorio material como inmaterial, para marcar y conquistar el espacio identitario.

Los procesos de despojo para Rosa son un doble desafío de enfrentar el Ser Mapuche acá, que obliga a volver, a retornar a los territorios de origen, para recuperar tanto la fuerza como la sabiduría, así también lawen (hiervas), folle, cortezas y otros elementos para la atención de la salud que se realizan en la ciudad.

Por otro lado, también da cuenta de la polifonía de voces al interior del mundo Mapuche, las diferencias, los conflictos, las opiniones distintas que se generan

en ese rompecabezas que se genera, a propósito del despojo y los procesos de migración forzada, hacen confluír en la ciudad distintas identidades territoriales, no todos son iguales, existe una diversidad también de opinión, rakizuam y también de estilos organizacionales.

- **Discriminación y negación de su cultura, identidad y conocimiento por parte de la sociedad occidental:**

Para Rosa la Negación del kvpan familiar, del linaje de quienes somos, forma de ser de la descendencia familiar y del kimvn (conocimiento), es decir de los saberes del pueblo, son elementos fundamentales para evitar que *“un mapuche que no está ni ahí, un papá, los hijos tampoco entran, andan así no más, aquí tengo socios que son Mapuche, la mamá y el papá y los hijos se avergüenzan de ser Mapuche también.”*

Muchos jóvenes que crecieron en la ciudad, niegan su origen Mapuche, al no contar con la socialización familiar, lo que genera una trasgresión en el kvpan y en el kimvn, ese ‘Ad’ ‘Az’, *el carácter*, la forma de ser de esa familia, recae en desequilibrio, se aísla de su comunidad, se aleja de su identidad, de su procedencia territorial, material e inmaterial, integrándose a un sistema occidentalizado, que trae consigo ‘kuxan’ (la enfermedad), el desequilibrio entre el espíritu y el entorno, padecimientos que enfrentan las agentes de salud en la ciudad con familias Mapuche.

## **2. Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

Respecto de ser Mapuche en la ciudad, refiere que es complejo, ya que debe enfrentar la dualidad de dos mundos, el Mapuche y el occidental: *“Es muy difícil porque estoy dentro de esta cultura occidental que te come y ser Mapuche de repente me ocurre como hemos practicado más mapudungun tratamos de que la cultura llegue a nuestra gente mapuche.”*

La reconstrucción del Ser mapuche en la ciudad, para Rosa Cayún, se enfrenta al quiebre día a día a un conjunto de contradicciones, ya que por un lado está el ímpetu de reconstruir la identidad, junto a la gente Mapuche que se aglutina y reúne en torno a la organización, la tarea es sensibilizar para que vuelvan a sentir su ser mapuche, acá en la ciudad.

Pero por otro, convives con relaciones institucionales y de poder, en las cuales se generan diálogos en los cuales, su identidad, su forma de relación con el mundo, debe estratégicamente leer un contexto de dos mundos distintos, el suyo y en este caso el occidentalizado, que le exige hablar, significar, negociar, comunicarse con actores que provienen de ese mundo, formados en esa cultura distinta y *“de repente estoy conversando con un... con... con la jefatura de aquí de esta comuna, de repente le hablo en mapudungun poh y me... y me siento mal igual poh... porque digo yo, pucha no me entienden y a la vez me estoy equivocando de hablar porque estoy hablando en mi idioma y ellos no me entienden y tengo que retroceder a hablar en castellano”*.

De igual forma, la interpretación y convivencia dual es constante, ya que está el campo de las relaciones institucionales y de las políticas sociales de Estado y en su caso en el ámbito familiar también, cuando señala que su pareja no es mapuche y *“ese estar al medio, ni ‘para acá, ni para allá’*, para conciliar el encuentro de dos mundos, lo que no significa la renuncia a la conquista del espacio identitario, el marcar presencia, tanto en los ámbitos de estructuras políticas, como en el emocional, aun cuando no esté exenta de conflictos vitales.

Sin embargo, estos conflictos vitales a la hora de enfrentar una lucha que está asociada al kvme mogen o buen vivir, tanto de la comunidad Mapuche que ella representa, como de sus vecinos no Mapuche, está dispuesta a correr el riesgo, así lo declara frente a una de sus luchas más recientes con Metro S.A. y Transelec: *“Especialmente cuando un/una mapuche se casa con un no mapuche, tu estay en el medio poh, tendría que tener un equilibrio porque ni pa allá ni pa acá, tenis’ que estar constantemente luchando en tu cabeza, en tu rakiduum, en tu pensamiento de que...*

*de que sí, que yo lo tengo claro, si un día hay un grupo de conflicto, lo que ocurrió aquí en la comuna de Lo Prado, un conflicto entre no mapuches y mapuches, yo siempre voy a estar con mi pueblo, o sea nunca voy a renunciar, nunca.”*

La no renuncia a estar del lado de la lucha por la conquista del espacio identitario, está referido a un conflicto en particular que su organización junto a otras de la comuna de Lo Prado, debieron enfrentar con una empresa semiestatal como Metro S.A. y Transelec del mundo privado, por la instalación de torres de alta tensión sobre un espacio sagrado de gijatun, lo cual generó el apoyo inmediato de otras organizaciones Mapuche y no Mapuche de la ciudad y de fuera de ella, lo que hace referencia al proceso de reconstrucción de los saberes, pero también acerca de la reconstrucción del waj mapu en la ciudad.

La búsqueda de espacios propios, ha sido una característica común en las organizaciones Mapuche de la ciudad, la relación con los entornos, la transformación de sitios eriazos, o lugares abandonados, han sido rescatados como espacios ceremoniales, lugares de encuentro de los y las Mapuche de la ciudad, esa necesidad de encontrarse, compartir los saberes, vivir la espiritualidad, transforma los espacios urbanos, como un Territor que cambia el paisaje social y geográfico (Canales; 2016), marcando una presencia identitaria ante una sociedad que los ha negado sistemáticamente.

Para Rosa, efectivamente los espacios son absolutamente necesarios para el desarrollo de la vida organizacional, marcar presencia en la ciudad, retroalimentarse con los distintos saberes que posee la gente de la tierra en la ciudad, la reconstrucción del che colectivo, el ‘somos gente de la tierra en la ciudad’: *“después de veinte años (...) es que este es mi espacio, no tengo más espacio, si no tengo espacio allá, aquí al menos que tenga un espacio chico donde pueda ir a arrodillarme y pedirle al chau ngünechén lo que yo quiero, conversar con él, yo necesito conversar con el de arriba, el dueño de mi vida... yo tengo que... para mí cuando nos juntamos toda la gente... para mí son todos familia, el pueblo Mapuche es mi familia, es mi*



*gente, aunque me puedo enojar un día con ellos o en una reunión podemos a lo mejor, tratarnos mal, pero después de eso termino la reunión, terminamos el conflicto, quedamos tan hermanos como siempre, porque si yo no quiero a mis hermanos ¿a quién voy a querer?.”*

En su relato señala que un territorio no adquiere esa categoría porque sí, sino responde a una dimensión espiritual, refiere que al menos cinco años llegan los espíritus, los genh (seres que protegen los elementos del universo), para acompañar a esta comunidad en proceso de reconstrucción, en tanto, la dimensión material o geográfica, no es lo único que constituye el waj mapu: “Yo lo tomo como un territorio real (...) Un territorio real, que hay fuerza del pueblo, hay fuerza, llegan los gen/h , que significa seres o fuerzas que protegen cada elemento del universo, con 5 años ya llegan los genh, llegan los espíritus, están ahí con nosotros, es un espacio territorial, por eso es que nosotros eh, defendimos pero... defendimos mucho el espacio.”

*“Mucho, mucho, para nosotros significa pero demasiado importante, no es un lugar así no más por ir ahí, por lucirme, no, es un territorio; para el Mapuche significa mucho, significa ser libre en ese espacio, es atraer mi creador, estar con lo purru, dar mi fuerza, agarrar fuerza de la tierra por eso yo siempre... comúnmente nosotros cuando hacemos un baile, lo hacemos descalzas, porque la tierra nos da la fuerza, la tierra nos da la fuerza, el pasto, si yo estoy enferma yo puedo botarme en el pasto, en la tierra, donde no creo que este tan pisoteado y me agarro la fuerza, me da la fuerza y yo lo siento, lo siento que la fuerza me llega a los pies, yo no me canso.”*

Las dimensiones del Territorio material e inmaterial, representan la concepción del Ser Mapuche asociado a la libertad, tanto espiritual como de los espacios abiertos, que cambia la perspectiva de la gente que vive en la ciudad, que vive en condiciones de hacinamiento, sin áreas verdes, conviven con la contaminación acústica de los ruidos de la ciudad, la atmosférica, lo que no permite la conexión espiritual en torno a un territorio.

*“Espiritual, es más espiritual que... bueno los dos, pero primero nace lo espiritual; si yo quiero adquirir este pedazo de tierra, primero tengo que tener mi pensamiento, mi espíritu, los ‘kuyfikece’, todo lo de antepasado... lo antepasado llega, tengo que llevar mi ulmen, mi ñidol, mi toqui, mi logko... los logkos antiguos, no los logkos de ahora, porque ahora se autodenominan logkos por que no se... cualquier tontera.”*

La disputa por el significado en el uso de los espacios, hoy autodenominados como ‘Territorios reales’ ha sido gracias también, al accionar colectivo de las organizaciones, ese conjunto de clanes familiares, que se han propuesto a través de la recuperación, la reconstrucción de sus prácticas culturales, conquistar el espacio identitario, disputar ante los conocimientos de la ciencia, los fenómenos que acontecen respecto a los cambios climáticos, cuestiona lo subyacente de los modelos de desarrollo y modernización de la sociedad chilena y de los actores que actúan desde la cultura política dominante: *“Pero, no admito a esa gente que primero, a ver si yo me inscribo en partido político... el partido político me va a comer poh, me va a mandar... va a regir mi vida (...)Ya no sería autónoma en mis decisiones.”*

Para Rosa la vida organizacional, no es un anexo en la vida de las personas Mapuche en la ciudad, sino que su vida gira en torno a la vida organizacional, a la reconstrucción del Ser Mapuche, a la conquista del espacio Identitario, al sentido que posee para su pueblo que vive acá en la ciudad: *“pero me voy a quedarme aquí en la casa, me estoy dando dos años más para trabajar acá, pero a lo mejor él va a decir que no poh, o a lo mejor va a decir que sí, no sé, pero cada persona... cada Mapuche que está en un lugar, no es por si acaso, es porque chau ngenechen lo puso ahí a trabajar, es porque hace falta que haga... hace falta un dirigente, hace falta una Machi, hace falta una lawentuchefe”*.

Por otra parte hace una distinción: *“hay gente que es muy ignorante en la cultura nuestra... siendo chilenos les interesa más saber de la... no se poh, de otros países y no de su cultura, de su país”*, que existen otros sectores de la sociedad chilena que admiran culturas lejanas y no de las culturas que componen en teoría una sola nación,

lo que no les permite comprender las causas de lucha, de la reconstrucción del espacio identitario en la ciudad.

Sin embargo, ella menciona que muchos jóvenes que se están formando en las universidades como la USACH y La Universidad de Chile, se han acercado a su organización, para conocer de la cultura y de la espiritualidad: *“en este momento ahora en mi asociación han llegado muchos jóvenes universitarios, universitarias, jóvenes mujer y hombre que están haciendo carrera en la USACH, en la Chile, pero ellos sus padres son incluso... es pastor el papá; entonces aquí hay una generación que está peleando con la religión occidental y la ancestral y cómo los niños ahora tienen su personalidad ellos vienen acá, quieren aprender.”*

### **3. Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

Rosa ha decidido dedicar su vida a las creencias, a la reconstrucción de los saberes de su pueblo en la ciudad, al trabajo de reconstrucción de la comunidad y trabajar en el campo de la salud, lo que le ha permitido estar en coordinación con Machi, lawentüchefe, puñeñelchefe, provenientes del sur; que es una forma de compensar el no asumir su rol tradicional como Machi, lo que implica altos riesgos, ya que el perimontun que enfrentan las personas con un don especial en la cultura, que es una manifestación física de una fuerza espiritual, además de una premonición o visión (ILLA, 2013:34), al no asumir ese rol comunitario, la persona corre el riesgo de trasgredir las energías del cosmos, trayendo como consecuencias incluso la muerte.

Para Rosa la espiritualidad es lo que les permite resituarse, comprendiendo que están viviendo un proceso de reconstrucción de su identidad, ante una sociedad que los invisibiliza: *“Pero mayormente los que estamos en esta... en hacer nguillatun, wiño y xipantu estamos con el ngenechen... el ngenechen nos ayuda siempre, yo porque estoy aquí... aquí no llegue por si acaso, él me puso acá y él me va a sacar cuando él quiera que me vaya... que me retire y estoy en la edad de jubilar.”*

La vinculación de Rosa en estos últimos 17 años, ha sido en el campo y rescate de la salud Mapuche, junto a su organización 'We Liwen'; llevando adelante una casa de salud y trabajando en coordinación con los centros de salud de atención primaria de salud del modelo occidental, lo que le ha permitido promover el modelo de salud de su pueblo, tanto a gente Mapuche de la ciudad, como no Mapuche, además de estar en capacitación continua, yendo y viniendo al sur, experiencia que ha colaborado en sus saberes, tal como lo plantea: *“pero yo si voy a... ando por acá y por allá, lo que yo rescato de mi sabiduría, de la madre tierra, que por ejemplo, que ahora están hablando de la placenta, ¿cómo se hacía?, ¿por qué lo hacían?, ¿por qué lo enterraban en la tierra?, ¿por qué hacían eso?... era una ceremonia chica entre el padre, el abuelo o la madre, el papá, lo enterraban ahí, se hacía una oración para que ese hijo, esa hija volviera nuevamente a la tierra.”*

Este llamado del retorno a la tierra, relacionado con la práctica de plantar o enterrar la placenta, cuando nace un hijo o una hija de la tierra, para que en algún momento retorne a su origen, tanto en vida, lo que hacen los Mapuche de la ciudad, como a la hora de partir de la ñuke mapu y pasar a ser parte del cosmos, de otra forma como un *pijan/ñ*: que puede significar una fuerza vital de la tierra, héroe muerto en batalla, un antepasado del pueblo Mapuche, volcán, digno de un gran respeto, sagrado en general relacionado con la espiritualidad mapuche y las ceremonias (ILLA; 2013).

El ir y venir, para recuperar fuerzas en el territorio de origen, para enfrentar las malas energías de la ciudad, ha sido un saber reconstruido, utilizado como un elemento protector: *“y si no tenemos tierra, vamos allá a visitar a la familia, a la gente conocida que se yo... traemos esa sabiduría, ese newen acá nuevamente, se lo transmitimos a nuestra gente, a nuestra sucesión y ese... le damos fuerza o sea yo creo.”*

También, emerge el respeto por las autoridades tradicionales, esas que forman parte del estilo organizacional del pueblo, como los logko *“yo digo oye... yo tengo detrás de mí, es invisible, pero yo no lo veo... yo tengo un Logko acá, que me acompaña en todas partes, que está conmigo, que me está... a lo mejor de repente se me suelta mucho la*

*boca y él me está frenando lo que tengo que hacer, pero yo como dirigente Mapuche yo tengo que ser sabia, si no... si no empecé como ser sabia.”*

Respecto de las nuevas generaciones de Mapuche en la ciudad, la juventud que ha crecido en una cultura distinta a la de su kvpan (origen familiar), que desconoce su kimvn (conocimiento), deben recuperar los saberes del pueblo, para ejercer la dirigencia, ejercer un liderazgo comunitario en la organización, se requiere preparación en torno a la identidad y sus conocimientos: *“o si la juventud santiaguina que nació aquí, quieren ser dirigentes tienen que educarse como Mapuche, saber qué es lo que el gen/h, que es el perimontun, que es lo que es la tierra, nosotros estamos conectados con la tierra, con la naturaleza, la gente no respeta la naturaleza, no respeta nada.”*

La relación que se establece con el entorno para Rosa, es fundamental en la cultura, es fundante para la vida, donde refiere las consecuencias del cambio climático, los desastres naturales, la sequía de lluvias, la contaminación, etc. son el conjunto de energías negativas que se generan por la relación que las personas, la gente establece con el medio ambiente, vulnerando el azmapu, que son las características de un territorio, que no deben ser vulneradas para no generar un desequilibrio, como acontece en la ciudad, que influye en el kvme mogen ‘buen vivir’: *“¿por qué este sol?... porque hemos talado todos los árboles nativos, porque hay pavimento, no toda la...-hay es que yo quiero que me pavimenten la calle porque hay puro barro- y antes vivíamos en puro barro, ¿por qué llovía harto? porque no estaban estos pavimentos, porque el pavimento, el sol, el calor que recibe la pavimentación va a wenu mapu (tierra de arriba), produce la poca nube que hay allá, lo seca poh, por eso no hay agua y la gente ¿sabe eso? todos decimos -hay paviméntenme la calle, cortemos los árboles, pongamos pino, pongamos pi.. eh, eucalipto- no sabe el gran error.”*

Estos conocimientos asociados a las características del territorio, a la relación que se establece con el entorno, deben ser difundidos a las nuevas generaciones, tanto a los Mapuche de la ciudad o del sur; así también a los no Mapuche ya que son vitales para

el futuro de las nuevas generaciones, así lo advierte en sus reflexiones junto a gente de su comunidad: *“no sé en veinte años más me decía un Mapuche el otro día -lamien-, me dijo -en veinte años más, qué vamos hacer, cómo van a estar nuestros hijos, nuestros nietos, yo no voy a estar a lo mejor (porque también es viejito) qué va a pasar con nuestra gente, ¿por qué la gente no abre los ojos?, ¿por qué no respeta la naturaleza?, ¿por qué contaminan todo?, comen algo... lo tiran en el agua, los peces o los bichos que hay en el agua mueren porque tragan esa cochiná que tiran ahí- y le decía ¿qué vamos hacer?”*.

Así uno de los objetivos de la organización que lleva adelante Rosa Cayún, es sensibilizar a la comunidad en la ciudad y también en el sur, ya que a juicio de ella hay muchos hermanos que acceden a plantar pino y eucaliptus (industria forestal del monocultivo), por la plata, por necesidad argumentan, pero el daño es irreversible, ya que las nuevas generaciones no contarán con elementos vitales como el agua (co): *“le dije yo -pucha es que es difícil de educar a la gente, yo educo... mi hermano había plantado pino- le dije -oye no planti’ pino, porque tu lugar no es de agua-, menos mal me hizo caso y sacó su pino, porque él es pastor, es pastor de la iglesia occidental imagínate. Yo tengo que luchar aquí para ser Mapuche, tengo que luchar en mi comunidad para que mi gente recupere su cultura y respeten la naturaleza... o sea vivimos siempre, los que estamos metidos en esto de ser dirigentes, estamos metidos en todas partes, estamos educando a nuestra gente, si nuestra gente también están medio wezwez como decimos, wezwez significa que tiene la cabeza loca, le falta el equilibrio, porque están... oye no podemos pensar en la pura plata.”*

Advierte que la sociedad occidental ha logrado permear a su cultura, a su pueblo a la cultura de la especulación, de la ganancia fácil o como señala Rosa los ha vuelto wezwez (locos), sin evaluar las graves consecuencias que sufren los ecosistemas y los entornos territoriales y que afectan la calidad de vida de la gente y sus comunidades: *“¿acaso vale más la plata que tener una tierra buena, que me dé semilla, que me dé no sé... una manzana bonita, unas papas grandes, trigo? yo creo que vale mucho más*

*eso que sembrar ahí, estar ganando no se poh, quinientas lucas en una tira' de pino o de eucalipto."*

A juicio de Rosa, lo anterior ha sucedido porque en muchas comunidades han desaparecido los ancianos, que se han llevado consigo la sabiduría, en el caso de la ciudad es también porque a los más ancianos no se les respeta, a las autoridades tradicionales tampoco, por eso ella no cree en otros referentes como el evangelio occidental que dice *'el hombre y la mujer, pueden disponer de las otras especies y transformar el mundo, están puestos en el centro del universo y la creación'*, por tanto, esta es una de las tareas de la organización acá en la ciudad, a lo que denomina como la *"reconstrucción de la identidad, porque tuvimos muchos años, desaparecieron los viejitos... como que los viejitos se llevaron la sabiduría; las generaciones nuevas... las generaciones nuevas no respetan nada, no saben lo que es ser Mapuche, en la comunidad también pasa eso, porque creen mucho en el evangelio occidental"*.

Otro de los saberes está relacionado con los hábitos alimenticios, donde hace una reflexión en torno a la industria alimentaria, en tanto, la cultura culinaria Mapuche también constituía un elemento protector de la salud de las personas y eso ha afectado tanto a la gente del sur como de la ciudad, recalcando las consecuencias de las enfermedades cardiovasculares que afectan a tantas personas hoy en día: *"no poh, si antiguamente nuestros viejos hacían gijatun con pura cosas naturales, de la tierra, el muday sin alcohol, sin levadura, sin azúcar, sin miel, sin nada, se dejaba fermentar solo eso y eso hacía bien, no comíamos pan, porque la gente no sufría de la diabetes, ni de la presión alta, porque nos alimentábamos del trigo, de los cereales, de la verdura, la tierra nos daba napor, napor (yuyo) era como una acelga que salía y hacíamos caldo y le echábamos cvkvl, cvkvl es el locro y comíamos eso y nadie sufría de presión alta, ni de diabetes. (...) Antiguamente que para el wiñoy xipantu, noma' se comía carne, porque los animales que criaba la gente Mapuche, era para comprar sus necesidades, la harina, el trigo, la semilla, no se comía carne, era una fiesta tener*

*carne, ahora no poh, ahora los Mapuche todos matan caballos, matan vacunos matan... demasiada carne come, comemos, entonces eso está mal también poh.”*

Otro de los saberes que emerge como repertorio disponible para las acciones de resistencia, ante una institucionalidad que no les favorece como movimiento mapuche de la ciudad, pero que convoca a otros actores de la sociedad, afectados por el mismo conflicto, implicados en el mismo contexto geográfico, apela a los principios del *kvme mogen*, al buen vivir, que se ve afectado al intervenir el territorio sin consultar a los habitantes de ese lugar y en cómo afecta a la salud de la población, provocando un desequilibrio en el entorno que hace que su gente se enferme, pierda el equilibrio con su medio ambiente.

En este sentido Rosa habla de una forma de hacer o poner en marcha una política cultural basada en el repertorio de saberes reconstruidos del Mundo Mapuche en la ciudad y también en el sur, habla de un movimiento que a pesar de poseer una polifonía de voces, corrientes y estilos distintos de liderazgos, pero que todas apuntan a una sola desembocadura, a la reconstrucción de un pueblo fragmentado, invisibilizado, despojado, que hoy re significa una lucha por el territorio material e inmaterial, para continuar existiendo en una sociedad altamente estratificada y racista.

Esto que para la cultura es un diagnóstico constante en las casas de salud mapuche de la ciudad, hacen referencia a la vulneración del principio del *azmapu*, que traducido al mundo occidental, sería como un conjunto de normas y principios para respetar el uso de los espacios y sus espíritus, los dueños, la vida inmaterial que allí habita y que hay que pedir permiso antes de querer transformar el entorno, para no generar un desequilibrio que lleva a la *kuxan*, es decir, a la enfermedad.



**4. Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

Rosa como Dirigenta hace referencia a la conquista colectiva de un espacio, compuesta por cinco organizaciones Mapuche de la comuna, donde establecieron alianzas tanto con la población Mapuche de la comuna, como con actores institucionales locales, como la figura del alcalde, en tanto *“la reacción del sistema político y del aparato de control social, determinan un campo de oportunidades y limitaciones dentro del cual el actor colectivo adopta una forma, se perpetúa o cambia”* (Melucci, 1999:12),

Ese campo de oportunidades que se generan al trabajar con instituciones del Estado, a esa relación ‘funcional’ que parte del movimiento Mapuche mira con recelo, es justamente, la estrategia de las organizaciones Mapuche de la ciudad, con la cual han logrado gestionar y ganar los espacios en comodato, para el desarrollo y las prácticas de la cultura, pero también, para marcar presencia identitaria en la ciudad.

*“Es que aquí no se puede hacer eso, no se puede hacer una separación, porque estamos en la sociedad chilena, yo en mi ser voy a ser autónoma siempre, en mi pensamiento (...) Como mi asociación, como mi pensamiento de mi gente, pero tengo que estar metida en la parte... en la parte gubernamental, porque ¿dónde voy a conseguir recursos?, tengo que asociarme con ellos, pero asociarme hábilmente.”*

La concepción de ‘asociarme hábilmente’ a las políticas de gobierno, a las políticas sociales del Estado, es significado como una vinculación ‘político social’, que posee sus riesgos y costos que aún se pagan, pero frente a la ‘autonomía’ del rakizuam (pensamiento), de los saberes del pueblo, existe un alto recelo en develarlo a la sociedad occidental. Sin embargo, también es un campo de oportunidades políticas, que han permitido al movimiento Mapuche en la ciudad, reconstruir el espacio Identitario, marcar una presencia en la cultura política dominante: *“yo no me puedo*

*para asociarme, para conseguir algo... yo no me voy a ir a inscribir en un partido político, para que el político sea simpatizante conmigo y me quiera y me de regalos y me haga cosas para conseguir algo... a mi me carga la gente Mapuche que están metidos en la política, o sea hay que meterse en la política, o sea lo que hacemos, nosotros hacemos políticas social, hay que meterse en la política pero sin... sin inscribirse con apellido, ¿ya?."*

Rosa hace la distinción entre político partidario y político social, fenómenos que son absolutamente distintos, el primero está asociado a la cultura política dominante, donde a juicio de ella 'se pierde autonomía', se pierde 'el rakizuam' y la consecuencia es el rechazo y no aceptación de la comunidad, el segundo a su juicio, se genera en base a los principios de la identidad, a los saberes de la cultura de un pueblo, lo que para Escobar es una puesta en marcha de una política cultural, ya que disputa la definición del mundo (2001).

*"No, político social somos todos" (...) Ojalá fueran político social porque todos hacen política social poh, pero político, pero eso no es político, toda esa gente son políticos partidario"*

La concepción que se posee respecto a los partidos políticos, es que al inscribirse, automáticamente pierdes tú 'autonomía', de tu rakizuam, de tu kvpan, Kimvn, de tu origen territorial, que te lleva a una trasgresión y una pérdida de tu identidad, lo que genera una pérdida de credibilidad ante tu comunidad.

Frente a lo anterior, Rosa se formula la siguiente interrogante: *"¿Qué decisiones yo voy a tomar con mi gente si ellos saben también que soy política, inscrita en un partido político? si, voy a jugar con los políticos porque ellos juegan con nosotros poh."*

Refiere que la estrategia es dialogar con ellos, en ese campo de oportunidades políticas que se genera en ciertos contextos, que permite una movilidad condicionada, pero no necesariamente cooptada, ya que al pertenecer a una orgánica

de la cultura política te hace perder tu autonomía de pensamiento, el rakizuam que te avala ante tú comunidad, el proceso de reconstrucción que hiciste en conjunto, con la gente de la tierra en la ciudad: *“voy a jugar con ellos y les voy a decir que si... ¡si estoy contigo! qué bueno, pero en el fondo ellos sabrán lo que quieran creer (...) El pensamiento Mapuche siempre tiene que ser autónomo.”*

Ante la visión de las organizaciones autodenominadas como autónomas, Rosa señala: *“Yo creo que no son autónomas (risas), (...) No porque difícil poh, es que en la palabra puedo decirte muchas cosas, pero en el hecho no soy autónomas porque, no sé dónde puedo ser autónoma, en la comunidad puedo ser autónoma real (...) si tengo mi porción de tierra, si tengo todo para mi gente Mapuche, no puedo así, pero aquí en la ciudad no.”*

La autonomía como comunidad con un territorio propio en el sur, más allá del Bío Bío con toda la riqueza y biodiversidad geográfica que posee, facilita la autonomía territorial, o autonomía real como señala Rosa, en cambio en la ciudad la autonomía está referida a un estilo de liderazgo y a la autonomía del pensamiento (rakiduam), que este fuera de la manipulación directa de los partidos políticos, como actores de la cultura política dominante.

*“El concejo de..., el consejo de la tierra son políticos, el gallo es político, el que encabezaba ahí, son, son todo políticos (...) Si, ¿por qué no ha sido aceptado aquí en la metropolitana? y ¿por qué no ha sido aceptado tan abiertamente en la comunidad? lo acepta un grupo de gente pero no todos (...) Son político partidario.”*

Lo anterior, está referido al accionar al interior del movimiento Mapuche de la década de los 90', de Aucan Huilcaman, que efectivamente estaba vinculado al partido socialista, lo que generó en las comunidades tanto del sur como en la ciudad, desconfianza y recelo: *“Que lo oculten así, si, pero nunca (...) Yo conozco varios, yo hartos años he recorrido ya y con... sin nombrar a ninguno pero hay mucha gente que se dice que son autónomas y no son autónomas.” (...) “Están metidos en la política, se juntan... oye un lamgen me dijo oye estamos allá arriba, allá en la casa piedra nos*

*juntamos me decía, allá hacemos política con los políticos me decía y hace creer a su pueblo que son autónomos, por eso que no, pucha ya este caballero había sido presidente, si fue tan real poh, nos gustaría tener un hombre así que fuera político social y que... que todo el mundo creyera en él.”*

*Estas acciones reflejan una disputa, ante lo cual Rosa señala: “Disputan la tierra para que les den más tierra (...)Yo tengo un hermano, que está bien metido, es un viejito bien, que me gusta como dirigente pero dijo -yo me metí en los juegos y me inscribí con estos huevones porque no tenía tierra- y se metió... se metió, lo hizo creer a esta gente que está con, cien por ciento con ellos, si... le sacó provecho, le dieron tierras a él y a toda su familia, los Sauce, tiene harta tierra ahora, incluso a mí me habían invitado hace años atrás, yo le dije no, es que no tengo hijos, tengo puras mujeres, las chiquillas no están ni ahí le dije; además porque las chiquillas no estaban metidas todavía, pero el sí... le hizo el juego y tiene mucha tierra ahora... mucha tierra”*

Por otra parte y a modo de ejemplificar el proceso de negociación en la figura de autonomía que deben llevar las comunidades Mapuche en la ciudad, Rosa plantea mayores detalles sobre el conflicto sostenido con Metro S.A. (semi estatal) y Transelec (privada) de manera reciente: *“Mira llegaron... llegó una joven que decía que estaba haciendo su práctica en la intendencia y que necesitaba saber cómo funcionábamos nosotros como... como asociación indígena aquí en la comuna.”*

Se pensó, según refiere Rosa, que confiando en las buenas intenciones de una estudiante que se presenta ante ellos con el fin de realizar un trabajo de investigación en el marco de sus estudios, ¿qué les parecía la extensión de dos nuevas líneas del metro?, ellos respondieron que bien, considerando el beneficio de la comunidad en acortar los tiempos de viajes, sin mencionarse nunca que esto implicaría el paso del cableado sobre el espacio ceremonial sagrado (rewe): *“después salimos en una revista del Transelec... sale que tres dirigentes de Lo Prado, dan... dan una entrevista y están de acuerdo que se hagan una... una instalación de la línea de la tres y la seis y nunca lo dijimos, ni siquiera se mencionó... los dijeron, que, que... ¿que*

*nos parecía a nosotros, si hubiera otra línea más, la 3 y la 6? que fuera hecho en Santiago; le dije yo... sería encachao', porque así la gente se moviliza y se demora menos que la micro y toda esa cosa... pero nunca dijimos, nunca se nos pasó... nunca se nos dijo que se iba a hacer una instalación acá."*

En la actualidad Rosa reflexiona: *"todos, la CONADI igual y se lo hemos dicho, bueno como son personajes que pasan, están un poco tiempo y después llega otro y se lo dijimos "¿qué aportaron ustedes?, porque si la CONADI se dice que es una institución que está con los indígenas, porqué ni siquiera dijeron -oye sabes que alerta... pero yo creo que hay que conversar eso, veámoslo cómo se puede solucionar- nunca dijeron eso, todo lo contrario, nos hicieron zancadillas a nosotros... (...)" "Sí, sí, consultaron a los... a las instituciones, sólo consultas, consultas, consultas de gobierno po'... pero no consulta indígena."* Esto da cuenta de que no existió ninguna consulta indígena, no se realizó ninguna convocatoria para tales fines, para ella fue un montaje institucional, entre el mundo privado y el estatal: *"incluso sabe que en una revista que sacó Transelec me acus... me acusan a mí, al logko y al Alba huinca dicen que... nosotros estamos de acuerdo"*.

Sin embargo, el nuevo trato con los pueblos indígenas, en este caso a juicio de Rosa, no se cumplió, las instituciones no funcionaron, al contrario, refiere: *"No nos dijeron nada, pero todos los... los... por ejemplo la misma CONADI (...) cuando le pidieron opinión a todo esto, lo relacionado, la SEREMI, el MINSAL, le pidieron las opiniones sobre este conflicto... todos votaron en contra de nosotros."*

Respecto de la coordinación con otros actores locales, Rosa refiere: *"nosotros no peleamos solamente por nosotros... por la gente que está en la esquina, la gente que tiene casa también le iba a afectar el... la electricidad poh, que la gente se enferma de cáncer, del asma, de montones de... no solamente por nosotros, sino que peleamos conjuntamente con gente de la junta de vecinos no mapuches y nosotros."*

Gradualmente se fue generando un desgaste, así refiere que fueron quedando solos: *“la única asociación que quedó, que llegó a los tribunales y el longko... que fue la ‘we liwen’, ‘la nuestra’ y ‘el longko’ firmando en los tribunales... perdimos los dos, las dos partes”*, da cuenta de un quiebre y las consecuencias para el movimiento Mapuche en la ciudad, a esas que María Huichalao plantea, cuando se refiere a la radicalidad que adquieren algunas organizaciones en el marco de un conflicto. De igual forma, Patricia se refiere al fenómeno de la ‘estigmatización’ de las dirigencias en el movimiento Mapuche en la ciudad, mientras más ‘cara de tarro’ como autodenomina la Lawentüchefe Huichalao, más marginado quedas de la institucionalidad, pero que es absolutamente necesario, la protesta, la marcha, la prisión y la presión constante ante un conflicto; hasta que se genere un desenlace.

Con posterioridad pensaron poner un recurso en la Corte Internacional, sin embargo el factor tiempo juega a favor del mundo occidental, ya que los procesos judiciales internacionales, pueden demorar años y estratégicamente los procesos de modernización continúan su avance, en tanto, el movimiento Mapuche, se ve condicionado estratégicamente a negociar otras salidas, a través de la mitigación del daño, compensaciones en infraestructura, a cambio de acceder a un acuerdo ‘amigable’ que favorezca al conjunto de la comunidad, es decir, a todas las organizaciones implicadas en el conflicto.

Así lo recuerda Rosa: *“Por mientras que nosotros peleamos, no podían instalar... al final, al final... cedimos nosotros y ellos también cedieron, entonces como mitigación, nos dieron para hacer una casa de salud acá (...) lo van a... Transelec lo va... lo va a costear, bueno ellos son socios con el Metro poh, si es lo mismo.”*

Esta distinción realizada por Rosa, refiere a la falta de transparencia existente entre el mundo público y el privado, al referir a dos actores en la misma categoría, que tanto el Metro, como Transelec, accedieron a financiar con obras de mitigación por el daño generado al proceso de reconstrucción del ser Mapuche en la ciudad, dando cuenta

de la dependencia y subordinación del accionar del Estado, en relación a la iniciativa de los procesos de modernización que impulsan en alianza con capitales de privados.

Esta negociación condicionada, forzada y de carácter político, donde confluyen la puesta en marcha de una política cultural del movimiento Mapuche en la ciudad y la cultura política dominante, da cuenta de un desborde de las políticas sociales y de los proyectos de modernización del Estado nación.

En este sentido no existe una institucionalidad fuerte, a la cual, tanto las organizaciones Mapuche o no Mapuche, puedan recurrir en relación con el uso y administración de los lugares que adquieren significancia social, cultural o histórico para los actores locales que han desarrollado su quehacer en esos espacios, lo que representa un campo de desafío tanto para el movimiento Mapuche en la ciudad, más allá de los lugares iconográficos que mencionaba Jimena Pichinao, como para el desarrollo de futuras políticas sociales indígenas por parte del Estado chileno.

En relación a esta experiencia de conflicto, el conjunto de organizaciones del espacio ceremonial, acordaron que para evitar malas experiencias tanto con instituciones del Estado o privados solicitar claridad y transparencia absoluta de las intenciones y objetivos de su venida: *“Yo te estoy creyendo a ti... ya, pero esa vez también yo le creí, ahora yo no doy entrevista a cualquiera, el estudiante tiene que venir con... con una carta de la universidad, no damos entrevistas nosotros así, porque así nos utilizaron y resulta que después dijeron que nosotros estábamos de acuerdo que el nguillatue, eeh.. o estábamos de acuerdo que en el nguilla.. qué podían hacer instalaciones de, de, de la línea tres y de la seis, cuando nunca lo dijimos eso... nunca se mencionó eso, entonces fue una mentira disfrazada.”*

El desenlace del conflicto, se generó en un campo de limitaciones y oportunidades políticas, llegando al acuerdo de que el cableado no pasaría cerca del espacio sagrado

ceremonial de nguillatun, frente a la presión de una puesta en marcha de una política cultural insipiente, que impulso We Liwen junto a otras organizaciones del territorio.

*“Difícil que nos saquen con el tiempo si nos sacan bueno a lo mejor ni voy a existir, en veinte años más, pero, pero yo sé que hay nuevas generaciones, los hijos nuestros que están luchando y van a seguir luchando porque es el único espacio que podemos, tenemos aquí en la metropolitana, porque aquí llega gente de la metropolitana en este nguillatun porque aquí se junta quinientos, seiscientas personas”*

Rosa refiere al cambio generacional, a la renovación de la dirigencia, esto no termina aquí, el proceso de reconstrucción del Ser Mapuche y de la conquista del espacio Identitario, dista mucho de una institucionalidad justa para la continuidad existencial de su pueblo.

La conquista de los espacio en comodato con la actual institucionalidad, es débil y es susceptible de ser vulnerada por proyectos de transformación de los espacios, en la cual los Territorios, en el sentido que lo plantea Canales (2016), pugnan por modelos de desarrollos distintos, en desigualdad de condiciones, al igual que el Estado, condicionado por un modelo neoliberal, que ha incorporado las lógicas del mercado en la implementación de políticas públicas, dando participación a la iniciativa de privados nacionales e internacionales.

Los organismos internacionales de derechos humanos, han dado cuenta de este fenómeno en Chile, donde el Estado vela por los intereses de grandes capitales financieros internacionales, vulnerando los derechos internacionales a los que adscribe, en pos de proteger y cuidar el bien común de los pueblos y culturas indígenas que habitan en su territorio.



**CASO: Yolanda Segura Cayún.** 26 años de edad. Soltera. Licenciada en Lingüística, en la USACH. Trabaja junto a su Madre Rosa Cayún Chanqueo en la casa de Salud Mapuche *We Liwen* de la comuna de Lo Prado, se desempeña como asesora técnica hace tres años el programa de salud PESPI, es la responsable de ejecutar e implementar los servicios comunitarios de salud en la comuna, además de coordinar acciones complementarias con Atención Primaria de Salud, de la red occidental de salud.

1. **El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

• **Origen territorial:**

Yolanda hace el reconocimiento de haber asimilado desde su primera infancia, todo su periodo de socialización familiar, lo que significa vivir como Mapuche en el contexto urbano, reconoce la figura de su madre como un referente central en su vida, en los aprendizajes y saberes del pueblo, el *kimvn*, *kvpan*, así el respeto por los entornos, la naturaleza, el medio ambiente, la conexión que existe del Mapuche con los ecosistemas, la vida espiritual fueron a juicio de ella aprendidos en primera instancia a través de *la observación* y después *desde la conciencia*.

*“Sí... bueno yo gracias a este como proceso de lo que uno vive como mapuche en contexto urbano, me ha tocado desempeñar distintos roles, bueno suele pasar de que el mapuche siempre desempeña distintos roles, incluso paralelamente. Eh... bueno yo, por mi mamá, que siempre ella ha sido, bueno ella es mapuche, mi papá no, pero como ella siempre es un referente trascendental en mi vida desde chica, puedo decir que nací en la organización, entonces la cultura siempre fue asimilada desde, desde primero desde la observación y ya después desde la conciencia”*

Esta afirmación da cuenta de esos *roles distintos y paralelos que desempeñan* los Mapuche en la ciudad, ese transitar entre dos mundos y poder coexistir, el mundo occidental y el mundo mapuche, su formación familiar de la identidad,

la cultura y sus conocimientos, y su formación profesional en lingüística en la universidad occidental, constituyen a una joven mapuche que ha crecido en la ciudad.

- **Fenómenos históricos de despojos y de migración:**

Hija del despojo, del destierro, de la migración forzada, un fenómeno que sucedió antes de su nacimiento, algo que escapa a su voluntad, pero que es reconocido como un proceso histórico característico que viven y deben enfrentar los Mapuche de la ciudad, transmitido a través de la experiencia familiar y organizacional: *“Bueno es que yo creo que no sólo el mapuche que está en la ciudad... bueno obviamente uno tiene allá el tema del territorio fuerte, pero también acá, claro como te decía el tema de que yo bueno soy hija de... como del despojo, decimos nosotros siempre...”*

Lo que refiere Yolanda es el reconocimiento de desarraigo y migración forzada que vivieron sus padres y abuelos, expulsados de sus territorios originales, y posterior cuando logran reconstruir su waj mapu, nuevamente son vulnerados por el accionar del Estado y sus proyectos de modernización: *“Porque ellos se vinieron por un tema territorial, entonces acá uno abre espacios territoriales y esos espacios territoriales finalmente también no son respetados, entonces ese es como un primer conflicto, que uno acá no tiene espacio donde poder cultivar su cultura y que el sistema chileno, que digo que actúa mal para... tanto para los que vivimos en la ciudad, como en el sur.”*

Para Yolanda, el papel que han jugado las organizaciones Mapuche de la ciudad, ha sido fundamental para el aglutinamiento, la congregación, el volver a encontrarse, generar los espacios para que la gente de la tierra con desarraigo, se vuelva a encontrar con su Ser Mapuche, ahora junto a otros para posterior constituir comunidades, así la proliferación de organizaciones Mapuche en la ciudad ha sido una constante, nacen y mueren, en búsqueda de la reconstrucción del espacio identitario, aun cuando los orígenes territoriales

sean distintos, es la dimensión espiritual del waj mapu que congrega y resitúa esa diversidad.

*Yo creo que ha sido trascendental el rol que ha jugado las organizaciones poh'... porque yo creo que en muchas eh... nacieron por lo mismo, o sea como para ya, estamos aquí solos tenemos que, yo creo que incluso fue como una catarsis de muchos, de mis papas, de... de mucha gente mayores, que se empezaron a juntar y se contaban todas sus penas poh', porque claro desde... desde pasar... desde la comunidad a la ciudad, también hay una historia muy dolorosa o sea haber llegado, bueno ahora el Mapuche ya es un poco más... el tema está más ahí en la mesa, pero antes era solo el Mapuche como mirado en, negativamente... pero con mucha discriminación"*

A juicio de Yolanda la reconstitución de las comunidades que se fueron generando a través del trabajo de las organizaciones, se transformaron en un factor protector del bienestar emocional de las personas de la tierra con desarraigo.- en la generación de su madre.-, ese pasar de 'la comunidad a la ciudad', que genera hasta el día de hoy tantos padecimientos, desequilibrios espirituales, etc.; constituyeron un refugio al encontrarse con muchos clanes familiares buscando lo mismo, el reconstruir el sentido de comunidad.

*"Y que tampoco uno... porque ahora igual la sociedad de repente uno puede decir... ya soy discriminado pero tú también, hay otros que, que castigan esa discriminación, pero antes no poh', entonces no había escape para acusar esa discriminación, entonces obviamente ese proceso fue muy difícil para ellos y las organizaciones cumplieron un rol fundamental, para un espacio de salud mental... incluso como de salud mental, como de ellos poder desahogarse, compartir sus penas y hacer familia, hacer familia en un lugar super ajeno poh', ajeno a lo que ellos, a donde ellos nacieron poh'."*

De igual forma, las organizaciones cumplieron un rol fundamental de socialización comunitaria, para aquellos descendientes, *los y las hijas del despojo*, fueron una plataforma de comunidad, donde se adquirieron los saberes del pueblo, el kimvn, kvpan, kvme mogen, el principio de reciprocidad, la dualidad y por sobre todo la conexión con los entornos y de cada ser existente en el cosmos: *“Entonces yo creo que las organizaciones partieron de esa forma y para los que nacimos en la ciudad también cumple un rol fundamental porque así nos aproximó a esta familia... a esta familia y a este, a este organizar lo... lo... lo que uno es, en esa búsqueda de lo que uno es.”*

- **Discriminación y negación de su cultura, identidad y conocimiento por parte de la sociedad occidental:**

Por su parte, la socialización secular que imparte el sistema y sus instituciones en la ciudad, dan cuenta de una sociedad que niega sistemáticamente la existencia indígena, desconociendo el origen mestizo de la misma, a través de sus políticas sociales de educación, salud, siendo esta última una conquista incipiente de las organizaciones Mapuches de la ciudad, que han logrado posicionar este ámbito en las mesas de trabajo con las instituciones del Estado, no así en la educación: *“no hay un sistema que reconozca el ser mapuche poh’, ya sea en la educación, en la salud y en todo poh’ o sea la salud quizás ha habido un adelanto, pero ese adelanto ha sido porque las propias organizaciones han puesto el tema en la mesa pero ¿por qué cuesta ser mapuche?, porque ni siquiera los colegios a los que uno va, te enseñan la historia con un respeto, o la historia verdadera de los pueblos originarios.”*

Yolanda da cuenta que los procesos de socialización secular, generan otro tipo de desarraigo, el desconocimiento de los pueblos indígenas, en tanto, la negación de la cultura Mapuche, el no poseer referentes históricos de la historia del pueblo, de sus costumbres, lenguaje, creencias, valores, concepción de la

vida y el cosmos, no permiten encontrarse con otros símiles, en el fondo con la identidad de lo “que uno es”.

*“Porque siempre está contada la historia desde él... desde otra visión poh’... ya entonces historiadores o sea cuál era el historiador que... siempre se me olvida (risa) este viejo que le tiene súper mala a los mapuche y a mí me hacían hacer fichas de él, Sergio Villalobos, entonces claro era súper discriminador hacia los pueblos originarios, entonces yo creo que desde ahí, desde esa base cuesta ser mapuche en la ciudad, porque obviamente eh... se produce un, un desarraigo, una, un no encontrarse con lo que uno es..”*

## **2. Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

Para Yolanda, el proceso de reconocimiento de la historia es fundamental en la reconstrucción del espacio identitario, lo cual en su caso no fue fácil: *Entonces ya... ya el tema identitario eh yo creo que en cualquier ser humano, ni siquiera mirándolo desde lo Mapuche, eso te produce un conflicto casi existencial y más para el Mapuche, porque uno tiene que primero reconocer quien es y también, porque la historia del pasado, del presente... de lo que marca tu presente y también tu futuro, entonces cuando uno no sabe lo que es ser Mapuche, no hay un acercamiento ni siquiera con la historia, con rodearte de gente del mismo pueblo, porque acá uno está disgregado en distintas comunas, está casi en una cárcel porque muchos... viví... viví... bueno yo vivía en departamento acá en Lo Prado, eh... todos en distintos lugares, que es distinto quizás en la comunidad, que uno sabe que allá al lado viven los Huenchumil, acá no poh... aquí es como... es como que uno esta super disperso, es como piezas del crucigrama que están en todas partes, entonces por eso cuesta ser lo que uno es cuando no, no tiene acercamiento con tu gente, ni con lo que tú eres”*

*“Entonces bueno como en el rol en la organización acompañándolos, ayudándoles, bueno como la organización encabeza el tema de la salud intercultural siempre como apoyándoles ya, yo en mi proceso de estudio, después ya en la universidad,*

*ayudándoles más técnicamente y al final desempeñándome como asesora técnica del programa, hace tres años.”*

Posteriormente, hace un salto cualitativo en su historia de vida, respecto a su que hacer, dando cuenta que se ha involucrado como asesora técnica del programa de salud indígena (PESPI), dando cuenta de un proceso previo de colaboración mientras ella estudiaba, hasta ahora, que ha asumido otros desafíos en la organización, a propósito de las complejidades que se enfrentan al Ser Mapuche en la ciudad y los distintos roles paralelos que se deben asumir ante eventualidades adversas o favorables que enfrentan las organizaciones y sus comunidades.

*“Porque acá en Lo Prado nos hemos visto en un conflicto ambiental, las asociaciones de acá de Lo Prado me eligieron como werken... el fondo más que werken... fue como la defensoría... entre como la vocera de... representándolos a ellos con este caso, con las empresas Metro y la municipalidad y Transelec.”*

Este conflicto fue un hito marcado que debió enfrentar la organización e Liwen, ante una alianza privada pública, respecto a un proceso de modernización y mejoramiento del transporte público, para ampliar la red de la empresa Metro, sin embargo, esta alianza no respeta el convenio N°169 de la OIT, respecto de las consultas indígenas, cuando algún proyecto interfiere con lugares o espacios que están en manos de una comunidad indígena.

Lo que llevó a Yolanda a asumir un rol distinto en el conjunto de las organizaciones que están vinculadas al uso del espacio de ‘gijatun’, donde se realizan las rogativas y se vive la espiritualidad. Este rol es tradicional en la cultura organizacional Mapuche que se utiliza cuando varias comunidades u organizaciones están vinculadas a un conflicto con ‘otros’ actores que quieren intervenir en su territorio, hacer de vocera y mensajera de los avances y retrocesos de las negociaciones de las mesas de trabajo, en este caso entre el Metro S.A., Transelec, el Municipio y el conjunto de organizaciones que le asigno este rol.

*“Claro... claro... bueno es más como literalmente, es como... o lo que se espera que antes era como en las comunidades pasaban el mensaje de, o de lo que se estaba hablando entre las comunidades, pero acá como uno cumple un rol más de... más de defensa, como de interlocutor, defendiendo un espacio, entonces al final como que el werken entre asociaciones y asociaciones, como que se va dejando un poco de lado y más uno, como que el werken e... el rol claro lo hace más de vocería pero también mucho de defensa.”*

Esta representación del conjunto de organizaciones Mapuches de la ciudad, represento un desafío de defensa, de poner en la mesa las exigencias y consideraciones del conjunto de actores a los que ella representaba, una puesta en marcha de una insipiente política cultural ante una maquinaria blindada de la cultura política dominante, Metro/Transelec/Estado.

*Bueno lo que pasa es que eh... esta empresa iba a construir una subestación, bueno va a construir una subestación eléctrica para la... para inyectarle energía en las líneas 3 y 6 del metro; entonces inicialmente se iba a pasar las líneas, el cablerío y las torres eléctricas eh... en... el Rewe (lugar en el que se realizan las Ceremonias) en nuestro centro ceremonial.*

De acuerdo a los saberes y conocimientos del pueblo, estos cables de alta tensión no pueden pasar por encima de un espacio sagrado, interfieren con las energías, los espíritus que allí habitan, ya que también en el mismo lugar funciona la casa de salud Mapuche y las Machi que vienen a realizar sus atenciones a la ciudad, utilizan ambos espacios, que no pueden estar intervenidos con esta energía.

*“Claro en el espacio del ‘gijatun’, entonces la defensa fue porque el respeto por los espacio ceremoniales, también en esta casa de salud mapuche y eso poh’, eso fue la pelea que tuvimos que todavía dura, fue un proceso bastante largo, pero desde finales del año dos mil doce a esta fecha he tenido ese rol y bueno vicepresidenta de acá, de la organización.”*

Este proceso hizo madurar a Yolanda, en su retorno a su Ser Mapuche, debiendo enfrentar un proceso largo y burocrático, de múltiples mesas de negociación fallida, parlamentar al estilo organizacional Mapuche, de aquellos saberes aprendidos en su proceso de socialización familiar y comunitario, pero además, complementar con sus conocimientos del sistema occidental, adquiridos en su formación racional en la universidad, particularmente lo relacionado con los marcos jurídicos de la ley internacional y local indígena.

### 3. **Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

En este ámbito, el Ser Mapuche para Yolanda, se condice con volver, retornar a la sabiduría del pasado, de aquellas generaciones que tenían la cuestión más clara, ese kimvn disgregado, desdibujado, perdido, pero que los procesos de reconstrucción que han impulsado las organizaciones, las familias y las comunidades en torno a esos territorios reconstruidos, ese waj mapu lleno de sentido para las personas, que sienten los espíritus *pjv* de los antepasados, que llegan a habitar este territorio. Así lo refiere *“Bueno en mi caso más que el retorno yo lo veo como más... claro es que el retorno me dice el volver y claro o sea yo creo que siempre el mapuche es atemporal, una cosa, uno claro uno dice el volver al de atrás...”*

Yolanda considera que efectivamente la reconstrucción de los saberes del pueblo, es una acción colectiva, un intercambio y una discusión de los distintos actores que llegan a configurar un territorio, más aún cuando hablamos de la gente Mapuche de la ciudad, provenientes desde distintas identidades territoriales de las cuales fueron despojados, en tanto, ese ‘rearmar’ el kimvn, es una tarea compleja en ‘este presente histórico’, ya que aparece aquí la polifonía de voces del mundo Mapuche, en tanto es una construcción constante como los refiere en su relato: *“Porque los que... los primeros eran los más... los que tenían la cuestión más clara, los que tenían el conocimiento más... más quizás puro, pero para mí que yo vivo en el presente, en este presente histórico, para mí es como reconstruir, rearmar este... este... este, este Kimvn (conocimiento), este ser mapuche, entonces para mí es como un comienzo,*



*como... como empezar a construir con ladrillos el qué es ser Mapuche y que tiene que ver con un montón de cosas”*

4. **Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

Yolanda hace un alcance de contexto, que refiere a la década de los 90' cuando surge en el marco de un procesos de transición, una institucionalidad que divide al mundo Mapuche, aquellos que alzan sus banderas de autonomía de la institucionalidad, en el caso de los Mapuche de la ciudad, aquellos que inician su procesos de reconstrucción al alero del Estado y sus políticas indígenas, fenómeno que ha generado rótulos y división del movimiento en su conjunto, como las organizaciones 'funcionales', 'las autónomas', pero ambas deben dialogar con el actor de la cultura política dominante, aquella que diseño a juicio de ella '*una forma maquiavélica de manejar la sociedad mapuche*', así lo refiere en su reflexión:

*“O sea yo creo que uno siempre apelando a como... o sea yo creo que siempre es necesario, eh... formarse de la forma más autónoma posible, pero más autónoma el tema así como si dependo del Estado, si es como del... del... del conocimiento, de cómo éramos nosotros, de nuestra forma, porque nosotros claro podemos ahora estar... estamos acá en la ciudad y claro la CONADI... como que el Estado impuso una forma de organización, que en fondo claro si uno la analiza, también es como... es una forma maquiavélica de manejar a la... a la... a la sociedad Mapuche.”*

La aspiración de Yolanda en torno a los saberes del pueblo, es que las formas organizacionales puedan confluir como en el pasado, en una sociedad Mapuche, donde cada comunidad mantenga su autonomía, pero que logre resituarse en la unidad del pueblo: *“Pero... pero... yo... pero eso no quita que nosotros nos formemos como comunidad como era en el pasado (...) entonces uno no tiene que perder el horizonte poh’, o sea no por hacer una cosa, uno deja de hacer lo otro y lo... y lo*

*primero... es como nos formábamos nosotros, que no tenía nombre no... no era We Liwen... era... era... una comunidad entera, un lof."*

Sin embargo, reconoce que es complejo alcanzar esto, aún cuando los esfuerzos de reconstruir esta aspiración, esta lucha está condicionada por una estructura jurídica estatal, sin embargo, para muchas organizaciones es el pensamiento el rakizuam, el que no debe perder la autonomía, utilizar esta estructura de oportunidades políticas, para disputar la definición del mundo Mapuche. De esta forma lo expresa:

*"Entonces eso uno siempre tiene que relevarlo, tiene que fortalecerlo, pero obviamente como vivimos en una sociedad, en que también eh... eh... es import... porque finalmente... esto también se consiguió por una formación organizativa estatal y eso también, uno tiene, como que usar eso, de una for..., de una forma funcional poh', pero sin perder esta, esta... esta otra forma que es... es la forma real poh."*

También el ámbito de las formas tradicionales de la organización del mundo Mapuche, Yolanda insiste en los diversos roles que cada uno de las personas de la tierra, debe buscar desde niño, niña, para contribuir al conjunto de la sociedad Mapuche, lo que contribuiría a la autonomía, que para ella es uno de los saberes que se debe reconstruir, así lo refiere al plantear *"Lo que pasa, o sea para mí la autonomía tiene que ver cómo... la forma de organizarse de la sociedad Mapuche, ya sea en términos de... de... de la, de la misma sociedad como con las personas que... por ejemplo los kimches, las Machi, todos teníamos y ese rol debe ser potenciado, debe ser buscado, porque desde... desde chico se trataba de, de saber dónde, de dónde, porque para él Mapuche cada uno tiene el rol."*

Cada Rol es importante, ninguno está por sobre el otro, en términos de importancia *"Y que se y que ese rol no tiene... y cada rol, ninguno es más importante que otro, todos son respetados, personas que se dedican al tema de la música, otros que se van a, a los weichafe, que van a hacer más de la defensa, otros que... que van a ser*

*más de... no se poh', de... del tema día, de, de los telares, otro más de... de la medicina, otro más de, del consejo."*

Lo anterior, es un pendiente de la institucionalidad de la ley indígena, que desde sus inicios planteo crear un organismo inspirado en este saber del pueblo, para resolver los temas de justicia indígena, sin embargo, hasta la fecha de su creación, solo se han aplicado la Ley de seguridad del Estado, Ley Antiterrorista, lo que da cuenta de lo que planteaba Yolanda, en la falta de voluntad de la cultura política dominante, y en esa '*maquiavélica*' de la institucionalidad indígena para manejar la sociedad mapuche, sin autonomía. Así lo significa:

*"Para mi todos los roles son importantes, entonces para mí la autonomía tiene que ver con esas formas de vida, de que uno tiene que relevar, de que también cuando la gente se portaba mal, también era juzgado, desde nuestra forma mapuche, eso es para mí la autonomía, la autonomía empieza por esa forma, de reconstruirse."*

La actual separación del Estado, por parte de las organizaciones Mapuche, a juicio de Yolanda, es compleja, ya que aún '*sus formas no están formadas*', la tarea es reconstruirlas: *"Más que eclipsar una mirada como más ahora, claro, autonomía de separarme del Estado, pero qué pasa si nos separamos del Estado si nuestras formas no, no, no están... no están formadas."*

Para Yolanda *"si finalmente nosotros como personas Mapuche, no, no somos lo suficientemente autónomos, desde esa autonomía de saber quién soy"*, pero esto no quiere decir que los movimientos en pos de la autonomía no sean válidos, son formas de luchas del pueblo, que pueden contribuir a la reconstrucción de este saber, de '*nuestras formas organizacionales.*'

En tanto cree y reafirma la importancia de poner en marcha una política cultural, pero sin dejar de lado lo que ella plantea, *"Osea bueno, todos los... bueno, ellos y otros movimientos me parecen igual que son importantes, o sea tienen que existir,*

*tienen que... porque finalmente es un despertar de conciencia política y tiene que estar, pero creo que no se puede dejar de lado eso otro que te digo.”*

Para Yolanda la Nación Mapuche, no es posible si existe un conjunto de la sociedad que no sabe quién es, no ha asumido ningún rol en esta lucha, así lo refuerza insistentemente en su reflexión: *“Porque no sacamos nada con pelear, si después cuando estemos, en un imaginario así y ya seamos autónomos, pero si finalmente quienes, porque los que estamos en la lucha, si somos muchos, pero no los suficientes para armar esta nación Mapuche que quizás, yo creo que año a año... es el objetivo quizás de muchos... de todos, pero creo que no es posible si no va de la mano con con que muchos Mapuche que habemos en, en tanto en la ciudad, como en la ruralidad, no somos conscientes de lo que somos y no tenemos claro nuestro, nuestro rol y nuestro respeto entre uno y otro.”*

Lo que no significa que no considere que es legítimo la existencia de estas formas de política cultural, que han puesto en marcha distintos actores de la sociedad Mapuche, *“sí creo loable lo que se hace, o sea estos movimientos de autonomía, de defensa de la tierra, creo que tiene que existir, porque, porque es la lucha que también han dado siempre nuestros, nuestros weifaches, y esa lucha tiene que estar, tiene que ser una constante, porque si no existiera obviamente también el Estado se va aprovechar de eso, o sea yo se que en el sur eh, eh, si nos pasó acá, que es un poco más controlable”*

Estas formas de lucha también limitan el accionar de los privados, en este caso de la Industria Mono productiva Forestal, *“O más visible lo que pueda pasar, yo se que en el sur pasan muchas a... cosas que también se tapan, no se dicen, creo que es mucho más factible emm... no respetar la, las comunidades, las forestales hacen lo que quieren, entonces creo que es imprescindible de que se levanten estos movimientos para marcar los límites.”*

Nuestras actuales formas organizativas, reconoce Yolanda, no han sido capaces de reconstruir la gran capacidad parlamentaria Mapuche, para tomar grandes acuerdos como sociedad en su conjunto: *“No hemos sido poh’...no hemos sido capaces de armar un xawvn (encuentro) así en que, en que nadie se... tampoco apartado, porque si de repente igual la gente del sur cree que aquí uno, aquí claro se olvidó de ser Mapuche, discriminan porque uno vive en la ciudad.”*

Lo anterior es negar la historia de la migración forzada, del despojo y los procesos de colonización aún vigentes en la forma de proceder de la cultura política dominante, lo que ha generado estas divisiones, esto para Yolanda significa el *“No haciéndose cargo de que uno es parte de una historia... no siendo consciente de eso, entonces obviamente cuando uno ve su metro cuadrado no ve un, no ve la realidad entera, uno incluso se discrimina entre uno mismo, unos tienen distintas visiones, entonces mientras no sé, no haya un gran, o sea yo creo que eso se ha perdido mucho, yo creo que siempre el pueblo Mapuche fue mucho de juntarse, de hablar las cosas...”*

Esa incapacidad de no haber reconstruido estas formas de organización, reconociendo los diferentes liderazgos y la polifonía de voces existentes al interior del Mundo Mapuche, ha llevado incluso a las organizaciones que trabajan en salud, a no encontrarse en forma autónoma, reconoce que se reúnen solo cuando el Ministerio convoca a encuentros nacionales o regionales, así lo refiere: *“por ejemplo ahora el tema de salud, que claro nos juntó a todos el Ministerio pero ahí nosotros aprovechamos de, de hacer alianzas y eso que siempre ha hecho el pueblo Mapuche poh’, eh, entonces claro, bueno va de la mano también con empezar a organizarse, a tomar conciencia de que la importancia de juntarnos todos, no solo un sector, yo creo que faltan más, más una mirada más política estratégica quizás.”*

Ahora también cree que existen iniciativas en la ciudad, que han logrado reconstruir este saber del pueblo, un ejemplo de ‘este llamado’ al que refiere Yolanda, la conformación de la Red Warriache, ha intentado configurar esta forma organizativa para disputar al Estado y otros actores, la definición de algunas concepciones

dominantes de la política social indígena, en los planos de salud, educación y otras áreas como vivienda, se han intentado crear mesas, con aciertos y desaciertos, para intentar incidir en la política pública.

La experiencia de la dirigencia en la Región Metropolitana, en la ciudad, ha generado aprendizajes, de conocer las estructuras de oportunidades políticas, para disputar el significado de ciertos ámbitos de la política indígena: *“De disputar eso contra el Estado y creo que hemos sido súper, yo creo que se ha hecho bien la pega en ese sentido aunque nos falta, falta mucho pero, pero yo creo que ha sido una constante porque por lo menos...bueno y... también por lo mismo nos han bajado de muchos encuentros, porque a veces cuando hay encuentros y llaman a mucha gente del sur, nos dejan a nosotros abajo poh’ y eso que los encuentros se hacen acá, entonces nosotros nos dicen porque eso, porque obviamente los de la RN lo tienen más clara en el sentido de ponerles las ‘i’ al Estado.”*

*“Yo creo que somos un poco más, confrontacionales en ese sentido, es que yo creo que tenemos mayor manejo, porque claro nosotros aquí obviamente nacimos como quizás inmersas, como rodeándonos con gente, como con los políticos que uno... entonces como que uno tiene más claro el tema, a la hora de sentarnos con los políticos, entonces somos un poco más confrontacionales incluso diría yo como la gente del sur, quizás la gente del sur usa otros métodos, nosotros vamos más con el diálogo, sabemos que el diálogo es nuestra eeh...es lo que hay, entonces nosotros somos mucho más pesado en ese sentido”*

La capacidad discursiva, los argumentos fundados en los saberes del pueblo, en la identidad, han sido a juicio de Yolanda las armas en las organizaciones de la ciudad *“Nuestra lucha para los que vivimos en la ciudad es mucho más con el estado, el face to face, que..., que llámese, no se po con las armas, o, o, otras volás que se puedan dar en otros lugares*

*Pero nosotros cuando, yo, claro yo digo “no, o sea yo me enfrento frente a frente”, si tengo que enfrentarme a un ministro, tengo que presentarme algún encargado, yo se lo voy a decir cara a cara y le voy a exponer las cosas con justifi... con fundamentos, esa es nuestra, nuestra lucha diaria, de los dirigentes que estamos acá, y en todas las índoles, las municipalidades, en los ministerios, donde vayamos, esa, o la misma presidenta, que de repente la hemos encontrado y le hemos dicho las cosas cara a cara po, yo creo que esa, en, en, en, en ese escenario nuestra lucha como Mapuche quizá en un contexto plano eh, eh, es lucha que hace”*

**CASO: Jimena Pichinao Huenchuleo**, Profesión: Antropóloga, Comunidad de Truf Truf, casada con Longko de territorio tradicional, madre de tres hijos, en la actualidad viaja todos los fines de semana a la IX región y se desempeña como Coordinadora del Programa PESPI (Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas) del Servicio Metropolitano Occidente, en Santiago, desde el año 2014 en adelante.

Cabe señalar que esta entrevista, fue fundamentalmente para esclarecer un conjunto de significados culturales, sus usos y adaptaciones en la sobrevivencia del pueblo en la ciudad.

1. **El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

- **Origen territorial:**

Para Jimena la definición de su origen natural es fundamental, al iniciar su presentación en primera instancia hace referencia a su procedencia familiar y territorial, la de sus padres, Temuco su primer Lof.

En segunda instancia hace referencia a su actual comunidad, en palabras de ella *“Llegue ahí por que llegue a la tierra de mi esposo”*, dando cuenta de su vida junto a su pareja José Quidel Lincoleo y de sus tres hijos, con quien ha formado su grupo familiar. Su lof original, su procedencia territorial y familiar pertenece a Temuco y su actual comunidad se llama *‘Etimento’*, IX región también en Temuco, junto a su pareja quien ejerce un rol tradicional como longko en la zona de Truf Truf (zona de vapores), el origen territorial del lof de la familia de su esposo.

En relación a su origen territorial ella señala: *“Exacto, si ese es un territorio bien complejo, porque es como uno de los últimos bastiones de resistencia, de hecho, la última batalla que se libró en mil ochocientos y algo, fue ahí, fue en el límite del río Cautín”*.



A propósito que Jimena plantea que los territorios acogen a las personas, imprimen un carácter en ellas, generan una identidad y viceversa, refiere las dos dimensiones de un territorio: Primero el relacional, esa geografía social de la comunidad, la memoria colectiva de la historia de sus habitantes y por otro lado el segundo, sus características geográficas, físicas o materiales, como los vapores que emanan de los ríos y manantiales.

En este sentido Jimena se remonta en su relato a la memoria combativa de su actual territorio, mencionando que *“fue unos de los últimos bastiones de resistencia”* al proceso de colonización europea occidental, es más menciona con orgullo que es precisamente en ese territorio donde la Machi Francisca Linconao y el Machi Celestino Córdova, ambas autoridades tradicionales del Territorio Truf Truf, están privados de libertad, por el caso Luchsinger-Mackay, a causa de defender los derechos ancestrales del territorio y apelar al marco jurídico de consultas indígenas (convenio 169 de la OIT), en búsqueda de protección de la biodiversidad de los menokos (pantanos) y bosques nativos que proporcionan lawen (hiervas medicinales) para las prácticas de ejercicio curativo de machis, Lawentüchefe, puñeñelchefe y otros agentes de salud del sistema de salud Mapuche.

*“Entonces es un territorio emblemático y hasta el día de hoy, bueno los presos políticos que están ahí, una parte de ellos, porque hay otro que es del norte de esta zona, la Machi Francisca Linconao, Celestino Córdova, ellos son de ese territorio, son aledaños a nuestro Lof”.*

- **Fenómenos históricos de despojos y de migración:**

La explosión del movimiento indígena en Latinoamérica y el Mapuche en Chile, posee su origen en el siglo XX que ha logrado madurar, no sin altos y bajos, hasta el presente siglo XXI, pero *“que parte de la base de ideas colectivas de profesores Mapuche, ideas que hoy han adquirido el rango político de la cultura”*, en palabras de Pichinao ‘se han pulido un poco más’, sumado al

proceso coincidente de migración forzada, que se generó a partir del 78' en adelante hacia la ciudad, generó la necesidad de reconocerse en la ciudad, de reunirse, la organización en la ciudad y la emergencia de un discurso en la ciudad entre la década del 80' 90'.

Sin embargo reconoce un elemento común en los procesos de migración forzada hayan sido en la década del 60' o el 80', refiere que: *“sí, yo creo que hay un paño de fondo común, en la migración hasta el día de hoy, yo creo que es el tema de la colonialidad (...) Lo que no quiere decir que sea... nos sentimos colonizados, o sea, aunque tengamos una mentalidad colonizada, yo creo que de alguna manera la resistencia que se ha generado, es como una respuesta a esa situación histórica de colonialidad que hemos vivido como sociedad”*.

- **Discriminación y negación de su cultura, identidad y conocimiento por parte de la sociedad occidental:**

La negación y la invisibilización de la cultura en la ciudad, en el contexto urbano, va configurando una identidad negada, inexistente, escondida, subterránea, lo que configura una personalidad del 'che' de la ciudad, en tanto, en la ciudad no se logra reconocer, analizar, en tanto es inexistente para el otro.

El ser Mapuche es el trayecto de reconstrucción, la coexistencia entre dos mundos, uno que lo niega sistemáticamente en sus marcos jurídicos, económicos, filosóficos, políticos y culturales y un mundo en proceso de tránsito hacia la memoria, el re aprender de los fütakeche (las personas más antiguas, ancianas), pero también, de la investigación que hacen los sujetos para el retorno al ser Mapuche y eso implica transitar en estos territorios, tanto geográficos como espirituales, en búsqueda de reconstruir la cultura y la Identidad en la ciudad, a través de los clanes familiares y sus redes organizacionales y en el sur en el territorio ancestral a través del lof la comunidad.

La exclusión e invisibilización es latente, al referirse al marco de las políticas públicas hacia el mundo indígena, lo que da cuenta de una sociedad existente y una no existente o excluida, dando cuenta que el Estado y sus procesos de modernización, no incluyen estos conocimientos aplicables que provienen de los saberes de los pueblos indígenas, en tanto, la constitución como sociedad no reconocida, negada, despojada de su identidad y territorio tanto geográfico como espiritual, son un fiel reflejo de la negación de un 'otro' y de sus concepciones del desarrollo de las sociedades.

La sociedad Mapuche de la ciudad, ha debido reconstruir el retorno al Ser Mapuche, lo que se contrapone con los principios de la modernización, en tanto conceptos como *küme mogen* o buen vivir, disputa un conjunto de significados como: comunidad versus Individualismo, competencia/colaboración, transformación del entorno/cuidado y respeto por los espíritus del entorno, emprendimiento individual/colaboración colectiva, culturas locales/cultura global, especulación/distribución, etc.

A juicio de Jimena, esta sociedad que no quiere ver lo indígena, sean del sur, norte, ciudad, Mapuche, Aimara, Rapa Nui u de otro pueblo, posee un paño en común, el Estado y sus Instituciones han continuado con los procesos de colonización, con una actitud paternalista, que no quiere ver los saberes de otros pueblos, los niega sistemáticamente: *"sí, sí, yo creo que hay un paño de fondo común, en la migración hasta el día de hoy, yo creo que es el tema de la Colonialidad, no deja de ser, seguimos siendo una sociedad colonizada"*.

Ante esto, la reconstrucción de la identidad de los mapuche de la ciudad, se ha levantado y han tratado de disputar la definición de algunas dimensiones de la política social indígena: *"lo que no quiere decir que sea...nos sintamos colonizados, o sea... aunque tengamos una mentalidad colonizada, yo creo que de alguna manera la resistencia que se ha generado, es como una respuesta a esa situación histórica de colonialidad que hemos vivido como sociedad. Porque*

*no dejamos de ser una sociedad excluida, siempre eeeh... en las políticas públicas digamos, desmerecidos, o sea hoy en día no tenemos políticas de pueblos indígenas serias, no tenemos, cada vez es peor, o sea hubo un pick en los 90, 80-90 digamos, en que se empezó a hablar del tema”.*

Estas actitudes representan uno de los repertorios de estrategias de resistencia y sobrevivencia, ante el proceso que enfrenta el conjunto polifónico de voces del Pueblo Mapuche, en particular respecto a la conquista del espacio de Identidad en el retorno al Ser Mapuche en la ciudad.

## **2. Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

Jimena es dirigente en su comunidad, cumple un rol tradicional en su lof al igual que su esposo, sin embargo, sostiene que es necesario trabajar y construir vínculos entre la ciudad y el campo, por los trayectos constantes que realizan los dirigentes de la ciudad en búsqueda de lawen (hiervas medicinales, u otras) al mal denominado Wall Mapu, en tanto, para ella el territorio es tanto material, como espiritual y la gente de la ciudad busca representar y conquistar el espacio Identitario, que también representa un territorio simbólico y permite Ser Mapuche en la ciudad.

Trabaja justamente con las organizaciones que han implementado las casas de salud Mapuche de las comunas de Cerro Navia, Lo Prado, Pudahuel, Quinta Normal y Peñaflor del sector rural.

Decide trabajar para el Estado y en Santiago, ya que posee una vasta experiencia como investigadora en las prácticas de salud de comunidades tanto del sur de Chile (territorio ancestral, original) así como de las organizaciones Mapuche de la ciudad y que efectivamente en una de las pasantías hacia el sur de Chile, IX región, las organizaciones conocieron la comunidad de Jimena, dónde estrecharon lazos, hasta el punto de solicitar al MINSAL y Servicio de Salud, que fuera contratada como profesional Mapuche, tanto por su pertinencia cultural y su destacada experiencia

en investigación de prácticas de medicina, a lo que el Servicio de salud debió acceder. Trabajar en la ciudad ha sido una opción de vida, así lo refiere: *“entonces como una opción de vida, yo vengo a trabajar, pero no vengo a vivir acá”*.

Para Jimena el mal denominado Wall Mapu, esta desvirtuado, ya que este es un concepto demasiado amplio, posee dimensiones espirituales, en tanto las características materiales de la Lo anterior hace referencia a los procesos de reconstrucción que realizan las organizaciones Mapuche de la ciudad, en tanto, la reconstrucción del Waj Mapu, es una construcción de un espacio identitario, espiritual y también material, ya que las organizaciones de la ciudad también han significado aquellos espacios y lugares donde se aglutinan, como los espacios ceremoniales de sus comunas, Cerro Blanco, Rio Mapocho y otros, que configuran el Ser Mapuche geografía de un territorio, efectivamente determinan las prácticas culturales y los ejercicios de sanación de una comunidad y sus habitantes naturales, a diferencia de las prácticas culturales de los Mapuche de la ciudad, deben recrear un territorio simbólico para sus prácticas, lo que representa un doble desafío y una coherencia en torno al retorno del volver a ser Mapuche.

En este sentido refiere la dimensión espiritual no material del Wall Mapu o Waj Mapu: *“yo siento que se puede ser Mapuche acá igual, o sea, el Wall Mapu es un concepto más amplio, es un concepto digamos... de hecho Wall Mapu es un concepto que nos habla de universo, pero universo en el sentido espiritual también, no solamente en el sentido geográfico”*.

Lo anterior hace referencia a los procesos de reconstrucción que realizan las organizaciones Mapuche de la ciudad, en tanto, la reconstrucción del Waj Mapu, es una construcción de un espacio identitario, espiritual y también material, ya que las organizaciones de la ciudad también han significado aquellos espacios y lugares donde se aglutinan, como los espacios ceremoniales de sus comunas, Cerro Blanco, Rio Mapocho y otros, que configuran el Ser Mapuche en la ciudad para vivenciar su espiritualidad. Lo anterior lo reafirma al plantear: *“O sea yo creo que nosotros somos*

*capaces y siempre hemos sido capaces de interactuar con distintos mundos, desde antes incluso de que se instalará la urbanidad.”*

Para ejemplificar las dimensiones del Territorio, tomaremos la distinción de las dos dimensiones que Jimena hace de un concepto como Truf Truf:

Primero, se refiere a un territorio característico por el vapor de sus vertientes, a lo geográfico, a lo que el materialismo histórico denominaría como el medio en el cual las personas construyen su sociedad, pensamiento y desarrollan de acuerdo a las condiciones materiales de ese territorio, su economía, desarrollo tecnológico, ciencia y otros campos, en fin toda una cultura en torno a esas condicionantes de vida, que es independiente a la voluntad de los individuos y grupos que lo habitan, es decir, territorio, identidad y cultura como una trilogía inseparable y fija.

Segundo, esta dimensión está referida a una práctica que se genera en la forma de sanación, en su desarrollo medicinal, aquellas respuestas que el sujeto y su comunidad buscan para enfrentar sus dificultades, que evidentemente también está condicionado por las características geográficas y materiales del territorio, lo que no significa que esta práctica no sea utilizada, desarrollada, recreada, adaptada en otros espacios territoriales, para estos u otros fines de sanación, lo que desdibuja la identidad siempre asociada a un determinado y único territorio, en tanto la construcción de un conjunto de prácticas, también constituye otra forma de concebir y construir territorio, simbólico para algunos, pero con prácticas en este caso de medicina que transforman la materia más allá de un lugar geográfico.

En este sentido agrega que las organizaciones Mapuche de la ciudad, viven su ser acá, a través de sus viajes, o trayectos, un ir y venir de allá para acá, cuando refiere que: *“de hecho nuestra gente hacían nampulkam que se llama, que es algo así como viajes y ahí se traslada a otros lugares, iba a buscar conocimiento, iba a buscar ideas, iba a buscar cosas, hacía intercambio, los viajes a la Argentina son famosos*

*por ejemplo, se dice que hasta Brasil llegaban los mapuche en algún periodo de la historia”.*

Los territorios también representan un conjunto de hechos, hitos históricos que configuran la memoria y vivencia de un territorio, una especie de geografía social, que apela a la construcción de identidades relacionales y políticas de sus habitantes, que van configurando una cultura con sus diversos componentes, que van más allá del hecho material, pero que son distintivos de un territorio simbólico que dialoga con un territorio más amplio, lo que se traduce en un territorio que pone en marcha una política cultural, como el caso de los Mapuche de la ciudad.

Si bien Los Mapuche que habitan en la ciudad, poseen desarraigo territorial material, en su proceso de redescubrimiento identitario, o de reconstrucción de identidad, también reconstruyen el Territorio simbólico del cual son herederos, su geografía social, el cómo se hacían las cosas desde el lugar natural de donde proviene el linaje familiar.

Jimena cree que el Mapuche posee la capacidad para convivir dualmente con ambos mundos, el occidental y del Mundo Mapuche, en tanto es perfectamente posible para la gente de la ciudad, constituir su espacio de Identidad y de reconocimiento.

Estas búsquedas en torno al aprendizaje y el conocimiento de ‘otros’ da cuenta que las culturas no sólo se nutren de un determinado territorio, sino también con la interacción con ‘otros’ que en estos *“hampvlkan v. viajar al extranjero”* (ILLA; 2013), o en trayectos, desconfiguran las identidades y culturas arraigadas estrictamente a la materialidad de su territorio original, incorporando la interacción que requiere con otras culturas e identidades para ampliar su conocimiento.

Estar en trayecto *“hampvlkan”* para vivenciar el Ser Mapuche posee antecedentes y memoria histórica, que dan cuenta hasta hoy en la actualidad, que transitar por el mundo es parte de la cultura, lo que genera *“una heterogeneidad, una mixtura o una polifonía de voces al interior del pueblo Mapuche, no sin advertir los altos*

*costos que ha traído consigo, que hasta la fecha se están pagando, pero ese transitar de aquí para allá y de allá para acá”, ese fluir, el estar en trayecto constante, en búsqueda de lawen en el sur, para la práctica de la medicina de sus dirigentes en Santiago.*

Reconoce que los propios dirigentes que trabajan en las casas de salud, van y vienen constantemente, continúan con el hampvlkan: *“que es una mixtura media extraña ahí, hay mucha gente, de hecho, los dirigentes con los que trabajamos nosotros, van en el verano a sembrar a sus tierras originales o van hacerse lawen a sus tierras originales, entonces tampoco hay una cosa tan estática, sí en algunas familias, pero no es la realidad general del pueblo mapuche”.*

*“Y los que vivimos en un lof en comunidad en el sur y trabajamos en Santiago”,* representa una ruptura con la concepción estática de territorio, lo que no quiere decir que algunas familias sí lo viven, pero que no representa la realidad en general del pueblo Mapuche.

*“Entonces yo creo que en la medida en que la gente vuelva a... como a... sentir el ser mapuche en lo profundo, en lo existencial, yo creo que las posibilidades de poder subsanar esos quiebres o esos desencuentros es mayor o sea, me explico, por ejemplo cuando la gente está acá, tiene mucho tipo de padecimiento, cuando está en la ciudad, tiene mucho tipo de aflicciones económicas, sociales, culturales, pero en cierta manera cuando reconstituye la identidad, eso se constituye también en una fortaleza para soportar y para superar ese tipo de restricciones o padecimientos que se viven en la ciudad”.* Es decir, a través de este proceso se inicia la reconstrucción y redescubrimiento de su identidad, se transforma en un factor protector ante las adversidades que se deben enfrentar en la ciudad, aflicciones económicas, discriminación y problemas de integración social y cultural, padecimientos y enfermedad (xutran), constituye en palabras occidentales ‘Capital Humano’ para sobrevivir a los procesos de Modernización de la sociedad en su conjunto.



Sin embargo, el Ser Mapuche en la ciudad es factible, donde el Wall Mapu es un concepto que nos remite al universo que no es sólo material, sino también espiritual, lo que rompe los límites de lo geográfico y se recrea constantemente en el trayecto, a pesar de no caracterizarse como un pueblo nómada, el ser Mapuche, el vivenciar la existencia del ad Mapu, ser parte constituyente como 'che' como 'persona' de la tierra, es un territorio simbólico, con una carga histórica de significados en torno a la acción y el movimiento.

La referencia a la coexistencia de mundos distintos del Ser Mapuche, la territorialidad no deja de tener relevancia, ya que los espacios son marcadores de identidad y es fundamental, por eso para los Mapuche en la ciudad, *"la gente de acá también lo busca, lo sitúa, lo reconoce en cada una de sus acciones, como el caso de la Lamgen María Huichalao cada vez que da inicio a una ceremonia, se sitúa desde el reconocimiento del entorno de ese territorio, de los espíritus y fuerzas que habitan ese territorio, como es el caso cuando utiliza el Parque Ceremonial Mapuche"*, emplazado en la ribera sur del Río Mapocho de Cerro Navia.

En tanto el ir y venir para Pichinao representa un tránsito, ya que: *"territorio es una cosa muy amplia, tenemos territorio con ecosistemas originales que es una cosa, pero también tenemos otros territorios que son urbanos, que son territorios híbridos, que son eeh... que tienen otras maneras de expresarse, obviamente que, en este caso y desde lo que yo pienso también porque mi opción de vida es así eeh... yo pienso que los territorios nuestros, los territorios originales son los territorios en los que nosotros debemos vivir de alguna manera, para mí esto es un tránsito, es algo esporádico, transitorio pero no tengo ninguna expectativa con venir a vivirme acá, de hecho me enfermo cuando estoy acá mucho rato, cuando no estoy eeh... con mi gente, eeh... en mi espacio y yo creo que eso le pasa a mucha de nuestra gente que decidió también volver, periódicamente eeh... estacionariamente digamos, a los espacios originales"*.

Así como los territorios fuera de la ciudad, el sur, los territorios ancestrales del mundo Mapuche, marcan y posicionan un carácter personal en el ser de los individuos y sus comunidades, la ciudad también lo hace, también marca un estilo organizacional, protocolos ceremoniales, sus prácticas de sanación en la medicina, su organización política, su cosmovisión, configuran un Ser Mapuche que coexiste con un mundo occidentalizado, pero su retorno de ida y vuelta a sus tierras en el sur, da cuenta de la complejidad de la identidad Mapuche en la ciudad.

La constitución de la familia o de los clanes en la ciudad, son fundamentales para la red de clanes familiares que constituyen la representación social Mapuche, la reproducción y recreación de la cultura para las nuevas generaciones nacidas en la ciudad, ya en 1992 existían dos generaciones de niños y jóvenes Mapuche, nacidos en la ciudad, con todo el proceso de socialización de las instituciones bajo el principio de la secularización y de la unicidad del Estado Nación.

A juicio de Jimena, *“cuando hay familia, cuando hay otros pares, que a veces son amigos, que son organizaciones, que son otras instancias si esas digamos, como que se van aclarando muchas cosas o sea todo el tema del trabajo de la identidad por ejemplo, ahí sí tiene mucho sentido porque en el fondo cuando los jóvenes eeh... yo lo veo así, cuando los jóvenes se identifican con algo empiezan a buscar en la genealogía, en la territorialidad, en distintos elementos que están como en la ascendencia que ellos traen, logran generar digamos una actitud frente a la vida muy distinta”*.

Jimena recalca la importancia de los clanes familiares en la ciudad, en la socialización de los niños, niñas y jóvenes, quienes vivencian su ser mapuche a través de la historia y lazos familiares de origen. Esta experiencia de reconstrucción del espacio identitario, retorna a través de un conjunto de saberes de los abuelos, abuelas, padres y madres, en relación a los hijos e hijas nacidas y criadas en la ciudad, que a juicio de Pichinao pueden ser los siguientes:

El retorno al espacio original de la red de clanes familiares Mapuche de la ciudad, es una búsqueda de equilibrio, lo que exige periódicamente volver estacionariamente a los territorios o espacios del sur, para nutrirse de nuevas fuerzas y poder coexistir en la ciudad que también es parte del territorio constituyente de la identidad de los Mapuche de la ciudad, ya que en ambos espacios poseen comunidad, en la ciudad la reconfiguran y la reconstruyen, en el sur o territorios de origen se reencuentran con su lof de origen, lo que representa un doble desafío en la constitución del Ser Mapuche.

Así las familias van involucrando a los niños y niñas, tal como ha pasado con las dirigentes más jóvenes de la ciudad, que refieren en sus relatos constantemente, este secreto de la medicina, del significado de los sueños, de otros saberes del pueblo, yo lo aprendí de mi mamá, abuelita o abuelito: *“yo he visto también que hay otras situaciones en que sí, hay una vinculación desde muy temprano con las prácticas que traen las mamás, que traen las familias también poh... el cuidado (...) Si, las madres, madres que también pueden ser familia sola incluso eeh... en donde siempre está el remedio, siempre está el lawen, siempre está el secreto, siempre está...el secreto en el sentido mapuche, eeh siempre hay relato, o sea siempre hay una vinculación eeh... oral, de memoria, con la familia y de hecho eso es lo que, mucha de la gente con la que nosotros trabajamos nos dice, o sea yo aprendí esto, porque mi mama me involucró en esto, o sea las dirigentes que nosotros tenemos, las jóvenes están vinculadas porque las madres o porque las familias han insistido, los han involucrado indirectamente, sin siquiera hacer consciente que las están involucrando, o sea porque no hay con quien dejar el niño, ya vamos todos, vamos a las reuniones y están los niños y eso es así, o sea en el campo también pasa lo mismo, entonces no hay una desconexión tan grande”*.

También están la importancia de los apellidos o nombres, el origen, el kvpan de procedencia familiar y territorial, genera un carácter, un Ser Mapuche, un che, una modalidad de ser, que proviene de estas herencias o linajes familiares: *“mira, yo no*

*sé si soy esencialista o no, pero yo creo que el tema de los apellidos, nunca deja de ser o sea la elección que se hacía, respecto de un nombre para nominar a alguien, porque antes no eran apellidos, eran nombres eeh... de acuerdo a lo que ese ser demostraba, en cuanto a comportamiento, pensamiento, tendencia para, se colocaba un nombre ya, que reflejaba digamos esas cualidades del ser y eso, era también él como una directriz que la gente nunca olvidaba”.*

Agrega además, respecto de la búsqueda de los jóvenes, en torno a su origen e identidad, que al no contar con la experiencia familiar, u organizacional del Mundo Mapuche de la ciudad, se generan quiebres grandes: *“y cuando eso no está se generan tremendas situaciones de quiebre a nivel personal también, o sea por ejemplo que es lo que pasa con los jóvenes, cuando no tienen un rumbo, no tienen claridad respecto a quienes son, a dónde van, caen en múltiples cosas, o sea por ejemplo el tema del alcoholismo, el tema de la drogadicción, es porque no hay una búsqueda interior, no está tan claro eso, muchas veces nunca lo van a estar pero si eeh... cuando hay familia, cuando hay otros pares, que a veces son amigos, que son organizaciones, que son otras instancias... si esas digamos, como que se van aclarando muchas cosas”.*

La acción colectiva, los procesos de construcción de identidad en las nuevas generaciones de niños, niñas y jóvenes Mapuche nacidos en la ciudad, que han logrado a través de la participación comunitaria en primera instancia con sus grupos familiares y posterior en la vida organizacional, la reivindicación de derechos del pueblo, la recuperación de su origen, de la configuración de un carácter, un discurso ante la vida, lo que implica una fuerte vinculación con su retorno del ser Mapuche y de los saberes del pueblo.

Posterior en la red de clanes familiares Mapuche de la ciudad, donde reconocen su origen ancestral, no original, viene el proceso de investigación y trabajo en organizaciones, vinculación política del movimiento, para reconocerse como una persona de la tierra, desterrado, despojado, empobrecido, colonizado, pero con la

memoria y capital cultural reconstruido a través de la familia y sus redes organizacionales, en su aspiración del retorno al Ser Mapuche.

En este sentido Jimena Pichinao refiere a una “*caja de resonancia*”, que no es tan consciente de la búsqueda de identidad y reconocimiento, pero con la socialización familiar se hace presente en la reconstitución del “che” de la persona de la tierra en la ciudad, así refiere: “*sino que es un espacio identitario, yo no sé si toda la gente lo tiene claro yo creo que nosotros tenemos una cosa que de por sí nos hace, o sea nosotros como indígenas en general, no solo los mapuche, que siempre resuena en el interior y eso tiene que ver también con la construcción personal, la construcción de che que uno tiene ¿no? o sea de que lo trae genéticamente, en la genética cultural el tema de alguna manera de eeh... como una caja de resonancia digamos todo el tema de la búsqueda o de la... claro en algunas personas más marcado de la búsqueda de ciertas... cómo se puede decir... como una búsqueda de, un auto reconocimiento, de cómo buscar ser alguien y la identidad*”.

Para Jimena Pichinao, el reencuentro con su identidad es procesual, lo que no está exento de quiebres, conflictos tanto a nivel familiar: en las dimensiones emocionales, como en lo cognitivo, este último referido a lo aprendido del mundo occidental, ahora en contraste con los principios de la cosmovisión y espiritualidad Mapuche.

Esta reconstrucción del ‘che’ que se genera en lo particular del mundo y el ser Mapuche, tanto en la re construcción personal, familiar, grupal y colectiva; es la conquista del espacio Identitario, que también hace consciente la ausencia del espacio geográfico.

### 3. **Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

Jimena plantea la Tesis, que es un momento propicio para el despliegue de los conocimientos Mapuches, el ‘kimvn’, en tanto el trasfondo que invita este conjunto de afirmaciones, es una apertura a validar y compartir este conjunto de

conocimientos en centros de estudios y en la formación profesional de distintos campos, en lo particular, acá se refiere al campo de la medicina y de las ciencias sociales, ya que al contar con estos, los procesos de simbiosis y complementariedad de saberes en medicina, estarían al servicio del bienestar de las personas, familias y comunidades o del kúme mogen (buen vivir).

Para Pichinao los beneficiarios, no sólo serían los Mapuche que viven en la ciudad, sino también el conjunto del sistema nacional de salud y de sus habitantes, Mapuche y no Mapuche, en tanto es lo que se puede observar durante los dieciséis años de servicios entregados por los programas de salud Mapuche, tanto de la ciudad como del territorio ancestral (sur del país).

Así postula que el conjunto de prácticas, creencias, linajes familiares, la identidad marcada por un territorio geográfico y espiritual, son componentes que configuran un conocimiento, que es invisibilizado por la sociedad occidental, pero que podrían contribuir a la construcción de conocimientos entre ambas culturas o múltiples, para enfrentar las crisis de constitución y reproducción de la vida actual, de ambas sociedades o pueblos.

Sin embargo, el retorno al Ser Mapuche, ¿reconoce su polifonía de voces al interior de su memoria histórica o la niega?, interrogante válida de plantearse, ya que los orígenes y construcciones de los conocimientos provienen y requieren de corrientes diversas en la cosmovisión Mapuche, principios que para el mundo occidental son considerados modernos, como la diversidad, heterogeneidad, pluralidad a través de la razón, sin embargo, que no poseen un origen en el proyecto de la Ilustración y de todos los procesos de secularización de las sociedades y pueblos occidentalizados.

Pichinao sostiene que, en América Latina, coincide con los períodos de conquista del mundo europeo, estos procesos de colonización que se mantienen enraizados, imbricados en la cultura política y que ha negado hasta la fecha cualquier otra forma de construir conocimiento que no tenga su origen en la razón.

Aquí hace referencia a los procesos de colonización del pueblo y de los distintos pueblos existentes previo a la llegada de Colón, hoy denominados 'Pueblos Originarios', que responden a un pasado, a demandas pre modernas, en tanto sus conocimientos y practicas negadas, en términos de Boaventura de Sousa Santos, son mantenidos en la línea abismal, aquello que esta fuera de los límites, no es moderno, en tanto inexistente, por no poseer una distinción universal en la construcción del pensamiento.

En este sentido Ayestarán y otros, concuerdan con Pichinao al evocar el papel de la historia respecto del pasado, donde *"el Ángelus Novus, el ángel de la historia, es la metáfora usada por Walter Benjamín para mostrar su descontento con la teoría de la historia de la modernidad occidental, una teoría que privó al pasado de su carácter redentor, transformó el presente en un instante fugaz y entregó el futuro a todos los excesos en nombre del progreso. Sin coincidir totalmente con Benjamín, considero que es necesaria una nueva teoría de la historia que cumpla dos objetivos. Por un lado, que amplíe el presente de modo que dé cabida a muchas de las experiencias sociales que hoy son desperdiciadas, marginadas, desacreditadas, silenciadas por no corresponder a lo que, en el momento, es consonante con las mono culturas del saber y de la práctica dominante. Por otro lado, que encoja el futuro de modo tal que la exaltación del progreso -que con tanta frecuencia se convierte en realismo cínico—sea substituida por la búsqueda de alternativas a la vez utópicas y realistas "* (2011; pag.7-8).

Se les han denominado teorías o metodologías continentales, carentes de universalidad, este conjunto de conocimientos emanados de los pueblos ha sido invisibilizado al igual que ellos, en tanto no son considerados en el concierto universal que sí posee la modernidad y sus procesos de modernización, se contraponen a sus principios, disputan terreno y significados, catalogados de irracionalidad, en tanto entorpecen el desarrollo de las sociedades complejas.

Sin embargo, en distintos campos del conocimiento han realizado aportes, en lo particular es lo que hace referencia Pichinao al campo de las prácticas de medicina y otros campos, que efectivamente estos conocimientos son aplicables en relación a los territorios, los denominados perfiles epidemiológicos de la población, la prevalencia de padecimientos de origen cultural y desarraigo simbólico y geográfico, si adquieren sentido como un aporte al conocimiento universal del buen vivir.

En síntesis, para Jimena, el conocimiento y los saberes del pueblo, deben ser reconstruidos ya que representan: *“un capital cultural que traemos enorme, que nosotros tenemos que re aprender nosotros mismos como indígenas”*.

4. **Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

Pichinao, cree que la *acción colectiva de las organizaciones Mapuche de Santiago*, respecto de su búsqueda y reivindicación en primera instancia del espacio identitario, posibilita el espacio para el retorno del Ser Mapuche, la reconstrucción del che, evidencia la ausencia del espacio territorial, que en algunos casos adquiere un salto cualitativo en una puesta en Marcha de una política cultural, lo que desborda el marco jurídico de la política social, considerando que el accionar de las organizaciones que ella trabaja, están vinculadas a la incipiente política social de salud indígena. En el campo de la salud los clanes familiares hacen su vida en torno a una demanda, que involucra a todo su grupo familiar: *“cuando nosotros hablamos de salud, hablamos del trabajo en salud, incorporamos distintos elementos, o sea la territorialidad es uno de esos elementos, pero el estar también involucrados, desde un punto de vista personal, porque soy familia, porque tengo un rol que cumplir, también es otro y podemos seguir buscando otros elementos que entran a darle sentido a este ejercicio de la salud desde una perspectiva propia eeh la gente termina haciendo vida alrededor de esa demanda, construyendo y organizando su vida, entorno a eso que ellos están haciendo, lo transforman como parte de su vida, no es algo adicional, a eso me refiero y el territorio es un elemento más”*.



Lo anterior está en el ejemplo que el PESPI (Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas) como política salud indígena, nunca considero habilitar espacios autónomos de los centros de salud de atención primaria (APS), debiendo acceder a las presiones constantes de las organizaciones, que los y las agentes de salud ancestral, no podían atender en un box de un consultorio, que debían poseer un espacio propio para desarrollar el modelo de salud ancestral, nunca las Machi en el sur han atendido en box, atienden en sus casas, en el campo, cerca de su Nguillatuwe, donde está su energía, sus espíritus, su newen, para sanar los desequilibrios (Xutran) de las personas.

*“En la ciudad se han dado, la gente se ha apropiado de múltiples espacios, no solamente de los parques ceremoniales, las casas de salud también son un buen ejemplo o me imagino yo que existen otros espacios además de estos dos que estamos hablando, lo del cerro por ejemplo, o sea, se han buscado los elementos iconográficos, relevantes para poder situarlos como marcadores también de identidad frente a una sociedad que los desconoce entonces en ese sentido marcan presencia están ahí y aunque molesten, o sea la gente dice bueno nos ha costado tanto tener esto que no nos querían entregar este espacio pero lo hemos mantenido y lo vamos a seguir manteniendo, porque en realidad ahí nos podemos reunir, ahí podemos hacer nuestras cosas, ahí podemos reunirnos, etcétera... pero también hacerse visible frente a una sociedad que no quiere verlos”.*

Lo anterior da cuenta que los procesos de la acción colectiva en el movimiento Mapuche de la ciudad, es distinto al de las comunidades o Lof del sur de Chile, aún cuando comparten elementos, los primeros en sus procesos de reconstrucción y los segundos; originarios geográficamente de los territorios ancestrales del sur, reivindicar su autonomía territorial y política, sin embargo, se retroalimentan y complementan en torno a la defensa de los derechos humanos, recuperación de espacios territoriales, conocimientos o saberes del pueblo, vulnerados

sistemáticamente por los procesos de modernización impulsados por el Estado en alianza con privados.

Lo distintivo de la transmisión cultural familiar, la vinculación con lo espiritual es importante, sin embargo, hay un conjunto de personas que logran Re-Ver su vida, cuando se encuentran a través de procesos racionales, a propósito de las capacitaciones en torno a los principios de prácticas de sanación o de medicina.

Lo anterior se genera en el marco de políticas públicas, seminarios de gestión organizacional, alianzas con centros de estudios y otros, el respeto por los espacios y sus dueños no materiales, el poder curativo del barro, las piedras del lafkenche (mar), las hiervas que crecen en los menokos (pantanos), los truf truf (vapores que brotan de un manantial), las normas de convivencia comunitaria, la orientación del sol, la luna y el cosmos. Este conjunto de aprendizajes a través de un proceso racional y teórico, hace sentido en sus apellidos, historias familiares, lo que permite un primer paso para Re-Ver su vida.

Así el doble aprendizaje entre dos mundos coexistentes, constituyen también el doble esfuerzo de la reconstrucción del espacio identitario y el retorno al Ser Mapuche, en la experiencia de la posibilidad de Ser Mapuche en la ciudad.

Este proceso también reproduce la dirigencia social, en las organizaciones de los clanes familiares Mapuche de Santiago, en tanto los hijos y las hijas se van formando en su proceso de crecimiento y desarrollo, en torno a la vida comunitaria y las exigencias de la organización social, que en algún momento sirve de capital cultural para enfrentar los desafíos que se advienen en la reproducción de su vida y la continuidad de su feyentun familiar, su kvpan.

La Política social Indígena, *“que tuvo un punto alto en la década de los 90’, coincidió con un contexto mayor”* al que refiere Pichinao, *“es el V aniversario del descubrimiento de América”*, donde los países en el contexto latinoamericano enfrentaron una explosión de demandas y movilizaciones indígenas en todo el

continente, lo que obligo a los Estados a negociar un conjunto de políticas públicas frente a la demanda de los pueblos, no por la voluntad de la cultura política dominante, sino por la puesta en marcha de una política cultural indígena, incluyendo la de los Mapuche de la ciudad.

Así al referirse a la explosión del movimiento indígena en América Latina en la década de los 80' 90', identifica un contexto: *“Porque no dejamos de ser una sociedad excluida, siempre eeh... en las políticas públicas digamos, desmerecidos, o sea hoy en día no tenemos políticas de pueblos indígenas serias, no tenemos, cada vez es peor, o sea hubo un pick en los 90, 80-90 digamos, en que se empezó a hablar del tema pero fue por todo el evento del...del V aniversario de la conquista de América por Colón.”*

En la actualidad identifica la construcción de política pública hacia el mundo indígena, como una reversión y retroceso en las voluntades políticas, o de la cultura política dominante, a pesar que las movilizaciones han continuado sistemáticamente a través del tiempo, (década del 90' hasta la fecha) y particularmente con el pueblo Mapuche y su conjunto de polifonía de voces, el Estado mantiene esta polifonía de voces en la zona abismal en el límite de lo inexistente.

Lo anterior refiere: *“que generó todo un ambiente propicio digamos para poder restablecer movimiento entorno a reivindicación de derechos, ya no tan solo de demandas, sino que reivindicación de derechos, pero en el caso del pueblo Mapuche, nunca dejó de tener movimientos, o sea, desde los primeros años, desde el 1900 en adelante hubo un movimiento” (...)*

Sin embargo, *“entonces este nuevo movimiento de los años 90, 80-90 con el ad Mapu, el consejo de todas las tierras vienen como a madurar todo un proceso que se estaba viviendo y dado a que ya éramos muchos, que eran muchos los que estábamos viviendo acá, también se empezaron, se dio un proceso de aglutinamiento en el que la gente se empezó a reunir”.*

La década de los noventa en referencia a lo que Pichinao plantea, vendría a constituir un hito de maduración en el movimiento polifónico del ser Mapuche, pero en particular el aglutinamiento, la congregación en torno a los derechos, en tanto ya no deviene en demandas de carácter asistencial y material, lo que dio inicio a un proceso distinto, donde el Movimiento efectivamente logra desbordar la política pública, con una bandera que unifica este concierto de voces, la reivindicación del espacio territorial tanto geográfico político, como espiritual e identitario.

*“Es cosa de escuchar a los dirigentes, o sea cómo se fue dando todo esto, el tema de reunirse, el conocerse en la ciudad, el reunirse en la ciudad, el organizarse en la ciudad, en generar discurso en la ciudad y eso madura, en los años 80-90”.*

La memoria de la acción colectiva en el movimiento, han constituido un proceso de maduración y de la elaboración de un conjunto de repertorios de resistencia ante los procesos de modernización, lo que constituye un proceso de consolidación y sensibilización de los límites de su pueblo, que logra permear y comprometer a otras culturas, a propósito de la simbiosis, esa mixtura del “*venir de allá para acá*” entre el territorio ancestral original y el territorio simbólico y espiritual de la identidad, en los distintos espacios y lugares de la ciudad.

Respecto del proceso de maduración, de aglutinamiento, reconocimiento y de una puesta en marcha de una política cultural por la conquista del reconocimiento del espacio identitario en la ciudad, hoy en día más disgregado a propósito de una división un tanto ficticia pero existente, *‘la bifurcación no es tan tajante’, ‘se ha polarizado la discusión’,* ya que los límites entre Mapuche tradicional y no tradicional, *‘urbano y rural’* o *‘autónomos y funcionales’* en la realidad y en la práctica no es tan así.

Es difuso en la actualidad, ya que todos interactúan al interior de la polifonía de voces del mundo Mapuche y se relacionan sí o sí con el Estado, incluso en los financiamientos, en tanto, todas sus voces que constituyen y llaman a resituarse a

través de los distintos repertorios de resistencia de la cultura, ante los procesos de modernización y modelos de desarrollo impulsados por el Estado en alianza con privados.

El proceso de maduración del movimiento Mapuche en la ciudad entre la década del 80' 90', ha generado efectivamente organizaciones más funcionales, pero que poseen y hacen uso de un repertorio de resistencia, además de haber logrado construir un discurso o un *rakizuam* (pensamiento) más autónomo aun siendo asistidos por el Estado.

Esta dualidad o "*de habitar el limbo*", una zona incomoda, pero al final una postura estratégica que '*debe transar en ciertas circunstancias*', corriendo siempre el riesgo de perder el pensamiento autónomo y transformarse en una organización meramente funcional, para '*el común de la gente no es tan así*', transita "*entre los sujetos más paradigmáticos que ejercen un fuerte y místico liderazgo y los sujetos más funcionales*", sin embargo, en ambos espacios se generan estructuras de oportunidades políticas.

El ir y venir en trayectos, entrar y salir del movimiento, es parte también de los repertorios de resistencia y autocuidado del *che* (persona), tanto en lo individual, familiar y colectivo existente en el mundo Mapuche, tanto para hacerse militante creyente, como para expresar un quiebre para crear otra corriente, así como los ríos, hay búsquedas de nuevos cauces de aprendizaje.

En otras palabras "*la autonomía en el pensamiento, ante organismos del Estado*", también es un repertorio disponible en el mundo Mapuche y en el retorno al Ser Mapuche que dispone de múltiples estrategias emanadas de la Política Cultural del Movimiento.

Este '*soplo en el viento*' que refiere Pichinao, está referido a la ignorancia de las autoridades o liderazgos tradicionales, los que no necesariamente se vinculan a los procesos más políticos, con los nuevos discursos más radicales o duros, que no

logran resituar al conjunto del mundo Mapuche, sino que devienen en colapso, no logran sostenerse a través del tiempo, en este sentido refiere que *“los discursos muy tajantes no han servido, o sea en que terminó el consejo de todas las tierras, terminó con un líder, que si bien es cierto tenía muchas posibilidades, muchos de nosotros confiábamos (...) pero como él hay muchos otros que tenemos la coordinadora, tenemos otros movimientos que son muy tajantes muy radicales pero han durado... la nada misma, han sido como un soplo del viento que han caído por el peso de las ideas que sostienen también.”*

En este sentido Pichinao considera que el repropriadarse de espacios y la *“búsqueda de lugares Iconográficos en la ciudad”* por parte de la gente, responde a la necesidad de reunirse, rehacerse, reconstruir el pasado, rescatar los saberes olvidados e ignorados, marcar una presencia del espacio identitario en la ciudad, para continuar la sensibilización y reproducción de la vida y reconstrucción del che Individual-familiar y colectivo.

Así para Pichinao *“el desencajar es un choque ontológico, absolutamente o sea siempre desencajamos”*, en este sentido hace referencia hacia los principios de la política pública, la epistemología desde donde se construye, desde donde se mira y como se conciben los principios a través de los cuales se articula un conjunto de acciones denominadas para la cultura occidental y la política social, que difieren y desencajan con otros principios, otros lentes, otra epistemología de concebir las diferentes dimensiones de la vida que posee el Pueblo Mapuche en su conocimiento y rakizuam (pensamiento).

Las limitaciones del método científico, de sus principios empíricos, son ontológicamente distintas de las formas de escudriñar el mundo Mapuche, *“en el sentido de mirar u observar la realidad, antes de asignar contenidos y significados”*, para el principio empíricamente observable es válido y real lo visible, lo material, no así la vida inmaterial, el plano de la vida espiritual y la concepción de *“que lo*

*humano está presente en los sentimientos de los lugares, los animales, los ríos, el mar, las plantas y las hiervas, lo que genera un choque ontológico”.*

La polifonía de voces al interior del pueblo Mapuche, es concebido como una fortaleza transversal y de igual forma como punto de quiebre e inflexión, que ha permitido la diversificación de los discursos políticos que disputan significados a la sociedad occidental, desde variados campos, ya no sólo en el ámbito dirigenal como en la década de los 80', hoy se incorporan otros actores desde la medicina, el arte, la música, el telar y otras expresiones que en su conjunto se han mantenido en la memoria del movimiento.

El principio de resistencia mientras que unas comunidades o actores acuerdan, otros se revelan, es decir la dualidad entre el quiebre y el acuerdo, para retornar a la trilogía del dialogo.

La puesta en marcha de una política cultural del movimiento Mapuche en la ciudad, no escapa a esta trilogía del dialogo, desbordando y disputando el conjunto de significados asignados a la construcción de la política pública y social, hacia el Mundo Mapuche e Indígena.

En síntesis la influencia e incidencia en los conceptos que se han puesto en marcha en el movimiento Mapuche, *“por ejemplo el caso de los conflictos ambientales ha sido como un motor”*, que ha logrado aglutinar a otras fuerzas sociales, disputando terreno a la cultura política dominante, a propósito de la relevancia que hoy en día han adquirido los territorios y sus configuraciones, en el cómo están afectando este u otro proyecto de modernización a los habitantes, y la constitución de sujetos sociales y colectivos, posee un trasfondo asociado al *‘respeto a los lugares’*.

## CONCLUSIONES

Es importante transparentar que esta etnografía exploratoria, se inició en el año 2014, donde la pregunta de investigación inicial, estaba asociada a los procesos de politización de la cultura, en torno a las prácticas de medicina Mapuche en la ciudad.

Así el diseño de Tesis aprobada a fines del año 2014, fue un diseño que buscaba estos objetivos asociado a la pregunta, si en la base de la acción colectiva Mapuche de la ciudad en el campo de la salud, estas organizaciones que trabajan al alero del Estado y la política pública de salud, eran capaces de poner en marcha una política cultural que desafiara los parámetros de la cultura política dominante (Escobar, 2001).

Sin embargo, una vez que el estudio se aproxima al campo de investigación, este lente teórico aun cuando permitía observar el objeto empírico, no daba cuenta de otro proceso que adquiriría más fuerza en el proceso investigativo, que en un principio parecía ser una pregunta muy simple, pero que revestía una densa significación para los actores involucrados, lo que lleva a reformular la interrogante a ¿Se puede ser Mapuche en la ciudad?

Por otro lado, también es importante señalar, que esta investigación durante el año 2015, tuvo una pausa y se retomó durante el año 2016. Sin embargo, es importante también señalar que el autor trabaja directamente con una de las organizaciones involucradas en la investigación, debido a su calidad de trabajador de salud pública municipal en la comuna de Cerro Navia.

Dicho lo anterior, las conclusiones que se presentaran a continuación estarán en función de responder la pregunta y de los objetivos de este proceso investigativo, desde la significación de los actores, a través del ejercicio cualitativo del análisis de discurso, proceso que es absolutamente un ejercicio de interpretación de los relatos que se generaron en el campo de una entrevista abierta, orientada por algunas dimensiones como la experiencia familiar, comunitaria y organizacional de las personas involucradas.



Por último, no menos importante, los resultados que se han producido de este estudio, no son generalizables, poseen un valor subjetivo y de significación, ya que solo tienen sentido en el campo particular de las organizaciones Mapuche de la ciudad, implicadas en la investigación, vinculadas al campo de la salud, que pertenecen al sector norponiente de Santiago, en este caso Pudahuel, Lo Prado y Cerro Navia.

## **PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN**

Interesa conocer como a partir de la experiencia de organización se desarrollan procesos de reconstrucción específicos de la cultura e identidad en torno a la práctica de la medicina Mapuche en el contexto de la ciudad. En tanto la pregunta es:

¿Se puede Ser Mapuche en la ciudad?

## **OBJETIVO GENERAL**

“Conocer e interpretar las principales dimensiones que hoy día configurarían la reconstrucción de la cultura e identidad de un segmento de la población Mapuche de R.M., que se ha asociado específicamente por medio la práctica de la medicina ante las políticas públicas del Estado.”

## **OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Identificar y analizar elementos en torno a relatos autobiográficos de representantes de organizaciones mapuche de Región Metropolitana, en su proceso de reconstrucción de identidad.
- Describir y analizar la visión que tiene este segmento de la población mapuche de la ciudad de sí mismos en su retorno al Ser Mapuche.
- Identificar, describir y analizar los procesos de organización (acción colectiva) de las asociaciones Mapuche de la R.M.
- Identificar, Describir y analizar la visión de los Mapuche de la R.M. en la sociedad que están inmersos y su visión del modelo de Desarrollo propuesto por el Estado y las políticas públicas.

Ahora bien, en torno a la pregunta y los objetivos de investigación explicitados, se presentaran las conclusiones en torno a las dimensiones que emergieron con mayor densidad en el relato de los participantes.

Estas dimensiones emergen a partir de un análisis primario del discurso, que se realiza de las siete personas entrevistadas que a continuación se detallan:

#### 1. **El retorno al Ser Mapuche a través de la familia (Kvpan) y la vida organizacional.**

- En esta dimensión se puede concluir que en las experiencias de socialización familiar existe una trasmisión oral de los conocimientos de la identidad y la cultura, que manejan los padres, tíos, tías, abuelos y abuelas, en relación al Kvpan de la familia materna y paterna. Todas (os) los participantes concuerdan que la familia es una fuente primaria de reconocimiento del Ser Mapuche en la ciudad, es el inicio de un proceso de reconstrucción de una identidad desdibujada, perdida, incluso quebrada.

Este fenómeno de dualidad en la socialización y reconocimiento de conocimientos provenientes de dos mundos, ha configurado a un sujeto mapuche en la ciudad que ha logrado reconocer que su retorno al ser mapuche, se consolida frente a un constante contraste de conocimientos del Mundo Mapuche y del Mundo Occidental. El primero refuerza una identidad debilitada, que se pone a prueba en la vida cotidiana, donde muchos no logran constituirse como sujetos en su historia de vida. El segundo emplaza constantemente a la búsqueda de un conjunto de respuestas e interrogantes que se resuelven en la vida familiar y organizacional que atraviesa todo el ciclo vital de crecimiento de las nuevas generaciones en la ciudad, que al no contar con estas experiencias muchos tampoco logran la constitución como sujetos individuales ni colectivos.

- Respecto del Kimvn familiar, todos los participantes concuerdan que es la experiencia familiar y comunitaria, otra fuente de transmisión oral de los conocimientos de la identidad y la cultura, provenientes del origen territorial familiar tanto materno como paterno.

En este ámbito surge la contradicción por un lado y por otra emerge el conjunto de dispositivos de resistencia ante la cultura dominante. La contradicción se genera en las formas distintas del que hacer, el ¿cómo se hacían las cosas en kvpan familiar de origen?, ya que en la ciudad confluyen las diversas identidades territoriales Mapuche (lafkenche, tehuelche, pehuenche, etc.) que disputan también las formas, pero logran resituarse en el significado, lo que no esta exento de conflictos, ya que también emerge la polifonía de voces del Mundo Mapuche, es decir las corrientes de 'Rakiduum', 'Rakizuum' o pensamiento del movimiento mapuche en la ciudad.

Por otro lado están el conjunto de dispositivos de resistencia, logran resituar la diferencia de las distintas corrientes de 'rakizuum', cuando se enfrenta la disputa por el significado ante la sociedad occidental, particularmente ante las instituciones del estado y las políticas indígenas.

- La experiencia organizacional asociada a la experiencia familiar, es otra forma de retornar al Ser Mapuche en la ciudad, ya que las modalidades organizacionales no son una experiencia anexa en la vida de los clanes familiares, ya que la vida familiar en su conjunto gira en torno a la organización y la vida comunitaria.

Esta experiencia crucial en las historias de vida del sujeto mapuche en la ciudad, de la reconstrucción y el retorno al ser mapuche, es distintivo e identitario respecto de otras formas colectivas de acción, ya que en la sociedad occidental y las formas de participación que establece la política dominante, para muchas organizaciones sociales no provenientes del mundo mapuche, son una experiencia anexa a la vida de las personas, no son necesariamente una línea continua en sus historias de vida, marcan una época de lucha por objetivos particulares que evidentemente poseen significancia en la vida de las personas, pero no necesariamente al conjunto de sus ciclos vitales, como en el caso del camino que significa el retorno del ser mapuche.

- El fenómeno de la pérdida de identidad y del Ser Mapuche, es apropiado del fenómeno del despojo, empobrecimiento y migración forzada que enfrentaron los abuelos y padres, a propósito de los proyectos de modernización e innovación productiva que ha impulsado el Estado en alianza con actores privados nacionales y globales.

Esta relación es otro fenómeno que marca una predisposición en el camino al retorno del ser mapuche, algo que no es necesariamente distintivo del mundo mapuche, a propósito de la crisis de credibilidad que enfrentan el conjunto de las instituciones de la política dominante ante el conjunto de grupos sociales de la sociedad, sin embargo, lo distintivo es la identificación del Estado como uno de los actores históricos que han facilitado el despojo, la negación y la invisibilización del pueblo y su cultura, concertados con otros actores de la política dominante.

- La negación de la cultura e identidad es un elemento transversal en la experiencia de todos los entrevistados en una sociedad occidentalizada, que niega su origen mestizo e indígena.

La discriminación hacia la gente Mapuche de la ciudad, adquiere al menos dos formas, la explícita relacionada con la discriminación por color de piel, origen, apellidos, nombres, en fin, por su condición racial. En esta forma los entrevistados(as) concuerdan que el sistema educativo, los medios de comunicación, el sistema de salud, las fuerzas armadas, y los contextos de interacción social como el barrio se generan estigmatizaciones por su condición racial.

La otra modalidad es la implícita, donde el conjunto de las instituciones de la sociedad chilena que participan de la socialización de los sujetos Mapuche de la ciudad, relega la identidad e historia de un pueblo a una zona abismal, de no existencia. Es decir, que los marcos jurídicos de todas las instituciones niegan sistemáticamente los principios valóricos del pueblo, a modo de ejemplo en el

sistema educativo no se enseña la historia del pueblo, su lenguaje, sus valores, sus costumbres, prácticas, sistemas de salud, su modo de vida, conocimientos, etc. en fin no existen.

- Muchos jóvenes que crecieron en la ciudad, niegan su origen Mapuche, al no contar con la socialización familiar, lo que genera una trasgresión en el kvpan y en el Kimvn, ese 'Ad' 'Az', el carácter, la forma de ser de esa familia, recae en desequilibrio, se aísla de su comunidad, se aleja de su identidad, de su procedencia territorial, material e inmaterial, integrándose a un sistema occidentalizado, que trae consigo 'kuxan' (la enfermedad), el desequilibrio entre el espíritu y el entorno, padecimientos que enfrentan las agentes de salud en la ciudad con familias Mapuche.
- La sociedad Mapuche de la ciudad, ha debido reconstruir el retorno al Ser Mapuche, lo que se contrapone con los principios de la modernización, en tanto conceptos como Kvme Mogen o buen vivir, disputa un conjunto de significados como: comunidad versus Individualismo, competencia/colaboración, transformación del entorno/cuidado y respeto por los espíritus del entorno, emprendimiento individual/colaboración colectiva, culturas locales/cultura global, especulación/distribución, etc.

Este último elemento es crucial en el retorno del ser Mapuche tanto en la ciudad como en el 'wiji mapu' (tierras del sur), ya que los conocimientos o Kimvn que se adquiere, permite cuestionar y disputar los principios de la cultura occidental dominante, ese camino dual que marca la historia de vida en la constitución del sujeto individual y colectivo mapuche tanto en la ciudad como en el sur, se transforma en la comprensión de un mundo distinto, que para muchos mapuche de la ciudad es una decisión y un camino complejo de recorrer para alcanzar ese ser Mapuche que pugna y disputa la definición del

mundo, mientras que para otros es la absorción y negación de un ser del pasado.

Sin embargo, este camino de retorno al ser, logra permear a otros actores sociales de la sociedad chilena, que en sus búsquedas hace sentido la disputa ante una sociedad del riesgo, miedo, incertidumbre, consumismo e individualismo.

## 2. **Reconstrucción del Espacio Identitario ¿Quiénes somos? (Territorio Material e inmaterial Waj Mapu) a nivel organizacional.**

- La conquista del espacio identitario de las organizaciones, es fundamental para marcar presencia ante una sociedad que los niega e invisibiliza.
- Las dimensiones del Territorio o Waj Mapu, poseen una dimensión material e inmaterial, la primera está relacionada con los espacios y el territorio que es inherente a la identidad Mapuche por su conexión con los entornos naturales y ecosistemas. La segunda dimensión del territorio es la espiritual, una dimensión fundamental para la conexión con los ancestros o kuyfike ce, además de los Ge/h que son los espíritus protectores de los lugares y entornos.
- La reconstrucción del Waj Mapu en la ciudad, es fundamental para la vida en comunidad, producto del desarraigo territorial y el tránsito desde la comunidad a una sociedad.
- El territorio es una dimensión construida por los Mapuche de la ciudad fundamentalmente para el encuentro y reconstrucción de la comunidad.
- Los espacios que conforman la reconstrucción del territorio en la ciudad, están relacionados con las prácticas culturales de las organizaciones, como las casas de salud, centros ceremoniales Mapuche, entre otros.

- La búsqueda de lugares iconográficos como Cerro Huelen, Cerro Blanco, que estén relacionados con la historia del pueblo, son marcadores de presencia identitaria.
- La búsqueda de espacios propios, ha sido una característica común en las organizaciones Mapuche de la ciudad, la relación con los entornos, la transformación de sitios eriazos, o lugares abandonados, han sido rescatados como espacios ceremoniales, lugares de encuentro de los y las Mapuche de la ciudad, esa necesidad de encontrarse, compartir los saberes, vivir la espiritualidad, transforma los espacios urbanos, como un Territorio que cambia el paisaje social y geográfico (Canales; 2016), marcando una presencia identitaria ante una sociedad que los ha negado sistemáticamente.
- Las dimensiones del Territorio material e inmaterial, representan la concepción del Ser Mapuche asociado a la libertad, tanto espiritual como de los espacios abiertos, que cambia la perspectiva de la gente que vive en la ciudad, que vive en condiciones de hacinamiento, sin áreas verdes, conviven con la contaminación acústica de los ruidos de la ciudad, la atmosférica, lo que no permite la conexión espiritual en torno a un territorio.
- Los territorios también representan un conjunto de hechos, hitos históricos que configuran la memoria y vivencia de un territorio, una especie de geografía social, que apela a la construcción de identidades relacionales y políticas de sus habitantes, que van configurando una cultura con sus diversos componentes, que van más allá del hecho material, pero que son distintivos de un territorio simbólico que dialoga con un territorio más amplio, lo que se traduce en un territorio que pone en marcha una política cultural, como el caso de los Mapuche de la ciudad.
- La reconstrucción y redescubrimiento de su identidad, se transforma en un factor protector ante las adversidades que se deben enfrentar en la ciudad,

aflicciones económicas, discriminación y problemas de integración social y cultural, padecimientos y enfermedad (Xutran), constituye en palabras occidentales 'Capital Humano' para sobrevivir a los procesos de Modernización de la sociedad en su conjunto.

- El retorno al espacio original de la red de clanes familiares Mapuche de la ciudad, es una búsqueda de equilibrio, lo que exige periódicamente volver estacionariamente a los territorios o espacios del sur, para nutrirse de nuevas fuerzas y poder coexistir en la ciudad que también es parte del territorio constituyente de la identidad de los Mapuche de la ciudad, ya que en ambos espacios poseen comunidad, en la ciudad la reconfiguran y la reconstruyen, en el sur o territorios de origen se reencuentran con su lof de origen, lo que representa un doble desafío en la constitución del Ser Mapuche.
- No existe una institucionalidad fuerte, a la cual, tanto las organizaciones Mapuche o no Mapuche, puedan recurrir en relación con el uso y administración de los lugares que adquieren significancia social, cultural o histórico para los actores locales que han desarrollado su quehacer en esos espacios, lo que representa un campo de desafío tanto para el movimiento Mapuche en la ciudad, más allá de los lugares iconográficos que mencionaba Jimena Pichinao, como para el desarrollo de futuras políticas sociales indígenas por parte del Estado chileno.



### 3. **Reconstrucción de los saberes del pueblo: Conocimientos y espiritualidad (Kimvn).**

- La relación con el entorno natural, social y comunitario, fundado en el Kvmé Mogen, el buen vivir, el az mapu, que es uno de los repertorios más utilizados para comprender el retorno al Ser Mapuche, ha permitido comprender el carácter extractivista mono productivo de la industria forestal, la búsqueda de la energía hidroeléctrica para satisfacer las necesidades de la industria minera, que ha traído consecuencias de desabastecimiento de agua a un conjunto de comunidades y que la población chilena no escapa a estas desastrosas consecuencias.
- Esta sociedad que no quiere ver lo indígena, sean del sur, norte, ciudad, Mapuche, Aimara, Rapa Nui u de otro pueblo, posee un paño en común, el Estado y sus Instituciones han continuado con los procesos de colonización, con una actitud paternalista, que no quiere ver los saberes de otros pueblos, los niega sistemáticamente, lo que devela que la sociedad en su conjunto continúa siendo colonizada.
- El conjunto de prácticas, creencias, linajes familiares, la identidad marcada por un territorio geográfico y espiritual, son componentes que configuran un conocimiento, que es invisibilizado por la sociedad occidental, pero que podrían contribuir a la construcción de conocimientos entre ambas culturas o múltiples, para enfrentar las crisis de constitución y reproducción de la vida actual, de ambas sociedades o pueblos.
- Se les han denominado teorías o metodologías continentales, carentes de universalidad, este conjunto de conocimientos emanados de los pueblos ha sido invisibilizado al igual que ellos, en tanto no son considerados en el concierto universal que sí posee la modernidad y sus procesos de modernización, se contraponen a sus principios, disputan terreno y significados, catalogados de irracionalidad, en tanto entorpecen el desarrollo de las sociedades complejas.

4. **Visión del Mundo Organizacional Mapuche: Organizaciones que trabajan al alero del Estado y la institucionalidad de políticas indígenas, Organizaciones que se autodenominan Autónomas.**

- El V aniversario del descubrimiento de América, el conjunto de los países en el contexto latinoamericano enfrentó una explosión de demandas y movilizaciones indígenas en todo el continente, lo que obligo a los Estados a negociar un conjunto de políticas públicas frente a la demanda de los pueblos, no por la voluntad de la cultura política dominante, sino por la puesta en marcha de una política cultural indígena, incluyendo la de los Mapuche de la ciudad.
- La década de los noventa, vendría a constituir un hito de maduración en el movimiento polifónico del ser Mapuche, pero en particular el aglutinamiento, la congregación en torno a los derechos, en tanto ya no deviene en demandas de carácter asistencial y material, lo que dio inicio a un proceso distinto, donde el Movimiento efectivamente logra desbordar la política pública, con una bandera que unifica este concierto de voces, la reivindicación del espacio territorial tanto geográfico político, como espiritual e identitario.
- En la década de los 90' la necesidad de organizarse para incidir en la agenda política, se generó en un contexto donde el proceso de transición era de una democracia limitada, junto a un Estado reducido y subsidiario, que deja de producir bienes públicos e implementa la externalización de políticas públicas y sociales, con el derecho de participación de privados, lo que se traduce en una fuerte consolidación del modelo neoliberal, no solo en lo económico, sino también del marco jurídico heredado de la dictadura, a propósito de la reforma constitucional del 80'.
- La memoria de la acción colectiva en el movimiento, han constituido un proceso de maduración y de la elaboración de un conjunto de repertorios de resistencia ante los procesos de modernización, lo que constituye un proceso de

consolidación y sensibilización de los límites de su pueblo, que logra permear y comprometer a otras culturas.

- El proceso de maduración del movimiento Mapuche en la ciudad entre la década del 80' 90', ha generado efectivamente organizaciones más funcionales, pero que poseen y hacen uso de un repertorio de resistencia, además de haber logrado construir un discurso o un Rakizuam (pensamiento) más autónomo aun siendo asistidos por el Estado.
- La fuerza, perseverancia, la autoformación, la investigación, para instalar temáticas indígenas en la agenda política, lleva relación con un movimiento, un conjunto de actores que se han reencontrado acá en la ciudad, con una identidad y cultura quebrada, fragmentada, invisibilizada por la cultura occidental, el Mapuche despojado, con desarraigo territorial, se reencuentra a través de formas colectivas, ya sea a través de organizaciones autónomas, como asociaciones al alero de las políticas sociales del Estado, para reconstruir comunidad y comunidades, que en principio no cuestionan el orden social, pero adquieren gradualmente a través de las prácticas culturales un sentido crítico en el marco de la cosmovisión
- La búsqueda y comprensión del agotamiento de las formas organizacionales, o estrategias de las organizaciones adultas, requieren un cambio de paradigma, desde la demanda asistencial, hacia el enfoque de derechos culturales.
- La lucha y la resistencia esta también relacionada en el cómo nombrar el mundo, la lucha de los significados, que cuestionan los modelos de desarrollo, las relaciones entre los pueblos al interior de una sociedad, las concepciones y cosmovisiones de la vida, el uso de la tierra, el cuidado del medio ambiente, la desintegración de la vida comunitaria o vida en comunidad, pugnando constantemente por nombrar el mundo, la construcción del significado y la difusión de aquellos principios, que para algunos autores como Melucci,

Touraine, Escobar, que han investigado los movimientos sociales en torno a la acción colectiva, en el marco de una sociedad de la información.

- La institucionalidad de la política pública indígena, también es parte fundante de una clasificación, de los Mapuche con los que se puede conversar y dialogar y están dispuestos a la integración de un modelo de sociedad y con los que están fuera del registro, los cuales se encuentran atrapados en el pasado, quienes quieren destruir la unidad de la nación con acciones violentistas y terroristas, lo que ha creado estas concepciones de 'autónomas' y 'funcionales', generando además división en los procesos de reconstrucción del Ser Mapuche en la ciudad y el campo.
- La cultura política dominante estigmatiza a las dirigencias más críticas, respecto de la implementación de la política pública o social orientada al mundo Mapuche, ejerciendo prácticas de marginación, lo que da cuenta que no existe una relación Intercultural en igualdad de condiciones, no hay voluntad de reconocimiento hacia un 'otro', ya que su puesta en marcha de una Política Cultural, desborda los límites de la acción gubernamental, disputando significados y principios que ontológicamente no coinciden.
- La autonomía ciudad está referida a un estilo de liderazgo y a la autonomía del pensamiento (Rakiduam), que este fuera de la manipulación directa de los partidos políticos, como actores de la cultura política dominante.
- Los organismos internacionales de derechos humanos, han dado cuenta de este fenómeno en Chile, donde el Estado vela por los intereses de grandes capitales financieros internacionales, vulnerando los derechos internacionales a los que adscribe, en pos de proteger y cuidar el bien común de los pueblos y culturas indígenas que habitan en su territorio.

A modo de síntesis, todos los participantes de la investigación concordaron que una de las características fundamentales de los Mapuche en la ciudad, al menos en el campo de la

salud, es que han logrado sustentar la autonomía asociada al pensamiento Rakizumam, individual, familiar y colectivo, ya que no se puede confiar en las formas de la cultura política.

Respecto a los estilos organizativos de la acción colectiva, se reconoce que la tarea pendiente es la reconstrucción de las formas organizativas del pueblo, pero también se reconoce, que las diversas corrientes han logrado articular un insipiente movimiento Mapuche, tanto en la ciudad como en el campo, que logra disputar algunas dimensiones en la definición del mundo, a instituciones del Estado, a los modelos de sociedad, limitar o condicionar la iniciativa privada con los nuevos proyectos mineros o hidroeléctricos. En este sentido la aspiración del fin de la subvención estatal a la industria forestal, de los monocultivos de eucaliptus y pino, que han generado tanta sequía de las napas subterráneas, y tanto daño ambiental no solo en las comunidades y territorios Mapuche, sino al conjunto de la sociedad chilena.

En síntesis la reconstrucción de la identidad Mapuche en la ciudad, ha sido posible gracias a las formas organizacionales que se han desplegado, lo que constituye un Movimiento Indígena, que disputa algunos campos, ha puesto en marcha una Política Cultural insipiente, que aún demanda desafíos mayores, como el reconocimiento constitucional del Pueblo, tanto en la ciudad como en el campo, la administración autónoma de los espacios territoriales y la protección a los ecosistemas ante los proyectos productivos.

Para concluir podemos plantear que sí se puede Ser Mapuche en la ciudad, pero que responde a un proceso en plena reconstrucción, en la actualidad está enfrentando un recambio en la dirigencia y liderazgo, no se puede olvidar que este Movimiento se inició a mediados de la década del 80', muchos de sus dirigentes hoy han asumido otros roles, más tradicionales.

No hay que olvidar que los resultados de esta investigación, están circunscritas solo al campo de la salud, aun cuando la *Red Warriache* conformada por un conjunto de organizaciones tanto de la ciudad como del campo, que dentro de sus objetivos están

haciendo un esfuerzo de trasladar esa experiencia del campo de la salud a otras áreas de desarrollo que requiere el pueblo, en tanto el Ser Mapuche en la ciudad también dependerá del recambio generacional de liderazgo, que posee esta base de reconstrucción de los saberes del pueblo, pero que exige aún más, una estrategia política continua, basada en el Kimvn de un pueblo, que se debe enfrentar en lo cotidiano ante una institucionalidad rígida, sin voluntad política, y por sobre todas las cosas, paternalista, y coercitiva, que ha negado el repertorio de conocimientos que han promovido las organizaciones, en palabras de Melucci, este actor adopta un camino y una estrategia, donde corre siempre el riesgo de perpetuarse o cambiar.

## BIBLIOGRAFÍA:

- Ayestarán, Ignacio; Márquez-Fernández, Álvaro B. Pensamiento abismal y ecología de saberes ante la ecuación de la modernidad. En homenaje a la obra de Boaventura de Sousa Santos Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 7-15 Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela.  
Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27920007002>., extraído 23 de noviembre del 2016.
- <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/mapuche/VocMapuche-reformateado.pdf>., extraído 23 noviembre del 2016.
- Escobar; Álvarez y Dagnino (editora); 2001. *“Política cultural cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales Latinoamericanos”*. Taurus. Bogotá. Colombia.
- Canales, Alejandro; Canales, Manuel; Razeto, Jorge; 2016. “Aconcagua, La Comarca” (Editores). Ediciones Almendral. Proyecto Fondecyt N° 1130962 (2014). “Población y Territorio en el nuevo agro chileno”. Realizado conjuntamente entre la Corporación CIEM Aconcagua y la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.
- Melucci, A; 1999. *“Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia”*, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos. México.
- Ruiz, C; 2011. “Antecedentes históricos y ambientales de Lumako y la identidad Nagche”, Centro Mapuche de Estudio y Acción Consejo Amplio por la Nueva Relación, Revista de Historia Indígena N°5 Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile. <https://pegundugun.files.wordpress.com/2011/06/mapuche-nagche.pdf>, extraído 27 de enero del 2017.
- Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002. [http://www.ine.cl/docs/defaultsource/sociales/estadisticas\\_indigenas\\_2002\\_11\\_09\\_09.pdf?sfvrsn=4](http://www.ine.cl/docs/defaultsource/sociales/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf?sfvrsn=4)

