

La persistencia del «Vivir como mapuche». Una aproximación a la identidad étnica de la comunidad mapuche Folil Mapu, en la Región del Maule, Chile¹

*The persistence of «Living as a Mapuche». An approximation
to the ethnic identity of the mapuche community Folil Mapu,
in the Region of Maule, Chile*

FRANCISCA VERGARA, JORGE CAMPOS Y CAMILO FARÍAS
Universidad de Concepción, Chile

RECEPCIÓN: 19/05/2016 • ACEPTACIÓN: 09/11/2016

RESUMEN A través de un estudio exploratorio llevado a cabo desde un enfoque etnográfico, se propuso identificar cómo se ha configurado la identidad étnica de la comunidad mapuche Folil Mapu, que reside actualmente en la comuna de Curicó, en la región del Maule, Chile. Para abordar dicho proceso, se contemplaron cuatro categorías de análisis fundamentales desde las

1. El presente artículo ha sido desarrollado a partir de dos etapas, una apoyada y financiada por la carrera de Antropología de la Universidad de Concepción, en el marco de la asignatura *Cultura y Lengua Mapuche* (en la etapa de inmersión inicial en el campo realizada durante abril y mayo de 2015); y una etapa posterior de autogestión llevada a cabo por los autores (entre los meses de junio de 2015 a febrero de 2016), en virtud de explorar lo que representa una problemática inédita en relación a la temática de la migración mapuche, en este caso, en la Región del Maule. Agradecemos a la Comunidad Mapuche Folil Mapu por permitir nuestro ingreso en su cotidianidad.

que se estudia la migración mapuche: a) identidad étnica, b) etnicidad, c) memoria colectiva y d) etnificación-etnogénesis. Los resultados obtenidos dan cuenta de una consistente continuidad cultural basada en el fortalecimiento de la identidad mapuche, entre mapuche migrantes que superaron los inconvenientes propios que acarrea consigo el proceso de migración por razones de desempleo, y la reconfiguración de sus redes y relaciones sociales en la ciudad receptora. De esta forma, se describen aspectos significativos acerca del proceso de conformación de esta comunidad, la primera comunidad indígena de la región del Maule, y de cómo, en un contexto urbano, sus miembros han construido espacios y discursos acerca del vivir como mapuche.

PALABRAS CLAVE Identidad étnica, migración, comunidad mapuche, Región del Maule.

ABSTRACT Through an exploratory study carried out from an ethnographic approach, set out to identify how has been configured the ethnic identity of the mapuche community FolilMapu, who currently resides in the commune of Curico, in the region of Maule, Chile. To address this process, be contemplated four fundamental categories of analysis from which the mapuche migration is studied: a) ethnic identity, b) ethnicity, c) collective memory and d) ethnification-etnogenesis. The results obtained show a consistent cultural continuity based on the strengthening of the mapuche identity between migrants, who overcame the own disadvantages which carries with it the migration process for reasons of unemployment, and the reconfiguration of their networks and social relations in the receiving city. In this way, describes significant aspects about the process of formation of this community, the first indigenous community of the region of Maule, and how, in an urban context, its members have built spaces and speeches about living as a mapuche.

KEYWORDS Ethnic identity, migration, Mapuche community, Maule región.

Introducción

Este artículo da cuenta de los principales resultados de un estudio antropológico exploratorio centrado en los aspectos identitarios de la comunidad mapuche Folil Mapu, residente en la ciudad de Curicó, en la región del Maule, con

el objetivo de comprender cómo sus miembros coexisten en un espacio urbano y reivindican su identidad desde allí.

En la primera parte se exponen los principales aspectos relacionados con los procesos migratorios mapuche dentro de Chile, seguido de una discusión teórica propuesta para abordar la actual visibilización de expresiones mapuche en el Maule, desde los conceptos de identidad étnica, etnicidad, memoria colectiva, etnificación y etnogénesis. En la segunda parte se presentan los resultados en base a los objetivos de esta investigación. En la tercera parte se desarrolla una discusión que tensiona los conceptos teóricos propuestos previamente en relación a los resultados obtenidos, construyendo así una herramienta de análisis antropológico a través de la cual sea posible observar y comprender las actuales expresiones mapuche y las dinámicas de resignificación del entorno urbano que se están gestando en el Maule, desde un estudio de caso centrado en esta comunidad.

El estudio fue abordado desde un enfoque cualitativo y etnográfico (Guber, 2011), empleándose una metodología cualitativa (Dávila, 1999). Las estrategias metodológicas consistieron en la recolección de datos secundarios (Baeza, 2002) en un primer trabajo de gabinete, observación sistemática, entrevista en profundidad y entrevista semiestructurada en diferentes etapas del trabajo de campo, cuyo tratamiento fue realizado a través de la estrategia de análisis temático (Baeza, 2002). En cuanto a la población de estudio, consistió en la comunidad mapuche Folil Mapu, y la muestra estuvo compuesta por el tronco familiar, es decir, la presidenta de la comunidad Margarita Huenchullán y su círculo familiar representado por su padre (*lonko* de la comunidad de origen), su esposo Juan Carlos (*werken* de la comunidad), sus hijos y parientes, teniendo en consideración el carácter exploratorio de la investigación.

Lo anterior implicó indagar en la memoria de los miembros del tronco familiar de la comunidad mapuche desde la intersubjetividad y lo experiencial, buscando responder interrogantes tales como: ¿desde cuándo se reconocen como comunidad mapuche?, ¿cómo ha sido y es la relación con el Estado y la institucionalidad?, ¿cuáles son las problemáticas que han enfrentado como comunidad? Posterior a un proceso de *rapport* durante el cual se establecieron vínculos y acuerdos respecto del acceso al terreno (en abril y mayo del 2015), se procedió a realizar entrevistas en profundidad a tres miembros del tronco familiar, y en los cinco meses posteriores (junio a octubre del 2015), en los cuales hubo observación participante (Guber, 2011) y entrevistas semiestructuradas a cinco miembros de la comunidad, se desarrollaron además instancias

de participación en diversos contextos a medida que la comunidad mapuche abría sus puertas y permitía un acceso en mayor profundidad. La etapa final del trabajo de campo (septiembre a octubre del 2015) involucró la aplicación de un *focus group* (Sandoval, 2002), en un contexto de reunión de todos los miembros de la comunidad mapuche con el propósito de abordar una problemática relacionada con el cementerio indígena de Tutuquén.

El objetivo de este acercamiento etnográfico es generar un estudio exploratorio que, primero, brinde atisbos acerca de los procesos que ha sobrellevado esta comunidad para posicionarse como la primera comunidad indígena de la región del Maule reconocida por parte de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), a través de la Ley 19.253; y, segundo, que deje planteada la posibilidad de indagar en mayor profundidad dichos procesos, así como otros que eventualmente las actuales poblaciones mapuche migrantes y residentes en la región del Maule están sobrellevando en su camino por reforzar su identidad, sus relaciones, sus fronteras y su cultura, en contextos urbanos.

La migración mapuche en Chile

La migración implica el traspaso de fronteras locales, regionales o estatales, y en ese sentido supone una redefinición de los sentidos de pertenencia, así como de los espacios que se habitan. [...] Pero también la migración se trata de la redefinición y transgresión de otras fronteras como son las adscripciones a categorías de género, clase o etnia. En este sentido, la migración es siempre un movimiento transfronterizo, impulsando a las poblaciones a una recreación de sus adscripciones de identidad (Imilan, Márquez y Stefoni, 2014: 18).

Los procesos de migración de sujetos y poblaciones mapuche hacia diversas regiones y centros urbanos de Chile, como fenómeno sociohistórico, no son recientes, estáticos ni homogéneos. Al respecto, la definición descrita por Imilan, Márquez y Stefoni (2014) da cuenta de las dinámicas que se gestan en su interior. En general, los procesos migratorios obedecen a factores estructurales que determinan las condiciones de vida y la toma de decisiones, entre estos el factor socioeconómico que, a fin de cuentas, impulsa a los mapuche a buscar opciones de empleo para suplir sus necesidades, hallando soluciones que los alejan de sus territorios de origen. La migración mapuche en tanto temática

ha sido ampliamente abordada, y es posible señalar estudios enfocados en: 1) las migraciones mapuche fuera del territorio histórico (Bengoa, 2000; Bello, 2002); 2) en las recomposiciones identitarias en el contexto urbano, aunque principalmente centrados en el caso de Santiago, o ciudades como Temuco y Concepción (Aravena, 1998, 2002, 2007; Gissi, 2004, 2009, 2010; Imilan y Álvarez, 2008); y 3) en la recreación de espacios colectivos en el nuevo ámbito de vida (Sepúlveda y Zúñiga, 2015; Thiers, 2014; Imilan, 2014). El estudio de la población mapuche actual, señala Gissi (2010), implica reconocer aquella compleja movilidad socioespacial y socioeconómica constituida a partir de un proceso conformado por el momento en que las poblaciones migran desde sus comunidades de origen (en el sur de Chile), y por el momento en que intentan integrarse a las grandes ciudades receptoras, representadas especialmente por Santiago (la capital). A lo anterior debe añadirse el proceso de urbanización de las poblaciones indígenas que ha sido común a nivel latinoamericano, cuyas razones se deben más bien al colapso de la economía agraria que al desarrollo de una estructura productiva industrial (Imilan y Álvarez, 2008), al contrario del proceso de industrialización europea. En el caso mapuche, se observa en que «si en los años sesenta la mayor parte de ellos eran campesinos en las localidades donde fueron radicados, en la actualidad más del 60% son inmigrantes o descendientes directos de migrantes en las ciudades» (Aravena, Gissi y Toledo, 2005: 118).

Las causas que provocaron la migración mapuche desde lo rural hacia las ciudades, pueden ser rastreadas históricamente a partir de dos contextos: uno mundial y otro regional o local. Como señala Gissi (2010), citando a Augé, la migración corresponde a un fenómeno mundial de éxodo desde la ruralidad hacia las grandes ciudades, no obstante la migración mapuche también puede explicarse por las diferencias y desigualdades interregionales presentes en Chile, las cuales han generado condiciones de pobreza como aquellas que afectan a la región de La Araucanía. Dichas diferencias interregionales produjeron importantes cambios en los territorios habitados ancestralmente por poblaciones mapuche, en relación a los niveles de presión demográfica y de producción (dependiente de los recursos naturales) que el Estado chileno, desde su nacimiento, requería para su reproducción.

Según Roman (2011), los antecedentes para comprender la actual presencia de poblaciones mapuche urbanas, así como sus procesos de migración, se sitúan en la segunda mitad del siglo XIX (1861-1883), período en que el Estado chileno lleva a cabo la «Pacificación de La Araucanía» a través de la ocupación

militar del territorio mapuche, usurpando grandes extensiones de tierra con fines productivos. Paralelamente se estableció otro tipo de ocupación a través de una serie de normativas jurídicas, cobrando relevancia una estrategia de apropiación administrativa plasmada en la Ley del año 1852 que crea la provincia de Arauco y que constituye «la primera legislación que norma la intervención en el territorio indígena, localizado entre el río Biobío y Valdivia, anexándolo a la administración del Estado chileno» (Correa, Molina y Yáñez, 2002: 20). De esta forma, comienza a consolidarse la propiedad agraria chilena en La Araucanía, y la colonización de territorios mapuche por parte de chilenos y extranjeros.

Luego de que el Estado chileno ocupara militarmente el territorio mapuche, sobrevino sobre la población indígena un proceso de reagrupación en comunidades o reducciones, conocido como *radicación mapuche*, llevado a cabo entre 1884 y 1927 (Aravena, 2002). En términos jurídicos, la radicación fue formalizada a través de la asignación de *Títulos de merced* entregados por el Estado a las familias indígenas, reducciones que fueron establecidas principalmente en las regiones del Biobío y de La Araucanía, correspondientes a extensiones pequeñas de tierra poco productivas, que en promedio alcanzaban las 6 ha por persona, y que al año 1966 habían sido reducidas a 2,3 ha por persona (Imilan y Álvarez, 2008), mientras que del resto de las tierras que pasó a ser propiedad del Estado, una parte fue asignada a colonos chilenos y europeos, y el resto adjudicada a particulares. Además de acarrear la disminución y división del territorio, también significó un cambio en la economía mapuche llegando a ser predominante la pequeña agricultura campesina de autosubsistencia.

De esta forma, se cumple el objetivo del Estado de «establecer a los mapuches en pequeñas extensiones de terreno permitiendo liberar el resto para integrar el país y proceder a una colonización efectiva del mismo» (Aravena, 2002: 363). Entre 1927 y 1931 el Estado chileno aplica, adicionalmente, dispositivos legales que permitieron la división y venta de la tierra al interior de las comunidades (Imilan y Álvarez, 2008). La baja calidad de las tierras, sumada a los efectos de la presión sobre sus recursos, constituyó un escenario de empobrecimiento progresivo, ante el cual la migración se posicionó como vía y mecanismo para disminuir dicha presión, y sobre todo mejorar las condiciones de vida.

Aravena (2002) describe sintéticamente los procesos posteriores que acaecieron sobre el pueblo mapuche durante el pasado siglo XX:

Luego del advenimiento de la independencia chilena y de la integración jurídica de los mapuches a la República de Chile, esta identidad [mapuche], simbólicamente «encerrada» en la reducción, no sufrió sino procesos de afirmación y de reivindicación, sin llegar a disolverse en la identidad nacional transmitida e impuesta por el Estado. Hace menos de una década, a través de la Ley Indígena 19.253 (1993), los indígenas de Chile fueron reconocidos y su estatus confirmado. A pesar del carácter ruralista de dicha ley, la posibilidad de organizarse, de asociarse y de existir más allá de los límites de la comunidad rural les fue reconocida también, lo que determina un nuevo contexto en las relaciones con el Estado chileno (Aravena, 2002: 360-361).

La migración mapuche hacia las ciudades, como proceso histórico que tiene sus raíces en los procesos descritos previamente, continúa sucediendo, envolviendo al sujeto mapuche en dinámicas socioculturales que sitúan en el centro de la acción social a la identidad, a la memoria colectiva y a la capacidad de agenciamiento para hacer frente a la hegemonía política y a la homogeneización cultural. Las dinámicas más conocidas y comunes corresponden a los procesos de migración hacia las grandes ciudades, seguidas de las migraciones estacionales (por lo general, a la zona central del país), que no necesariamente significan una evasión de la comunidad rural, sino que, por el contrario, son «la expresión de un medio de apoyo a la economía mapuche campesina» (Aravena, 2002: 367), entre quienes dejan temporalmente sus comunidades de origen. Si bien es cierto, la migración también tiene consecuencias, siendo una de las principales la desestructuración de las relaciones sociales de quienes deciden partir. En palabras de Aravena, dicha desestructuración se ha convertido en un argumento recurrente para señalar que «la identidad del pueblo mapuche desaparece en el proceso migratorio» (Aravena, 2002: 362). Pero los estudios sobre la migración mapuche han demostrado lo contrario, en casos donde tras la migración se forjan dinámicas de asociatividad (facilitadas por la Ley 19.253 que en su artículo 36 permite la creación de asociaciones indígenas) y de creación de espacios colectivos en la ciudad por la reivindicación de la identidad mapuche, dando cuenta de que:

sin embargo, los mapuches continúan existiendo, y en un gran número han emigrado a las ciudades, y de igual modo como en el pasado, continúan reivindicando sus demandas políticas, sociales, económicas y exigen parti-

cipación en la vida política del país, especialmente en aquellos aspectos que les conciernen, sin por ello dejar de ser mapuches. Si bien es cierto en este proceso de cambio y adaptación hay elementos que desaparecen o se transforman, una identidad propia y una conciencia de pertenencia a un pueblo con una identidad diferente y propia, persisten (Aravena, 2002: 362).

En este punto, es necesario detenerse a señalar la particularidad que presenta este estudio de caso, en tanto se trata del proceso de migración vivido por sujetos mapuche desde La Araucanía hacia la región del Maule. Se trata de una comunidad mapuche que se conforma y reside en la región del Maule, hecho inédito hasta el año 2012, considerando que las comunidades mapuche históricamente han habitado el territorio comprendido entre la región del Biobío y de Los Lagos, donde se sitúan las denominadas tierras indígenas entregadas por los títulos de merced y de comisario, así como por las cesiones gratuitas del Estado, tierras cuyos derechos deben estar inscritos en el Registro de Tierras Indígenas creado por la Ley 19.253.

Hasta el año 2012 no había sido reconocida la presencia de alguna comunidad indígena en el Maule al no haber tierras indígenas, por las razones ya mencionadas. Entonces, ¿cómo se constituye una comunidad mapuche fuera de los límites del territorio histórico?, ¿cuáles son los aspectos significativos que esta agrupación de sujetos mapuche migrantes posee, que permitieron la conformación de una comunidad y no de una asociación indígena como las que existen en otras ciudades del país? A través de una discusión teórica se busca comprender el proceso de migración y de establecimiento como comunidad que sobrellevaron los miembros de la comunidad mapuche Folil Mapu, en Curicó, a modo de explorar un escenario aparentemente nuevo en relación a la temática de la migración mapuche en Chile, desde una perspectiva que enfatiza sus significados socioculturales, simbólicos y políticos, por sobre aspectos sociodemográficos.

Fundamentos teóricos para un abordaje de la identidad mapuche en Curicó

Abordar exploratoria y etnográficamente la identidad étnica de la comunidad mapuche Folil Mapu, de Curicó, conduce a hacer un recorrido por algunos de los conceptos teóricos que se emplean para categorizar a la cultura mapuche: los conceptos de identidad étnica, etnicidad y etnificación-etnogénesis. Estos

conceptos son contemplados como puntos introductorios desde los cuales observar los procesos socioculturales que, en este caso en particular, envuelven a la comunidad mapuche Folil Mapu en su cotidianidad desde que se conformó en la ciudad de Curicó. Simultáneamente, el concepto de memoria colectiva (que es aplicable a esta temática como a otros contextos y temas muy diversos) se posiciona como una categoría predominante a la hora de vislumbrar y analizar la dinámica de conformación de la comunidad. En conjunto, los cinco conceptos teóricos se entrelazan para aportar a la comprensión de la identidad étnica de esta comunidad mapuche, proporcionando así un marco conceptual que explora e introduce acerca de esta temática y contexto forjado en la Región del Maule.

Identidad étnica

Para abordar la problemática hay que considerar, primero que todo, qué se entiende por cultura, señalando a priori la complejidad del concepto, y qué se entiende por identidad étnica. En torno a esto, Marimán (2012) concibe a la cultura en términos dialécticos, configurándose siempre en permanente cambio y continuidad a través de las generaciones. En torno al concepto de identidad, se debe tener en cuenta que: 1) los sujetos pueden experimentar no sólo una sino múltiples formas identitarias; 2) que las identidades pueden ser tanto individuales como colectivas, aunque son necesariamente recíprocas; «las identidades personales son formadas por identidades colectivas culturalmente definidas, pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos» (Larraín, 2001: 34). Se entiende, además, que la identidad de un sujeto no surge de una esencia innata, más bien resulta de un proceso social que es permanentemente construido.

De acuerdo con Giménez (2005), la identidad, desde la perspectiva de las ciencias sociales, se define como el lado subjetivo de la cultura y se constituye en virtud de un juego dialéctico permanente entre autoafirmación (de lo mismo y de lo propio) en y por la diferencia. Teniendo en cuenta que las culturas y las identidades culturales no existen en un vacío (aisladas unas de otras), la continuidad y los cambios obedecen a factores tanto internos como externos con los que interactúan, según los planteamientos postulados por Barth, siendo estos últimos los aspectos necesarios de estudiar. En palabras del autor, «el foco de investigación es la frontera étnica que define al grupo, y no el contenido cultural que encierra» (Barth, 1976: 17).

Autores como Poutignat y Streiff-Fenart (1997) consideran que, más allá del aporte teórico de Barth, los estudios sobre los grupos étnicos comienzan a adoptar un enfoque subjetivista, lo que implica considerar que «el grupo étnico no es más definido *per se*, sino como una entidad que emerge de las diferencias culturales entre grupos que interactúan en un contexto dado de relaciones interétnicas» (citados en Bari, 2002: 152). Por su parte, Cardoso de Oliveira postula que la situación particular que genera la identidad étnica es «la situación del contacto interétnico, sobre todo [...] cuando ésta se da como fricción interétnica» (2007: 56), concibiendo la identidad étnica como un tipo de identidad cultural que se transmite especialmente través de mecanismos ideológicos, expresándose y actualizándose permanentemente en la dimensión de la vida cotidiana (Romer, 2006). Durante este proceso la identidad individual «se articula con la identidad del grupo de pertenencia que transmite al individuo la memoria histórica, la visión del mundo y la vida y su ubicación dentro de ellos» (Romer, 2006: 138).

Un factor también relevante de este tipo de identidad guarda relación con el hecho de que está orientada fuertemente hacia el pasado (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995, citado en Aravena, 2003), sustentándose en tradiciones culturales, sistemas de creencias, la lengua, etcétera. No obstante, en el caso de las «etnias indígenas», se destaca su origen preestatal, con una potente territorialización y cosmovisión como núcleo fuerte de identidad (Romer, 2006). En este sentido, lo postulado por Marimán (2012) acerca de las precondiciones étnicas diferenciales objetivas y subjetivas cobra relevancia, debido al rol que poseen en el proceso de revitalización de la identidad étnica tras la migración, en un contexto y territorio ajeno al territorio de origen. La lengua, las tradiciones, los símbolos, y la más básica de ellas, el parentesco o el vínculo de la descendencia sanguínea, se constituyen en los pilares sobre los cuales los mapuche migrantes sustentan su adscripción identitaria, volviendo la mirada constantemente hacia el origen y el pasado.

Dado que el sustrato de este estudio responde a los efectos de un proceso de migración, es pertinente mencionar que la identidad étnica, en la dinámica de interacción entre grupos en contacto dentro de condiciones e instituciones impuestas por un grupo mayoritario (nacional), puede representar «una desventaja, lo que hace más difícil su mantenimiento para el grupo dominado» (Romer, 2006: 140), situación que puede conducir al cambio de identidad étnica o su pérdida en favor de otra identidad por diversos intereses, cambios que pueden ser llevados a cabo por influencia, voluntad o coerción.

Etnicidad

Respecto de la etnicidad, se entiende que es una construcción social en la cual un grupo, desde sus rasgos culturales, genera igualdades y diferencias. En este sentido, en palabras de Giddens (2000), la etnicidad se configura por las prácticas culturales y las perspectivas que diferencian a un grupo determinado de individuos. La auto-adscripción y el reconocimiento por los otros constituyen, entonces, los límites que hacen notorios la diferenciación identitaria. Siguiendo esta definición, Aravena (2003) analiza la etnicidad desde tres niveles en que se dan las relaciones humanas: a nivel microsocio/individual, siendo la etnicidad el sentimiento y conciencia de pertenencia a determinado grupo por parte del individuo; a nivel mesosocio/grupal, corresponde a la acción colectiva de carácter étnico, y a nivel macrosocio, la etnicidad se ve involucrada por el conjunto de determinantes estructurales que moldean las identidades étnicas.

Memoria colectiva

La migración trae consigo un proceso de inserción urbana y de adaptación cultural que acompaña al mapuche migrante, siendo el «origen étnico» de los hijos de migrantes, según Aravena (2003), una importante variable de dicha adaptación. La autora rescata la relevancia de la memoria colectiva en el proceso de fijación de la identidad de los grupos étnicos, siendo la creencia y la reivindicación de un origen común los elementos primordiales que permiten a los individuos afirmar su identidad social y pertenencia étnica. El concepto de memoria colectiva, en el presente estudio, es considerado relevante debido a su rol fundamental en los procesos de reafirmación de las identidades culturales. A partir del aporte teórico de Halbwachs (2002), quien acuñó dicho concepto y señala que no existen dos tipos de memoria, sino que la memoria colectiva contiene la memoria individual, varios autores han desarrollado sus ideas acerca de la memoria colectiva (Candau, 2002; Mendoza, 2005). En síntesis, los planteamientos de estos autores coinciden en que:

se trata de una narración construida desde el presente con fines de interpretación del pasado y cuyos recuerdos sirven para conformar las identidades. De ahí que Paul Ricoeur asuma la memoria colectiva como el relato que los miembros de un grupo comparten sobre su propio pasado y que constituye su identidad (Pérez, 2010).

De acuerdo a Pérez (2010), la memoria colectiva se ve atravesada por un factor particular y necesario de atender, que es el contexto en el cual se genera, involucrando a la identidad cultural y su fortalecimiento al interior de grupo social, cuyos miembros recuerdan ciertos acontecimientos que se van transmitiendo. De esta forma, el concepto de memoria colectiva constituye un lugar central dentro de las categorías de análisis acerca del proceso de conformación de la comunidad mapuche Folil Mapu.

Etnificación y etnogénesis

Por último, surgen las categorías denominadas etnificación y etnogénesis.

Con respecto a los conceptos de etnogénesis y etnificación sólo notaremos que el primero remite a la capacidad de creación y adaptación de las entidades indígenas y a la emergencia de nuevas formaciones sociales [...]. El segundo sirve para caracterizar los dispositivos coloniales (de Estado y capitalista) que producen efectos de normalización y espacialización y participan de la creación de lo étnico a través de la reificación de las prácticas y representaciones de las sociedades indígenas (Boccaro, 2005: 44).

En este estudio se hace necesario abordar estos conceptos de manera complementaria teniendo en cuenta que, según Boccaro, no se pueden analizar los procesos de etnogénesis «sin abocarse, en el mismo movimiento analítico, al estudio de los procesos de etnificación. [...] Etnogénesis y etnificación son las dos caras de una misma realidad» (2005: 45). Cabe señalar, además, lo postulado por Varas (2005) en relación a la existencia de posibilidades que conllevan a una eventual identidad étnica colectiva fundamentada en razones como, por ejemplo, la separación o desagregación de organizaciones mapuche (de sus miembros o dirigentes), de las que emergen nuevas organizaciones a partir de causas territoriales, discursivas o políticas en un determinado contexto.

Lo indígena en la Región del Maule y en Curicó: Datos censales y arqueológicos

La ciudad de Curicó se sitúa geográficamente en la zona central de Chile, y corresponde a la capital de la provincia de Curicó, ubicada en la Región del Maule. La etimología del nombre proviene de *kuriüko*, palabra que en mapudungun significa agua negra (Zúñiga, 2006). La ciudad tiene una superficie de

1.328,4 km², sus principales áreas productivas y económicas corresponden a actividades del ámbito frutícola, vitivinícola, agropecuario, agroindustrial y comercial.² En relación a la población indígena de Curicó en específico, según el Censo 2002, 1.449 personas de un total de 119.585 declararon «pertenecer a una etnia», cifra que comparada con la del Censo 1992, correspondiente a 6.627 personas, demuestra una considerable disminución del reconocimiento durante aquella década.³ En términos de proporción, de la población indígena total a nivel nacional (692.192 habitantes que dijeron pertenecer a uno de los ocho pueblos considerados en dicho instrumento censal), la población indígena de la Región del Maule representaba al año 2002, sólo un 1,2% (8.557 hab.) y de dicha cifra 8.134 habitantes adscribían al grupo étnico mapuche.

En relación al contexto arqueológico de la zona donde se emplaza Curicó, existe información, aunque escasa, acerca de un antiguo cementerio que fue usado como tal por población humana durante el Holoceno medio, descubierto en el año 2005 en las inmediaciones del sector de Tutuquén (en un área sobre el que fue planificado construir un retén de carabineros), declarado desde la fecha como Monumento Arqueológico por el solo ministerio de la ley.⁴ Siendo desde entonces objeto de posteriores investigaciones científicas, destaca el estudio arqueológico-morfométrico realizado en el año 2011 a 42 restos humanos hallados, divididos en dos grupos, «con especímenes fechados en *ca.* 7.000 años calibrados antes del presente (calAP); y [...] en *ca.* 900 años cal.AP [calibrados antes del presente]» (Sáez, 2011: 342).

Resulta importante mencionar esta dimensión contextual de la zona de Curicó, y de la Región del Maule en general, para dar cuenta de que no escapa del componente prehistórico o indígena. Como escenario, este sitio arqueológico ha visibilizado una diversidad de actores sociales que han manifestado sus intereses sobre su uso y significado en la actualidad, puesto que desde el año 2005 hasta la fecha se encuentra en un estado de abandono. La comunidad

2. Según del Plan de Desarrollo Comunal 2014 (Pladeco) de Curicó, disponible en http://www.transparenciacurico.cl/06_Actos_y_Resoluciones_con_Efectos_Sobre_Terceros/PLADECO2014.pdf.

3. Según el Reporte Estadístico Comunal Curicó, del año 2008. Disponible en <http://siit2.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/7160/6/Reporte.pdf>.

4. Según el Acta de Consejo de Monumentos Nacionales, sesión ordinaria, enero de 2006. Disponible en http://www.monumentos.cl/consejo/606/articles-22480_documento_01.pdf.

mapuche Folil Mapu corresponde a uno de estos actores, y ha hecho pública la relación que han establecido con el cementerio indígena,⁵ situación que ha sido identificada y abordada por los autores en esta investigación.

Conformación de la comunidad mapuche Folil Mapu de Curicó

Configuración de redes tras la migración

La comunidad mapuche Folil Mapu se constituyó en el año 2012 a partir de la iniciativa que tuvo (y sostuvo) Margarita Huenchullán, su presidenta, desde entonces presidenta de la comunidad (la nominación fue atribuida por la Conadi). Esta iniciativa se fundamentó en el mutuo acuerdo al que llegaron, en primera instancia, los miembros del tronco familiar migrante, hombres y mujeres provenientes de Collipulli, Región de La Araucanía, pertenecientes a la comunidad mapuche Miguel Huentelén de Collipulli, decididos a mantener «fragmentos» de sus estilos de vida, puesto que la migración en sí misma acarrea la transformación de diferentes aspectos socioculturales tales como la vivienda, la alimentación, el ritmo de vida, etcétera. Son personas que debieron y decidieron migrar hacia la zona central del país por motivos de desempleo y en búsqueda de oportunidades. En primera instancia, la conformación fue promovida por parte del tronco familiar migrante de la familia Huenchullán, originarios de Collipulli, a quienes paulatinamente fueron añadiéndose otros mapuche, tanto migrantes como residentes de la región del Maule.

De acuerdo al artículo 9 de la Ley 19.253, *comunidad indígena* es toda agrupación de personas que pertenecen a una misma etnia, y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: 1) provengan de un mismo tronco familiar, 2) reconozcan una jefatura tradicional, 3) posean o hayan poseído tierras indígenas en común, 4) provengan de un mismo poblado antiguo. En el caso de la comunidad mapuche Folil Mapu, su conformación como tal en la ciudad de Curicó sienta sus bases en las cuatro situaciones, considerando que el tronco familiar de la actual comunidad de hecho corresponde, también, al tronco familiar de una comunidad mapuche originaria de Collipulli, con jefatura tradicional (el *lonko* de la comunidad mapuche de Collipulli es el padre

5. Según el Acta Sesión Ordinaria del Consejo de Monumentos Nacionales, diciembre de 2014. Disponible en http://www.monumentos.cl/consejo/606/articles-45869_documento_01.pdf.

de la presidenta de la comunidad de Curicó), con posesión de tierras indígenas en común, y provienen del mismo poblado antiguo.

La ciudad de Curicó se constituyó en el punto de destino por dos razones principales: por un lado, porque la Región del Maule se caracteriza por ser la que tiene una mayor cantidad de empleos de temporada, y en particular el valle de Curicó concentra una alta actividad agrícola relacionada al cultivo de frutales y viñas (Ávalos, 2013), ofreciendo así una opción laboral. Por otro lado, porque ya existían experiencias previas de miembros de la comunidad Miguel Huentelén que habían migrado hacia Curicó, forjando así, a través de los años, las que serían las redes sobre las cuales los futuros migrantes se apoyarían, redes que se fortalecieron desembocando en la conformación de la nueva comunidad en el año 2012.

Nosotros nos vinimos por trabajo [...]. Al final decidimos venirnos a la cosecha no más. Y al final nos quedamos aquí (Juan Carlos).⁶

—*Entonces cuando ustedes llegaron, me dice que primero... ¿llegó usted? ¿Su familia?*

—No, mis hermanos mayores.

—*Y después llegó usted.*

—Después yo llegué, yo llevo acá aproximadamente 9 años [...] Pero yo tenía unos hermanos que tenían 20 años viviendo acá (Margarita).⁷

Esta última razón corresponde, a su vez, a un proceso que puede ser interpretado y entendido a partir de las redes sociales, concepto trabajado de forma pionera por Lomnitz en la década de 1970 en torno a la marginación que sobreviene a la migración y la trascendencia de las redes de intercambio recíproco como mecanismo básico de supervivencia del grupo marginado, forjando así un tipo de organización social que facilita dicha supervivencia y que «consiste en un conglomerado de redes de intercambio que basan su funcionamiento en normas de reciprocidad y confianza» (Maya Jariego, 2003: 2). Retomando lo postulado por Lomnitz, el concepto ha sido trabajado por otros autores que han observado la importancia de las redes sociales y su implicancia tanto en el movimiento migratorio como en los procesos de integración e

6. Juan Carlos es miembro y werkén de la comunidad mapuche Folil Mapu.

7. Margarita es miembro y presidenta de la comunidad mapuche Folil Mapu.

inserción social que experimentan los sujetos en las ciudades de destino (Massey, 1993, citado en Stefoni, 2014). A partir de estudios sobre redes sociales en los cuales se señala que los migrantes utilizan las redes familiares, de amigos o conocidos, para definir el lugar de llegada —situación que se asemeja al contexto migratorio de la comunidad mapuche Folil Mapu—, se ha incorporado una mirada crítica al análisis de estas redes, puesto que también se articulan a partir de determinantes estructurales que tienden a reproducir distintas formas de discriminación o segregación respecto al sistema económico imperante, ante lo cual «el género, la clase y la etnia serían ejes centrales para la comprensión de cómo se estructuran estas redes» (Stefoni, 2014: 47).

La comunidad se conformó en el 2011, y en el 2012 se envió la documentación a Cañete. Pero del 2011 nosotros empezamos a hacer los trámites, a juntarnos, o sea a conversar para acá poder seguir trabajando como mapuche, vivir como mapuche (Margarita).

Los *fragmentos* que los migrantes desearon traer consigo hasta Curicó, guardan relación con un estilo de vida en comunidad, y esto se debió básicamente a que gran parte de los miembros de la comunidad Miguel Huentelén decidió migrar, y hacia el mismo lugar. Por lo que la posibilidad de mantener la comunicación entre los miembros migrantes se vio potenciada por la residencia actual que desde el momento de llegar a Curicó todos ellos mantendrían.

Llegamos casi todos, casi todos nosotros los que pertenecíamos a la comunidad de allá de Collipulli nos vinimos al final para acá. [...] Empezamos a migrar así como de a uno, y llegamos acá. Por temas laborales, y queríamos seguir juntos acá, como vivíamos allá en nuestra comunidad Miguel Huentelén (Margarita).

De la invisibilización social a la apuesta por la pertinencia cultural

Si bien la comunidad se conformó oficialmente como tal en el año 2012, tras la aprobación de la Conadi, la migración desde la comunidad Miguel Huentelén de Collipulli hacia Curicó habría comenzado varios años antes. Así lo confirma Marco, hijo de la presidenta de la comunidad Folil Mapu, quien fue uno de los migrantes: «allá en el sur estaban las cosas malas y migramos acá el 2007. Yo salí el 2008, allá mi mamá ya era presidenta, mi abuelito era el *lonko* de la

comunidad Miguel Huentelén». De esta forma es posible dar cuenta que gran parte de la estructura político-cultural de esa comunidad se trasladó hacia el nuevo lugar de residencia, permitiendo la reproducción de los roles políticos y lazos ya establecidos.

Las instancias que este proceso de conformación como comunidad mapuche sobrellevaron en un principio estuvieron marcadas por inconvenientes, basados principalmente en el sesgo común existente en el imaginario social de que nunca ha habido comunidades mapuche en el Maule, «porque no hay títulos de merced, no hay comunidades, no es una región donde se reconozca como una gran cantidad de mapuche» señala Margarita. Según su hijo, en los medios de comunicación era prácticamente nula la información relacionada con población mapuche de la región. Antes de llegar a instancias directas con la Conadi, los mapuche migrantes se organizaron y acudieron a la autoridad local más cercana y accesible. Pero esta circunstancia no dio los resultados esperados.

Quando nos quisimos formar, acá no tenían idea, ninguna autoridad. Mandaron un ministro de fe, un secretario y él pensaba que era como una junta de vecinos. Pero cuando vimos que no era como... a nosotros nos amparaba otra ley como mapuche, las cosas empezaron a cambiar, o sea ya no pudimos trabajar en ese aspecto con el municipio, entonces ahí tuvimos que viajar a Cañete (Margarita).

Se indagó además en torno a la presencia de sujetos mapuche en la ciudad de Curicó que mantuvieran contacto con la comunidad. Ante esta duda, la presidenta de la comunidad afirma que «sí, había hartas familias. Nosotros igual integramos hartas familias, no solamente del tronco familiar», pero en su mayoría estas personas no reconocían su identidad mapuche públicamente, hasta que se presentó la posibilidad de integrarse a una comunidad. Al respecto, Margarita señala que «ellos no más sabían que eran mapuche, pero ante las autoridades, no. Acá yo pienso que les daba vergüenza a algunos», enfatizando que la discriminación es parte de la vida cotidiana de muchos indígenas: a través del trato vejatorio en la escuela, a través del énfasis puesto en invisibilizar el componente indígena de la Región del Maule por medio de ideas y comentarios que circulan entre los habitantes chilenos y que son dirigidas hacia los mapuche sin estimar los perjuicios.⁸ Como lo señala Margarita,

8. Durante el trabajo de campo fue posible presenciar algunas escenas de discrimina-

la discriminación ha estado presente desde la alteridad chilena hacia ellos, y la conformación de la comunidad respondió también a aquello:

Por toda la discriminación que vivieron nuestros papás y por los hijos, porque mi hijo igual, mi hijo mayor, igual él cuando llegó a la ciudad le decían «el indio» que vive en el campo y todo, lo miraban en menos, que este indio viene a meterse aquí. [...] Yo aquí y ahora, le ley, la igualdad, dije yo, quiero seguir viviendo, quiero que mis hijos sepan que son mapuche, que no les dé vergüenza, por ejemplo este chico [su hijo menor], el Marco igual, y ahí nació esto, yo dije no podemos perder nuestra mirada (Margarita).

De Collipulli a Curicó: El anhelo del pasado en comunidad

En torno a la conformación de la comunidad mapuche Folil Mapu, es posible identificar procesos que engloban aspectos culturales, ideológicos, geográficos y territoriales, pero todos ellos incitados por un aspecto clave: lo económico. El desempleo puede afectar de manera transversal a los individuos. Esto, de la misma manera, puede impulsar a los individuos afectados a la búsqueda de nuevas oportunidades, como por ejemplo a través de la migración.

Es evidente que la migración por motivos de empleo es una constante que si bien debe afectar en alguna medida a los individuos, no resulta trascendental como para convertirse en un motor de impulso para la creación de una vida en comunidad. Y esta es la diferencia entre un migrante chileno, y un migrante mapuche. Así lo demuestra la experiencia vivida por los mapuche migrantes de la comunidad Miguel Huentelén, quienes por razones socioeconómicas debieron asentarse en un nuevo lugar, se adecuaron a las condiciones de vida urbana en diferentes grados, y buscaron nuevas formas de empleo para satisfacer sus respectivas necesidades. Sin embargo, aquellos sujetos llevaban consigo un componente fundamental que resultó ser la base para erigir a la primera comunidad indígena reconocida en la Región del Maule: una identidad particular, mapuche, y una memoria colectiva que los anclaba como comunidad.

Considerando lo anterior, es posible dar cuenta que la comunidad mapuche

ción por parte de sujetos «chilenos» hacia miembros de la comunidad, pero no serán descritas explícitamente.

Folil Mapu ha configurado su identidad y la ha reforzado a través de la creación de fronteras étnicas como también forjando un discurso que remarca la diferencia, diferencia y fronteras fomentadas a la vez por parte de los chilenos. Siguiendo a Marimán (2012), es posible vislumbrar aquellas precondiciones étnicas diferenciales de las que habla el autor debido a que en el núcleo de la comunidad mapuche Folil Mapu no se configura una pauta estructural distinta o inventada, sino que existe un traslado casi completo desde la comunidad de origen que mantiene la estructura anterior vigente con determinadas variaciones. Corresponde a un proceso de acomodación por parte de la comunidad mapuche, para adaptarse a pautas culturales propias de la ciudad. En este sentido las precondiciones étnicas diferenciales subjetivas son claves: se tiene un tronco familiar que ancla a los mapuche a un pasado en común, y a la memoria de un pasado en comunidad. Éstas se vislumbran en el discurso como también en la acción, puesto que han forjado las bases para que la comunidad mapuche se haya constituido —o reconstituido— en una región y territorio distinto, urbano.

Durante el proceso de acomodación, posterior a la migración y también durante éste, se pone en juego la capacidad de agencia que poseen los sujetos migrantes en el sentido de que, sin desvincularse de sus comunidades o territorios de origen, perciben y reciben otros conocimientos que son aprendidos, como las pautas propias de la vida en la ciudad a la vez que recrean antiguos y nuevos tipos de sociabilidad inter e intragrupal en sus lugares de destino y asentamiento.

Relación entre la comunidad mapuche Folil Mapu y las instituciones chilenas

La relación establecida entre la comunidad mapuche Folil Mapu y las diversas instituciones, tanto estatales como privadas con quienes ha interactuado por determinadas problemáticas, da esbozos de un proceso paulatino de etnificación, cuyos actores en un primer momento se enmarcaron en un escenario de mutuo reconocimiento. Etnificación entendida como un proceso comandado por agentes o dispositivos externos que producen aspectos étnicos y efectos de normalización de lo étnico (Boccaro, 2005; Varas, 2005).

En este caso, la Conadi etnificó a la comunidad mapuche Folil Mapu. Por primera vez declara de forma oficial a un conjunto de sujetos como comunidad indígena en la Región del Maule; no obstante, los miembros de dicha comuni-

dad mapuche radicada en la actualidad en Curicó, ya habían sido etnificados anteriormente por la misma institución, como parte de la comunidad Miguel Huentelén de Collipulli. Desconociendo este dato, en un sentido superficial y desde una óptica externa, la comunidad mapuche Folil Mapu aparentemente respondería a un proceso de etnogénesis, o de reetnificación —el proceso de recrear las manifestaciones culturales tradicionales, recuperando y reelaborando la conciencia étnica (Aravena, 2004, citado en Aravena, Gissi y Toledo, 2005)—, por el hecho de residir y conformarse con su determinada personalidad jurídica en un contexto territorial urbano en los márgenes de la Región del Maule. Asimismo, un eventual proceso de reetnificación puede ser atribuido a aquellos sujetos mapuche que, una vez constituida la comunidad Folil Mapu en Curicó en el año 2012, se integran a ésta y desde entonces reafirman su identidad étnica, considerando que debido a la discriminación resulta común encontrar sujetos que ocultaban su identidad mapuche hasta integrarse a la comunidad. No obstante, la situación es diferente en el caso de aquellos miembros que migraron desde Collipulli y que conformaron la mayoría (entre ellos, el tronco familiar) de los miembros de la comunidad Folil Mapu en su comienzo.

Frente a lo anterior, postulamos que los conceptos de etnogénesis y reetnificación no son idóneos para comprender las dinámicas que envuelven a este inédito fenómeno de conformación de una comunidad indígena en la Región del Maule, así como a las diversas manifestaciones cotidianas a través de las cuales sus miembros reafirman y reconstruyen su identidad. Sí es pertinente, como sostiene Aravena (2003), la relevancia que posee la memoria colectiva en este proceso de fijación de identidad de un grupo étnico, conformándose como pilar sostenedor de dicha identidad, permitiendo afirmar la pertenencia étnica de los miembros de la comunidad mapuche Folil Mapu, sobre todo en un caso como éste, que involucra no sólo a un sujeto mapuche que migró desde un modo de vida rural a uno urbano, sino a casi toda una comunidad rural que migró hacia la urbe curicana. La memoria colectiva no ancla sólo a un individuo; la memoria entrelaza y ancla a un conglomerado organizado de mapuche migrantes que decidieron continuar o acercarse a parte de su antiguo modo de vida a un nuevo contexto y territorio urbano, a través de un proceso dinámico de fijación y reactualización de la identidad mapuche.

La presencia de la comunidad mapuche en la ciudad de Curicó a su vez ha dado cuenta de un proceso de etnificación más local, en el que la Municipalidad de Curicó ha percibido y reforzado la diferencia étnica que existe entre ellos y los miembros de la comunidad mapuche radicada dentro de sus lími-



Figura 1. Escultura de Lautaro tiene nueva lanza. Curicó, octubre de 2015.
Fuente: Curico.cl.

tes administrativos. Etnificación en el sentido de que ellos, como autoridades, además de percibir esta diferencia, la han sacado a luz a través de la relación y colaboración que han mantenido con su presidenta y también con otros mapuche de la zona.

Existen tres ejemplos de este proceso, publicados en la prensa local. El primero correspondió a la coparticipación en el *We tripantu* realizado durante el mes de junio de 2015 en Curicó,⁹ llevado a cabo por autoridades de la Municipalidad y por miembros de la comunidad mapuche Folil Mapu, instancia en la que incluso se izó la bandera mapuche en el Municipio. El segundo tuvo lugar también en el centro de la ciudad, en un inédito contexto en el cual se rindió un homenaje simbólico a «Lautaro», una escultura tallada en madera situada en la Plaza de Armas, a través de la instalación de una lanza elaborada por internos del centro penitenciario de Curicó. Homenaje que contó con la presencia tanto de autoridades municipales, representantes de diversas organizaciones de la comuna, y de la comunidad mapuche Folil Mapu. Y el tercero, es la celebración del *We tripantu* por segundo año consecutivo, con la participación de autoridades locales y mapuche, realizado en la ciudad de Curicó el día 20 de junio de 2016.

9. Comunidad Mapuche local izó por primera vez su bandera en Curicó, *La Prensa*, 24 de junio de 2015, disponible en <http://www.diariolaprensa.cl/curico/comunidad-mapuche-local-izo-por-primera-vez-su-bandera-en-curico/>.



Figura 2. Celebración Año Nuevo mapuche en Curicó, Curicó, 20 de junio de 2016.
Fuente: Curico.cl.

Problemáticas enfrentadas: El caso del sitio arqueológico Cementerio Indígena de Tutuquén

Un sitio arqueológico abandonado y en disputa

Un aspecto que ha forjado un tipo particular de dinámica en la Región del Maule tiene relación con el Cementerio Indígena de Tutuquén, cuyos datos fueron mencionados anteriormente. El descubrimiento de este cementerio significó, hasta la actualidad, un proceso reivindicativo por parte de la comunidad mapuche Folil Mapu —entre otros actores interesados—, quienes al ver el abandono en el que se encuentra dicho lugar han criticado la deficiente gestión de los encargados legítimos, así como la nula difusión de la información obtenida en las investigaciones arqueológicas, malestar plasmado en una denuncia oficial al Consejo de Monumentos Nacionales en el año 2014. Considerado un lugar sagrado desde entonces, el cementerio indígena de Tutuquén ha sido resignificado y su valor simbólico ha reforzado en gran medida los lazos y la identidad de los miembros de la comunidad, puesto que ahí yacen «los cuerpos de mi *füchakeche*» (Margarita).¹⁰

10. La problemática que involucra al Cementerio Indígena de Tutuquén ha sido abordada en mayor profundidad en una investigación realizada por Francisca Vergara y Jorge Campos, presentada en el XX Congreso Nacional de Arqueología Chilena (2015) a través de la ponencia titulada «El porvenir del Cementerio Indígena de Tu-

Fuimos a hacer un *llepun* cuando supimos, el lugar en este momento está en total abandono (Margarita).

Sin embargo, la situación mencionada por Margarita (visita realizada al terreno en el año 2014) acarreó una posterior denuncia pública por parte de los encargados del sitio arqueológico, expuesta ante el Consejo de Monumentos Nacionales en el año 2014. Al respecto, Margarita señala:

[El encargado] me acusó que nosotros estábamos haciendo cosas, que era un lugar sagrado, que no se podía hacer nada. Entonces yo le dije, sí, no se puede hacer nada, o sea ir a echar basura sí se puede, echar animales adentro, caballos que coman todo el día sí se puede, y uno como mapuche, ir a juntarse con los *ngen* que están ahí, no se puede.

Esta problemática involucró denuncias en ambas direcciones, y también involucró a diversas autoridades e instituciones, con perspectivas heterogéneas que entraban en tensión. No obstante, ha existido un apoyo explícito por parte de miembros de la Municipalidad hacia la comunidad en su problemática.¹¹

La comunidad mapuche Folil Mapu y su relación con el patrimonio arqueológico

Hasta este punto se puede vislumbrar una apropiación cultural del espacio y del territorio. A pesar de conocer superficialmente los estudios científicos realizados, existe la conciencia de que se trata de un cementerio de antiguos habitantes, de pueblos originarios, ahora considerado un sitio de significación cultural. La comunidad mapuche ha establecido un vínculo conducente a un

tuquén: La perspectiva de la comunidad mapuche Folil Mapu, de Sarmiento, Curicó, VII Región del Maule», en el simposio «Teoría y Práctica Arqueológica y su Relación con las Comunidades Indígenas en el Chile Contemporáneo». La investigación será publicada próximamente en las actas de este congreso, con el énfasis puesto en la necesidad de difundir el conocimiento científico y arqueológico de este sitio entre quienes lo ansían, especialmente cuando se trata de un grupo cultural que ha establecido un vínculo simbólico con el sitio investigado.

11. Según el Acta Sesión Ordinaria del Consejo de Monumentos Nacionales, octubre de 2014. Disponible en http://www.monumentos.cl/consejo/606/articles-45869_documento_01.pdf.



Figura 3. Pastoreo equino en el sitio arqueológico Cementerio indígena de Tutuquén, 26 de septiembre del 2015. Fotografía de los autores.

empoderamiento, resaltando el respeto hacia un lugar sagrado que no puede ser intervenido sin consulta previa, apelando al Convenio 169 de la OIT, en su artículo 7 (núms. 3 y 4), y a la Ley 19.253 en su artículo 19 (Campos, 2016).

Hoy en día, [la Región del Maule] también se configura como un territorio donde una comunidad mapuche, la cual aún se encuentra viviendo un constante proceso de migración, trata de preservar su cultura y tener voz en asuntos que bajo su perspectiva son de su incumbencia. En este nuevo escenario maulino es donde se empieza a gestar la relación entre comunidades indígenas y el patrimonio arqueológico (Campos, 2016: 12).

Lo relevante de esta problemática radica en la necesidad de tomar en cuenta la perspectiva de un grupo cultural que ha sido invisibilizado constantemente, en este caso en relación a la dinámica que envuelve al patrimonio arqueológico, dinámica de poder entre el Estado (y sus dispositivos institucionales) y grupos sociales subalternos, cuyas perspectivas y procesos de apropiación cultural son subsumidas a lo que el Estado legisla en torno a la construcción social del patrimonio. Se entiende que:

lo relacionado con la apropiación, tal como lo postula Ángel Cabeza (1998), tiene que ver con la valoración del patrimonio por parte de diferentes sociedades dando cuenta de la diversidad cultural y la importancia del rescate cultural, por lo cual se han forjado grupos que luchan de dife-

rentes maneras de apropiarse y controlar su pasado y patrimonio (Campos, 2016: 13).

Discusión

El abordaje antropológico realizado en la comunidad mapuche Folil Mapu de Curicó develó un escenario inexplorado del cual emergen como primeras y probables características la existencia de *mapuche urbanos* y un aparente proceso de *etnogénesis*.

Sin embargo, la información dilucidada a través de la investigación ha permitido dar cuenta de que la comunidad mapuche Folil Mapu no responde a un proceso de etnogénesis entendida como aquel proceso interno «en que los grupos sociales incorporan un sentido étnico o cultural de significados, valores, juicios, imágenes, etcétera, y que son reales, inventados, imaginados y que generan la constitución de un sujeto étnico» (Beltrán 2002, citado en Varas, 2005: 10), puesto que sus miembros, migrantes en su mayoría, ya pertenecían a otra comunidad mapuche en Collipulli. Si bien hubo transformaciones en ciertas prácticas socioculturales (dinámicas cotidianas, relacionales, de vivienda, de alimentación), las pautas culturales en sí no sufrieron mayores cambios, puesto que se trató de la migración de varios miembros de un tronco familiar y de una comunidad mapuche rural hacia un mismo destino, evitando múltiples consecuencias que son propias de la migración.

No obstante, se considera pertinente lo propuesto por Bartolomé (2006: 11), quien entiende por etnogénesis aquellos «procesos de actualización identitaria de grupos étnicos que enfrentaron agudos procesos de transfiguración étnica [...] y cuya emergencia contemporánea constituye un nuevo dato tanto para la reflexión antropológica como para las políticas públicas en contextos multiculturales». Según el autor, la problemática de la etnogénesis, entendida entonces como re-construcción identitaria, debe abordarse lejos de las explicaciones tradicionales basadas en las perspectivas de las ‘comunidades imaginadas’ o de la ‘invención de la tradición’. Al respecto, el autor propone lo siguiente:

En algunos casos, la sorpresa antropológica ante las aparentes etnogénesis, que en realidad muchas veces suponen la manifestación pública de colectividades ‘que ya estaban allí’, proviene de la influencia teórica o

subteórica del paradigma de la aculturación: ‘si ya no parecen indios es que ya no son indios’ (Bartolomé, 2006: 212).

En este punto, deben ser tomadas en cuenta las explicaciones preconcebidas que pueden emerger en torno a la «aparición» de indígenas en lugares y territorios no caracterizados por su presencia (como la Región del Maule), que se relacionan con la obtención de beneficios principalmente. Esta situación puede ser entendida como la movilización de recursos culturales para alcanzar ciertos propósitos, ante lo cual Bartolomé añade que «la manipulación de la identidad étnica no incluye obligatoriamente la mentira o falsificación de la misma, aunque es indudable que puede ser un recurso para la acción» (2006: 214). No obstante, explicar este proceso a partir de lo anterior implica caer en un reduccionismo instrumentalista, pues «no parece compatible (con) el hecho de que la mayor parte de los grupos que protagonizan estos procesos de etnogénesis generen una gran cantidad de demandas que intentan revitalizar el antiguo sistema cultural» (2006: 215), siendo posible aceptar que un objetivo puede ser la obtención de recursos, mientras también se reconozca la reconstrucción identitaria de la colectividad, así como la existencia de otros objetivos intrínsecos al grupo étnico, como por ejemplo «el fortalecimiento de las relaciones comunitarias, amenazadas por procesos ruptores tales como la migración o el desplazamiento lingüístico» (Bartolomé, 2006: 215).

En el caso particular de la comunidad mapuche Folil Mapu, la comprensión de su proceso de conformación podría ser abordada desde el concepto de etnogénesis desde esta perspectiva. No obstante, los miembros de la comunidad mapuche Folil Mapu vivieron gran parte de sus vidas en un contexto comunitario rural, hasta que la migración fue la alternativa a la cual pudieron acceder en vías de mejorar determinadas condiciones de vida. Una vez que comienzan el proceso, cuyo destino fue común para la mayoría, sufren un lapso de invisibilización extendida en diferentes grados por cada uno de los migrantes, invisibilización condicionada básicamente por la imposibilidad de reproducir las antiguas prácticas culturales de la vida en comunidad dentro de la ciudad. Al cabo de unos años, se da un vuelco en la cotidianidad de los mapuche asentados en Curicó, bajo la iniciativa de conformar una comunidad indígena con todos los requerimientos legales que en Estado chileno solicita.

Se presenta así un escenario de reorganización de un importante número de miembros de la comunidad mapuche Miguel Huentelén de Collipulli que migró hacia Curicó, y conformó allí la comunidad mapuche Folil Mapu, hecho

que da cuenta de la existencia de una continuidad cultural trascendental, que no se vio afectada en gran medida por los efectos comunes que acarrea la migración rural-urbana. En relación a lo anterior, es importante mencionar una diferencia clave para comprender que el proceso de conformación de la comunidad Folil Mapu no es equiparable a la conformación de organizaciones o asociaciones indígenas, existentes a lo largo del país. Sobre esto, Imilan (2014: 257) postula que «la comunidad post-reduccional se constituye en la unidad política, social y cultural donde la cultura mapuche ancestral se reproduce». Se convierte así en el espacio de resistencia contra la invasión cultural.

Es sabido que a partir de la década de 1990, la ciudad de Santiago de Chile se configura como un escenario en el que se dan intensos procesos de asociatividad mapuche. El autor menciona que la asociatividad mapuche en esta ciudad se ha desplegado en ámbitos como lo ceremonial, lo político, lo cultural, como una irrupción de la organización urbana «que lleva a algunos a observarlas como si ellas jugaran un rol de reemplazo de la comunidad indígena, especialmente para los hijos de la migración» que no han vivido la ruralidad (Imilan, 2014). En consecuencia, la denominación de «neo-comunidad» a esta nueva forma de organización urbana enfatiza la reafirmación identitaria, ante lo cual la organización sería «el espacio que permite al mapuche lejos de su *mapu* protegerse del *awinkamiento* [...]. La organización opera, al igual que la comunidad, también como un espacio de refugio cultural» (Imilan, 2014: 258).

Este estudio, no obstante, da cuenta de que la comunidad mapuche Folil Mapu está, ante todo, constituida por miembros de una comunidad mapuche rural que migraron hacia la ciudad; conformada en su mayoría por sujetos que vivieron y conocieron la ruralidad, forjando una relación con la «*mapu*». Sobre esto, Margarita Huenchullán señala que «no porque hemos salido de allá de nuestra comunidad, de nuestras tierras para acá, nos vamos a volver chilenos. A donde quiera que vaya».

Si bien existen otras asociaciones y agrupaciones de mapuche distribuidos en la región, la comunidad mapuche Folil Mapu llegó a ser la primera legalmente reconocida como comunidad indígena, lo que da cuenta de un proceso que debiese ser observado con más atención. Se trata de un proceso caracterizado por la co-construcción de un espacio en el cual expresar, actualizar y fortalecer la identidad étnica, que la comunidad mapuche ha llevado a cabo tras enfrentar la invisibilización de su pertinencia cultural en la ciudad de Curicó, tras la migración. Proceso que en palabras de Bartolomé, no es sencillo ni se

encuentra exento de conflictos, pues se trata de «recuperar una identificación estigmatizada por la discriminación social. No se trata de un romanticismo nostálgico, del cual sólo se esperan resultados gratificantes, sino de asumir deliberadamente una condición tradicionalmente subalterna, a la que se pretende imprimir una nueva dignidad» (2006: 217).

Lo anterior se propone en la medida en que una ciudad chilena situada en la zona centro se transforma en un escenario y una fuente de reconstrucción de identidades para los mapuche migrantes y asentados en ella, especialmente para aquellos que han vivido gran parte de sus vidas en la ruralidad. Además, la ciudad de Curicó posee una peculiaridad que la hace más necesaria de abordar, y que es la presencia de uno de los sitios arqueológicos más antiguos del país, que está siendo resignificado por una comunidad indígena contemporánea.

Reflexiones finales

La comunidad mapuche Folil Mapu ha edificado autónomamente un espacio de resguardo cultural hasta ahora inexplorado. En relación a la migración y el asentamiento como momentos complejos sobrellevados por los miembros de la comunidad, pueden entenderse como partes de un proceso dinámico caracterizado no sólo por la adaptación a las pautas propias de la ciudad, sino que también por la trascendencia de la continuidad cultural que ha impulsado a un conglomerado de mapuche migrantes a revitalizar su identidad étnica en comunidad. Continuidad reflejada en la búsqueda por reproducir, reactualizar su cultura y los vínculos construidos en sus territorios de origen, pero ahora asentados en un nuevo territorio urbano que, de una u otra perspectiva, también posee una historia caracterizada por el componente indígena y prehispánico, idóneamente retratada en palabras de Margarita: «imagínate que aquí murió Lautaro, aquí luchó por las tierras. Entonces tiene que haber historia. Nosotros no queremos perder la cultura».

La historia que señala Margarita Huenchullán remite incluso a miles de años de ocupación humana originaria en el territorio de la actual ciudad de Curicó, historia que con el devenir de los últimos siglos y años ha sido invisibilizada o no necesariamente representada en términos de la construcción de *identidad nacional*, y que la comunidad mapuche Folil Mapu incorpora como parte de su propia identidad étnica porque fortalece el sentimiento de pertenencia al nuevo territorio habitado. Desde este contexto histórico, desde

los procesos ya abordados y, especialmente, desde la memoria que portan los mapuche migrantes, es posible aproximarse a los factores que conforman la identidad étnica de los miembros de la comunidad mapuche Folil Mapu. Según esta aproximación antropológica, estos factores que confluyen reflejan el dinamismo de las culturas y las identidades entre grupos y sujetos indígenas que, tras la migración y el nuevo asentamiento, reconstruyen sus relaciones sociales tanto interétnicas como intragrupales, con el propósito de seguir viviendo como mapuche. Así, entonces, es como la Región del Maule comienza a configurarse en un escenario en que la diversidad cultural se abre paso, y las expresiones culturales mapuche se manifiestan ya no sólo en lo privado sino que también en lo público.

Frente a esto, se propone una invitación para abordar esta dinámica, y que tiene relación con que tras las migración, la experiencia urbana de *lo mapuche comunitario*, representada principalmente por la asociatividad indígena que la Ley 19.253 permite, está trascendiendo a las principales ciudades receptoras (como Santiago de Chile), lo cual está también ampliando las narrativas acerca de lo mapuche. A medida que en otras zonas del país comienzan a generarse potentes procesos de revitalización de la identidad mapuche (como ha sucedido en la Región del Maule) se hace también necesario ampliar el marco conceptual con que se analizan los procesos de migración mapuche contemporáneos. Lo anterior significa situar la mirada en otras regiones, además de la Región Metropolitana, y junto a ello comprender que en regiones los procesos de migración mapuche y los posteriores procesos de establecimiento de redes sociales en la urbe enfrentan otros contextos socioculturales (con sus determinados aspectos económico-productivos), que son distintos a los de la capital, y que devienen en expresiones culturales de *lo mapuche* particulares cuyo abordaje teórico requiere también ser contextualizado.

Referencias

- Aravena, Andrea (1998). «La identidad indígena en los medios urbanos: Una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago». Tomo II Acta del Tercer Congreso Chileno de Antropología (pp. 1121-1133). Disponible en <<https://www.academica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/139.pdf>>.
- . (2002). «Los mapuches-warriaches, procesos migratorios e identidad ma-

- puche urbana en el siglo XX». En Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las américas, siglos XVI-XX* (pp. 359-370). Quito: AbyaYala.
- . (2003). «El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche». *Estudios Atacameños*, 26: 89-96. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31502610>>.
- . (2007). «Identidades indígenas urbanas en el tercer milenio: Identidades étnicas, identidades políticas de los mapuche-warriache de Santiago de Chile». En Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Migraciones indígenas en las Américas* (pp. 43-58). San José, Costa Rica: IIDH.
- Aravena, Andrea, Nicolas Gissi y Gonzalo Toledo (2005). «Los mapuches más allá y más acá de la frontera: Identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco». *Sociedad Hoy*, 8/9: 117-132. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90221948010>>.
- Ávalos, David (2013). *Identidad colectiva de los temporeros de la provincia de Curicó en el contexto de la modernización económica y social*. Tesis para optar al título de Sociólogo. Santiago: Universidad de Chile.
- Baeza, Manuel (2002). *De las metodologías cualitativas en investigación científico-social. Diseño y uso de instrumentos en la producción de sentido*. Concepción, Chile: Universidad de Concepción.
- Bari, María (2002). «La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas». *Cuadernos de Antropología Social*, 16 (2002): 149-163. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913908002>>.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Bello, Álvaro (2002). «Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades». *Asuntos Indígenas*, 3/4: 40-47.
- Bengoa, José (2000). *Historia del Pueblo Mapuche (Siglos XIX y XX)*. 6.^a edición. Santiago de Chile: Lom.
- Boccara, Guillaume (2005). «Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Watchel». *Memoria Americana*, 13: 21-52. Disponible en <<http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n13/n13a02.pdf>>.
- Campos, Jorge (2016). *Análisis del derecho indígena y su relación con la re-*

- cuperación simbólica y cultural de sitios arqueológicos por parte de comunidades indígenas*. Tesina de Diplomado Internacional Especialización en Derechos Humanos, Pueblos Indígenas y Políticas Públicas en América Latina y el Caribe 2015-2016. Chile: Instituto Internacional Henry Dunant.
- Candau, Joel (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Correa, Martín, Raúl Molina y Nancy Yáñez (2002). *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*. Santiago de Chile: Lom.
- Dávila, Andrés (1999). «Las perspectivas metodológicas cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales: debate teórico e implicaciones praxeológicas». En Juan Delgado y Juan Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 69-83). Madrid: Síntesis.
- Giddens, Anthony (2000). *Sociología*. 3.º edición. Madrid: Alianza.
- Giménez, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. II. México: Conaculta, Icocult.
- Gissi, Nicolás (2004). «Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: Desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento». *Cultura Urbana*, 1: 1-12. Disponible en <http://cultura-urbana.cl/pdf/los-mapuches-en-el-santiago-del-siglo-xxi-gissi.pdf>.
- . (2009). «¿Reproducción de alteridad a través de las estrategias de integración social? Mixtecos (México) y mapuche (Chile) urbanos en la era postindustrial». *Espacio Regional*, 2 (6): 83-94.
- . (2010). «Migración y fronteras identitarias: los mapuche en los márgenes de la metrópoli santiaguina». *Líder*, 17: 19-36.
- Guber, Rosana (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Halbwachs, Maurice (2002). «Fragmentos de la memoria colectiva». *Athenea Digital*, 2: 1-11. Disponible en <<http://ddd.uab.cat/pub/athdig/15788946n2/15788946n2a5.pdf>>.
- Imilan, Walter (2014). «Experiencia warriache: espacios, performances e identidades mapuche en Santiago». En Walter Imilan, Alejandro Garcés y Daisy Margarit (eds.), *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración* (pp. 254-278). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Imilan, Walter y Valentina Álvarez (2008). «El pan mapuche. Un acercamien-

- to a la migración mapuche en la ciudad de Santiago». *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 14: 23-49.
- Imilán, Walter, Francisca Márquez y Carolina Stefoni (2015). «Introducción». En *Rutas Migrantes: Habitar, festejar y trabajar* (pp. 17-32). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Larraín, Jorge (2001). *Identidad chilena*. Santiago: Lom.
- Marimán, José (2012). *Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: Lom.
- Maya Jariego, Isidro (2003). «Larissa Adler de Lomnitz: categorías, redes y cadenas (Por qué se mantiene la desigualdad)». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 4 (10): 1-4. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28210411>>.
- Mendoza, Jorge (2005). «Exordio a la memoria colectiva y el olvido social». *Athenea Digital*, 8: 1-16. Disponible en <<http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/39149/39011>>.
- Pérez, Niurma (2010). «Análisis teórico de la noción de memoria cultural y su importancia para las identidades actuales». *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, on-line. Disponible en <http://www.eumed.net/rev/cccss/09/nps.htm>.
- Roman, Jaime (2011). *Espacios etnopolíticos y control cultural en el ámbito comunal: estudio de caso de la experiencia mapuche y la oficina de Asuntos Indígenas en la comuna de Lo Prado*. Tesis para optar al título de Antropólogo. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Romer, Marta (2006). «Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano». *Dimensión Antropológica*, 13/37: 127-150.
- Sáez, Arturo (2011). «Variabilidad de la morfología craneofacial en poblaciones humanas holocénicas del área andina meridional, el Cementerio arqueológico Tutuquén (7.000-900 AP), Región del Maule, Chile». *Estrat-Crític*, 5 (1): 339-351. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5010121>>.
- Sandoval, Carlos (2002). *Investigación cualitativa*. Bogotá: ARFO Editores.
- Sepúlveda, Bastien y Paulina Zúñiga (2015). «Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile». *Revista de Geografía Norte Grande*, 62: 127-149. Disponible en <<http://www.scielo.cl/pdf/rgeong/n62/arto8.pdf>>.
- Stefoni, Carolina (2014). «Perspectiva transnacional en los estudios migrato-

- rios. Revisión del concepto y nuevos alcances para la investigación». En Walter Imilan, Alejandro Garcés y Daisy Margarit (eds.), *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración* (pp. 41-65). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Thiers, Jennifer (2014). «Santiago Mapuche. La dimensión indígena del espacio urbano en Chile». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 18 (493): 1-24.
- Varas, José (2005). *La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000*. Tesis de magister. Santiago: Universidad de Chile.
- Zúñiga, Fernando (2006). *Mapudungún, el habla mapuche*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.

Sobre los autores

FRANCISCA VERGARA PINTO es licenciada en Antropología con mención en Antropología Sociocultural de la Universidad de Concepción, Chile. Actualmente es memorista para optar al título de Antropóloga. Su correo electrónico es franverggara@gmail.com.

JORGE CAMPOS MEDINA es antropólogo, de la Universidad de Concepción, Chile. Posee un diplomado internacional en Derechos Humanos, Derechos Indígenas y Políticas Públicas, del Instituto y Fundación Henry Dunant (2015). Su correo electrónico es jorge.camposmedina@gmail.com.

CAMILO FARÍAS DURÁN es antropólogo de la Universidad de Concepción, Chile. Su correo electrónico es camilo.fariasduran@gmail.com.

