

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

El “nosotros mapuche” más allá de la noción de cultura. Una mirada crítica sobre el sentido de pertenencia

The “Mapuche as “us”” beyond the notion of culture. A critical look at the sense of belonging

DR. DAMIÁN ANDRÉS CANTÓN GARDÉS

Universidad Siglo 21, Argentina

RESUMEN Uno de los principales abordajes en materia de análisis y praxis socio-político de las sociedades contemporáneas, consiste en la convivencia entre la diversidad de demandas de reconocimiento de índole político, género, orientación sexual, colectivos racializados, pueblos originarios, colectividades de inmigrantes, entre otros. Este fenómeno cada vez más legitimado en el ámbito académico como político, adopta a modo genérico el nombre de “interculturalidad”.

El artículo propone referencias que permiten observar en primer lugar, la mirada crítica sobre la pertinencia (o no) del uso del concepto de “cultura” para comprender esta clase de relación entre entidades sociales. En segundo lugar, se exploran diversas formas que llevan a identificar los rasgos principales que sostienen al “sentido de pertenencia” como categoría de análisis.

Se sugieren algunas referencias claves para comprender el fenómeno gregario de la naturaleza humana y recursos teóricos que permitan orientar políticas estatales capaces de armonizar las múltiples formas de cohabitación en el espacio público bajo un contrato social.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

Para concluir, el recorrido será realizado desde la evidencia que emerge como resultado de la investigación cualitativa realizada en terreno entre 2015 y 2018, parte de la titulación del Doctorado en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad católica de Louvain la Neuve (Bélgica) y del Proyecto de Investigación denominado "Pluralismo, Democracia y Ciudadanía en Argentina" de la Universidad Siglo 21 (Argentina).

PALABRAS CLAVE Cultura; sentido de pertenencia; pueblos originarios; colectivos en situación de exclusión y Pueblo Mapuche.

ABSTRACT One of the primary approaches in terms of analysis and sociopolitical praxis in contemporary societies is the coexistence between the diversity of demands for recognition of a political nature, including those pertaining to gender, sexual orientation, racialized groups, native peoples, and immigrant groups, among others. This phenomenon, which is gaining increasing legitimacy in both academic and political circles, is generally referred to as "interculturality." The article proposes references that allow us to initially observe the critical perspective on the relevance (or lack thereof) of employing the concept of "culture" to understand this specific type of relationship between social entities. Secondly, the study examines the various forms that contribute to the identification of the principal features that underpin the concept of "sense of belonging" as a category of analysis. Some key references are proposed to understand the gregarious phenomenon of human nature and the theoretical resources that could inform state policies capable of harmonizing the various forms of cohabitation in public spaces under a social contract. In conclusion, the journey will be made on the basis of the evidence that emerges as a result of the qualitative research conducted in the field between 2015 and 2018. This research is part of the Doctorate in Social and Political Sciences at the Catholic University of Louvain la Neuve (Belgium) and forms part of the research project entitled "Pluralism, Democracy and Citizenship in Argentina" at the Universidad Siglo 21 (Argentina).

KEY WORDS Culture, Sense of belonging; Indigenous Peoples; Collectives in situations of exclusion; Mapuche People.

Introducción

El presente artículo expone como principal objetivo identificar los anclajes que sostienen la cohesión colectiva y su posterior instrumentalización en cuanto categoría de análisis sociológico; como objetivo secundario dirimir aspectos en torno a las categorías más pertinentes que permitan acercarse al sentido de pertenencia de los colectivos sociales en situación de exclusión.

Para esto, se toma como colectivo de referencia al pueblo mapuche, en base a los resultados obtenidos del trabajo realizado en terreno entre 2015 y 2018 en la zona de Neuquén (Región de la Patagonia – Argentina) y Santiago, Temuco, Angol, Villarrica y Tirúa (en la Región Metropolitana, Bio-Bio y Araucanía - Chile).

Uno de los principales alcances del trabajo, consiste en la discusión de la noción de “cultura” y su capacidad operativa real de dar cuenta de fenómenos tales como la convivencia intra-colectiva, así como aquellos aspectos relacionados con otros colectivos. De esta manera, el artículo se propone como un aporte al debate intelectual, académico y científico en torno a la “interculturalidad”.

El documento se presenta en tres grandes apartados y una consideración final: *primero*, la fundamentación del encuadre metodológico y los criterios de las muestras que se han empleado a lo largo del trabajo de investigación; *segundo*, una discusión acerca de las limitaciones que presenta el concepto de cultura y la apertura a conocer los resultados obtenidos del análisis de campo con la diversidad de miradas sobre “lo mapuche” en ambos países; *tercero*, se sugiere una propuesta que reúna mayor riqueza conceptual para categorizar un fenómeno de considerable profundidad y complejidad que describa el sentido de pertenencia mapuche pero de alcance a otros colectivos. Por *último*, se exhiben algunas reflexiones finales en perspectiva a contribuir como aporte a la comprensión del fenómeno de la inclusión/exclusión, la convivencia y el contrato social desde un enfoque anclado en las Ciencias Sociales, pero en proyección filosófica y política.

La metodología

Durante 2015 y 2018, en el contexto de la formación doctoral realizada en Louvain la Neuve (Bélgica) y luego como continuidad en el marco del Proyecto de Investigación “Pluralismo, Democracia y Ciudadanía en Argentina” de la Universidad Siglo 21 (Cordoba-Argentina), se han visitado diversas comunidades y realidades asociadas a la auto percepción mapuche en cuanto a si mismo y a su posicionamiento en el espacio público tanto en Chile como en Argentina.

En el trabajo se ha contextualizado el enfoque inductivo, evitando una hipótesis a priori, dando lugar a la construcción teórica que parte desde la hermenéutica de significado que le otorgan los propios agentes entrevistados.

En total, durante los meses de Febrero y Marzo de 2015 se han realizado un total de 26 entrevistas a miembros de la población Mapuche en Chile, donde se delimitaron dos zonas geográficas que representan el mayor nivel de concentración de personas y comunidades, siendo una de ellas, la Región Metropolitana en las Comunas de Puente Alto, Recoleta, Santiago Centro y La Pintana y la otra, la Región de la Araucanía, en las zonas de Villarrica, Temuco, Angol, Ercilla, Tirúa y Pucón.

En los meses de septiembre y octubre del año 2018 se realiza el trabajo en terreno contando con el aporte de 12 entrevistados/as de afiliación mapuche, en la Región de la Patagonia de Argentina, situados en las Provincias de Río Negro y Neuquén circunscripto a las ciudades de General Roca y Neuquén capital.

Posterior a la realización de las muestras, se aplica el criterio de saturación de las muestras (Glaser, 1992 y Strauss, 1992) hecho que permite la construcción de Categorías y Propiedades según se propone en el enfoque de la Teorización Fundamentada.

El ejercicio de análisis de la hermenéutica de los relatos y discurso, presente en las entrevistas, sumado al trabajo de interpretación, construcción de categorías y sus posteriores interrelaciones, constituye la base fundamental del estudio, es decir que desde la interpretación del sentido atribuido por los mismos agentes, mapuche en este caso, a sus propias acciones y al "sí mismo" (Ricoeur, 2006) en un ejercicio de "comprensión" que implica mantener la comunicación entre los dos mundos: el propio del acontecimiento y el del intérprete.

En el entendido que se aborda una teoría de carácter inductivo, el objetivo se encuentra lejos de la pretensión por intentar producir una representación exhaustiva de un fenómeno, sino que de modo menos ambicioso, se enumeran o agrupan ciertos rasgos característicos capaces de elaborar una teoría o relacionamiento conceptual pertinentes que lo conciernen en este caso, al significado sobre sentido de pertenencia mapuche.

De esta manera, se comparte a continuación, los resultados y extractos de entrevistas que resultan ser más representativos y que permiten traducir los alcances y significados del sentido de pertenencia mapuche como producto del trabajo de escucha y análisis realizado en terreno.

1. ¿La "cultura" como sentido de pertenencia?

Es posible sostener que, en las últimas décadas, se ha desarrollado de manera considerable una suerte de evolución acerca de la "Interculturalidad" en tanto línea de investigación como también, de intentos de implementar políticas de intervención que afecten a la relación entre diversos colectivos socio culturales tendientes a aproximar, sobre todo, los lazos que afecten a aquellos que viven en situación de exclusión.

Ahora bien, si se comprende la “cultura” como una especie de materia prima de la interculturalidad, en el supuesto que los colectivos quedarían cohesionados y suelen ser reconocidos a través de dicho elemento, es preciso o bien, definir una vez más este concepto o, en su contrario, comenzar a emplear nuevas categorías que revistan de mayor pertinencia al momento de recortar el objeto de estudio. En otros términos, si lo que se quiere es definir el elemento capaz de gestar un sentido de pertenencia grupal o comunitario y el tipo de lazos que se gestan entre diferentes colectivos, es preciso establecer nuevas maneras de categorizar y comprender con mayor profundidad cuales son los elementos constitutivos de una afiliación colectiva.

Si se establece un recorrido sobre las innumerables definiciones que buscaron responder a la pregunta *¿qué es la cultura?* se remontan a no más que un siglo donde, un concepto que aparecía en principio como el objeto de estudio reservado y casi de carácter exclusivo de la Antropología, hoy representa uno de los ideales más recurrentes en el ámbito de las Ciencias Sociales.

Por el término cultura, desde su etimología originaria tomada en Alemania desde la idea de Kultur (en francés Cultur y del latín colere) empleada inicialmente como cultivo desde la antigüedad, desde hace décadas existe un vértigo de imprecisiones, llegando al texto de Lasky que en 2001 reconoce 57 usos distintos, Seelye por su parte en 1993, recoge alrededor de 150 explicaciones y en 1952 en el texto de Kroeber y Klukhon, se contabilizan, casi 300 maneras de definirla, según afirma García Canclini (Canclini, 1985, p. 1). En dichas categorías se encuentran la identificación con la idea de educación, ilustración, refinamiento desde Spencer, Rickert o Windelband en la distinción de Civilización y Cultura de los Siglos XIX y XX. Posteriormente, la idea de asociar a la naturaleza-cultura y la sociedad-cultura con protocolos y guías etnográficas de estudios con autores como Murdock hasta llegar a concepciones más ampliadas universalistas, relativistas o interrelacionadas.

En esta línea, García Canclini afirma que *“Bajo el nombre de cultura se colocan realidades muy diversas. El lenguaje popular lo usa de un modo, la filosofía de otro y en las ciencias sociales se pueden encontrar múltiples definiciones. Dentro de la propia antropología social, la disciplina que más se ha ocupado de la cultura, no todos entienden lo mismo al referirse a esa palabra”* (Canclini, 1985, p 1). A su vez, este elemento parece abarcar un espectro de significados que comprenden tanto a las formas de expresión, como de organización, reflejos de la identidad, formas de ejercer economía, la política o también los gustos literarios o artísticos en general.

Más allá de contextualizarlos en una perspectiva evolucionista en Tylor, funcionalista en Malinowski, estructuralista en Levi-Strauss quien describe de manera crítica el “Homo Faber” evolucionista (Levi- Strauss, 1995, p 169), o en un carácter de preponderancia ideológico marxista, se parte de la premisa cultura puede ser todo y nada al mismo tiempo. En un interesante ensayo de Esteban Krotz acerca de las “cinco

ideas falsas sobre la cultura” donde se sistematizan los riesgos de continuar con el uso y quizás, el abuso de una categoría que puede presentarse por momentos reificada. En estas ideas quedan plasmadas las advertencias a consignar a personas “cultas” o “incultas”, un orden jerárquico entre culturas, el esencialismo de reconocer “puras” y otras “mezcladas”, la cultura como objeto institucional o el paternalismo dictatorial del Estado con su capacidad de “inventar” y “crear” culturas (Krotz, 1994, p. 4).

En el presente artículo pretende resultar un aporte ya no en la definición de cultura sino más bien, en la búsqueda por una definición apropiada al sentido de pertenencia. En otros términos, cuál sería la categoría más pertinente para definir el “nosotros” de un conglomerado de personas auto identificadas con un sentido de reciprocidad.

A continuación, se describen los resultados de la investigación desplegada en terreno durante los años 2016 y 2019 que buscan descifrar ciertos elementos que permiten conformar una amalgama que cohesiona el sentido de pertenencia, en este caso, en lo que concierne a la población mapuche con emplazamientos de diversos contextos geográficos tanto en Chile como en Argentina.

2. La raíz y fundamento del ser mapuche

La auto referencia “mapuche” podría remontarse a partir de 1760 (BND, 2023), trayendo quizás este reemplazo del “*reche*” o “*araucano*” por parte de la literatura española a este nuevo termino propuesto por el sacerdote Luis de Valdivia en 1606 registrándolo arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile, con un vocabulario y confesionario juntamente con la Doctrina Cristiana y Catecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traducciones de la lengua de Chile y que fuera publicado en Lima en 1606, como así también, escribió otras gramáticas con sus respectivos diccionarios de las lenguas huarpe, alenciaca y milcaya impreso en Lima en 1607 (Alonso Sutil, 2015, p. 130).

Más allá de los datos historiográficos, en la actualidad existe un consenso mayoritario en emplear el término mapuche que deviene del compuesto *mapu*=tierra y *che*=gente (Galvez Gomez, 2012). Esto supone reconocer un sujeto de naturaleza social y que cuenta además con una indeleble afiliación a un colectivo. De esta manera, se comienzan a configurar diversos símbolos de pertenencia no solo social o cultural, sino también la paulatina incorporación de distintivos políticos como el Wenüfoye o bandera mapuche a partir de 1992 (Pairican, 2019).

A su vez, puede considerarse que la construcción de lo “mapuche” se inscribe como una forma no-materialista de la existencia, o materialista, pero de diferente sentido al occidental (Turismo Cultural Mapuche, 2012, p. 21), sino que centra su discurso en un carácter casi altruista del ser humano que busca una excelencia (Soubllette, 2015).

A la luz de los resultados obtenidos, se puede afirmar que una casi unanimidad de opiniones coinciden en al menos, cuatro puntos que se pueden expresar a través de las entrevistas. A pesar de las diferentes opciones y variantes de los discursos, se encuentran referencias comunes en al menos, cuatro temas que de carácter innegociable que tienen como destinatario principal a los estados nacionales de Chile y Argentina:

Primero: Recuperación territorial reconociendo todos los títulos y derechos que fueron y se consideran negados.

Segundo: Reparación histórica por todos los avances que hizo el Estado en términos militares y también culturales sobre todo en términos de reconocimiento constitucional.

Tercero: Educación bilingüe con profesores mapuche que expliquen no solo en mapudungun sino que usen pedagogías consideradas ancestrales.

Cuarto: Salud intercultural donde se tome en cuenta la cosmovisión indígena con la Madre Tierra.

En virtud de estos elementos, se puede sostener que la pertenencia supone una contextualización territorial como base de la identidad, un legado histórico político que afirma su evolución socio política, el empleo de una lengua en cuanto elemento capaz de generar convenciones comunes de interpretación e intersubjetividad y una dimensión filosófico-ancestral que otorga elementos de orientación trascendente.

A partir de esta aproximación del tipo genérico, es decir, que inscribe a la mayor parte de las opiniones de los miembros de adscripción mapuche, se enumeran a continuación ciertos matices o graduaciones en relación a la auto percepción del “ser mapuche”.

2.1. El ser mapuche como categoría “ético/normativa”

Entre los argumentos presentes en el “ser mapuche” supone una dimensión ético/valórica que lo inscribe como un normativo a la manera de un “deber ser”. Según diversas personas entrevistadas, el hecho de ser “gente” se asocia a una categoría cultural ejemplar cargado de elementos morales o éticos asociados con valores de comportamiento solidario.

En el siguiente extracto se identifica con claridad el concepto positivo que asocia a lo mapuche con un ser y deber ser en simultáneo:

"Nosotros, decimos que nosotros somos gente. Por eso el che. El che, significa gente, pero gente con cultura. Con cultura. Una persona íntegra. Ese es el che. Para que una persona, sea che, tiene que ser una persona de mucha sabiduría y conocimiento. Entonces, por eso el mapuche no ha sido nunca... los huinca, no son gente"

(Luisa Quilena, Región Metropolitana).

Este primer argumento, incorpora un factor del tipo valórico y no necesariamente en una forma de hacer las cosas o de algún conocimiento en especial ni de alguna manera de organización en particular. La noción de cultura pareciera inscribirse dentro de un plano más bien ético.

2.2. El ser mapuche como categoría "neutra"

Como un segundo aspecto que se considera relevante, existe a su vez, una referencia a cierta neutralidad del tipo valórica en relación al ser mapuche, evitándose así, caer en simplismos que podrían derivarse de la insistencia al punto anterior.

Aquí, se reconocen aspectos que muestran una suerte de visión casuística por la cual existe una pertenencia mapuche como rezan los siguientes extractos:

"Soy Mapuche... podría no serlo, pero soy Mapuche", "(soy Mapuche pero) no participo en nada" o "(ni bueno ni malo) hay mapuche nomas", aludiendo a un hecho casi casuístico o una situación natural donde no se requiere necesariamente, de una opción voluntaria ni una vocación en particular: "Yo, yo soy mapuche, podría no serlo..."

(José Mariman, Región Metropolitana).

"Lo primero, yo, desde mi punto de vista: no hay mapuche bueno ni mapuche malo: hay mapuche nomas"

(Sra. Rosa, Región Araucanía).

Según estas opiniones, se encuentra un contrapunto con el sentido más bien altruista dando lugar a una visión que cuenta con menos expectativas en un sentido altruista del término.

2.3. El ser mapuche como categoría "devaluada"

Por último, el mapuche pareciera ser auto percibido como sinónimo devaluado de desorganización o conflicto en cuanto factores disruptivos que impiden el progreso de un pueblo o una nación.

“Por eso es que muchos se entusiasman con el modelo maorí, el modelo australiano, el modelo canadiense. Lo que yo, antes de volver acá a Chile, hablé con un dirigente por ejemplo, hermano monje de todo eso dirigentes de ese pueblo en Canadá y en otros pueblos y yo le dije: oiga tenemos ... me gustaría hacer lo que ustedes están haciendo acá. y me quedaba mirando y ¿qué van a hacer? ¿Están locos? ¡Que nosotros estamos horrible de mal!”

(...)

“Y los pocos indígenas (mapuche) que pertenecen a los partidos (políticos), a esos los conocemos todos. Hasta uno podría adivinar quién va a ser el próximo ministro y los candidatos y todo eso. No tienen gente. El resto de los indígenas o los mapuche no lo van a valorar”.

(...)

“Porque hace rato que no se promociona el valor de estar organizado.

(...)

Y es el trauma que tenemos. Ahora problema principal que creo que nosotros como mapuche es la falta de organización. A mí me encantaría que todo lo mapuche de la ciudad, en vez de estar en la casa viendo las novelas tontas o que se, estén organizados en la manera que se quieran organizar. Organícense por último, para bailar tango o para hacer sopaipilla o lo que sea, pero que se organicen. Yo pienso que eso no daría la base de cuando nos llamen, a organizar, de tener un mínimo de experiencia y un mínimo interés”.

(Carlos Pilquil, Región Metropolitana).

La falta de organización, la ausencia de mecanismos de decisión y acuerdos comunes o la tendencia a la corrupción en términos de clientelismo político se presentan a su vez, como tendencias inherentes a la estructura mapuche.

3. Mecanismos de inclusión/exclusión

En este tercer punto y, como resultado de los comentarios registrados en terreno, se encuentra la referencia a ciertos mecanismos de “inclusión/exclusión” como afiliación mapuche. Es decir, se señalan ciertas normas o convenciones de ingreso o egreso al colectivo mapuche que hace de esta pertenencia, una esencia por momentos *exclusiva* y *excluyente* como puede detallarse a continuación:

“El ser mapuche es una condición bien particular, ya?

Y cuesta como ponerse de acuerdo con el que no es mapuche o el que es mestizo. Cuesta... Yo veo, que hay un protocolo, hay una forma de relacionarse entre nosotros como mapuche, que si no se da esa forma, no eres bien aceptado. No puedes irrumpir, te fijas?

(...)

Entonces tú tienes que cumplir como ciertas formas, que son propias la cultura donde, por ejemplo, si vas si quieres ir un guillatún y tú no fuiste invitado. Tú no puedes ir."

(Helena Pailalef, Región Metropolitana).

A su vez, se detectan ciertos argumentos en favor de una esencia mapuche casi a modo metafísico que supone la existencia de un elemento inmanente o trascendente, que se puede identificar más allá de las "culturas":

"Hay una mayor cantidad de cosas europeas, pero muchas cosas indígenas que nunca se las pueden sacar de encima. Entonces es un terreno más o menos fácil, para trabajar. Yo, desde mi punto de vista, cada vez vamos a hacer más mapuche porque hay mucho mapuche"

(Carlos Pilquil, Región Metropolitana).

En concordancia con lo antedicho y evocando una propuesta de una inmanencia que supera la tradición meramente "cultural", se observa un extracto de entrevista que denota que el traspaso de una afiliación a otro pueblo indígena hacia lo mapuche no queda reducida a la propia voluntad sino que responde a un complejo entramado de factores:

"En mi caso, yo soy huarpe..."

En realidad no, no es necesario (ser indígena para ser mapuche). El estatuto lo que determina son como 3 formas de ser parte, por lo menos del lof comunitariamente. Una es a través de kurehuen que no es la palabra matrimonio, pero de conformar una pareja y una familia con una persona de acá de la comunidad. Otra forma es como yo, que tengo orígenes indígenas, que soy indígena, y bueno hago todo un proceso que ya lo llevo haciendo hace mucho tiempo, y que creo que hoy ya es tiempo de integrar el lof, porque también yo podría haberlo hecho antes, pero yo sentía que no era mi tiempo. O sea asumir un compromiso de acá comunitariamente... y la otra, la tercera es siendo no mapuche, no indígena, pero viviendo, y queriendo ser parte de esto. Que se suma como mapuche no teniendo sangre"

(Anabella, Neuquén).

El sentido de pertenencia, se transmite de generación en generación y se encuentra ligado de modo prioritario a los lazos familiares de abuelas, madres o padres como se expresan en los siguientes comentarios:

“A mí por ejemplo, a mí, mi abuela siempre me decía que fuéramos buena gente (che) y hasta el último día cuando se murió mi abuela, que yo estuve con ella, me preguntaba por un nieto que tenía medio alejado, que si era buena gente. Le decía: si abuela, era buena gente. Era como lo que más le preocupaba, más que ser, sea un tipo solidario, que sea un tipo respetuoso, eso es buena gente y eso es lo que pa’ya, nosotros lo que queremos hacer. Ser buena gente, nada más, pues”

(Luisa Quilenao, Región Metropolitana).

“Bueno en primer referente, por el apellido, puedo decir, yo sé que soy mapuche y porque amo a mis padres y porque creo, que si los amo a ellos, amo a toda mi raza igual...”

(Nora Caurapan, Región Araucanía).

“Los padres al ver que los hijos sufrían mucha discriminación no les enseñaban a hablar idioma. Por ejemplo, a mí generación no nos enseñaron a hablar el idioma. Mis padres no me enseñaron y ¿Por qué no nos enseñaron? Porque mi madre, cuando fue al colegio con sus trenzas largas, le tiraban las trenzas las otras niñas, se burlaban de ella y no pudo seguir estudiando. Entonces fue hasta Tercero Básico. Mi padre, nunca fue la escuela. Entonces, ellos tenían mucho susto del futuro de nosotros. Entonces a mi familia, por ejemplo, nos negaron el idioma y nosotros es una familia entera, que no aprendimos mapudungún, por el tema de que... el temor que tenían nuestros padres, que ¿iba a ser nuestro futuro? Si hablábamos mapudungun, si había otra gente que hablaba mapudungun, era discriminada, no se valoraba, cualquier chileno... cualquier chileno de estos de pueblo, un chileno pobre, se sentía con derecho a discriminar un mapuche. Entonces era muy fuerte eso”

(Nelly Allenao, Región Araucanía).

“Yo estuve muy poquito con mis padres. Estuve desde que nací hasta los ocho años que me separo de ellos. Éramos muchos hermanos. Éramos nueve y yo era la única mujer, todos los demás eran varones. Después nace una chiquita más, somos dos mujeres ahora, y ahí mi papá, bueno... Yo me acuerdo de una noche que ellos discutían y mi mamá lloraba. Yo no sabía que tenía más hermanos. Entonces mi mamá le dice “Te llevaste a mis hijos” y empezó a nombrar a cada uno de ellos. “Alfredo, Francisco...” Y yo del otro lado pensaba “¿Quiénes serán?”; y ahí me di cuenta que tenía más hermanos. Le decía “Me llevaste a todos los muchachos y ahora te vas a llevar a la chica”, entonces mi papá le dice “Lo que pasa es que acá solo va a aprender a cuidar chivas y ovejas, y en el pueblo puede aprender a estudiar. Así que yo la voy a mandar a familias que la pueden mandar a la escuela.”

Igual de todas formas mi papá me había mandado a la escuela rural, había ido un año nada más. Después me trajo al pueblo y no volví más. Estuve en casa de familia”.

(Ángela, Gral. Roca).

Por último, un apartado especial merece el mecanismo de “*salida*” expresado a través de la figura del “*yanakona*” o aquel considerado traidor a la causa mapuche quien de alguna manera abandona las raíces que le dieron origen y se alinea con las fuerzas del bando considerado enemigo, en este caso el “*huinca*” o “*blanco occidental*”:

“No, el yanakona es distinto... y yanakona es el traidor, el ahuincado, es el que se suma, a todo lo que tiene...(...) Pero claro, le falta tener el pelo (teñido)... han llegado a ponerse lentes de contacto azules, has llegado a ponerse lentes contacto...”

(Sra. Rosa, Región Araucanía).

“No sé, yo ya creo que es en como... en la formación desde niño (que conformaron la identidad mapuche), ya tuvieron en la familia, también estuvieron en todos lados y también ya hubieron yanakonas en este tiempo. Yanakonas se les llama como a los mapuche traidores”.

(Susy Millaquero, Región Metropolitana).

En este punto existen diversas opiniones si el yanakona puede considerarse un traidor o un desterrado, siendo este último alguien que no puede retornar a sus raíces y debe permanecer en una suerte de exilio del tipo identitario.

4. La construcción de mitos: Mas allá de las religiones, naciones, ideologías o la cultura

Desde la Antropología sobre los idiomas, mitos, organización social y cultura material de las tribus de la costa del noroeste americano, el estudio de Kroeber sobre los indios de California y el de Lowie sobre los indios de las llanuras y de antropólogos culturales como Víctor Turner y Clifford Geertz (2003) a partir del enfoque *antropología simbólica* hasta la influencia notable de Levi Strauss en su análisis de los ritos y el totemismo, (Levi-Strauss, 1965) se le otorga una notable relevancia a los símbolos en cuanto un complejo entramado de significados que de alguna manera condensan las formas colectivas de acción, ya sea en su forma concreta como en su expectativa o prospectiva.

Entre las entrevistas, se identifican diversas construcciones que evocan no solo un personaje, sino también una forma de ser y estar en el mundo. En los extractos que se exponen a continuación, se notarán alusiones a personajes históricos que recubren sin embargo una postura de acción colectiva. Como todo símbolo, además de su carácter arbitrario, representa un carácter abierto y contradictorio dependiendo del interlocutor que lo evoque:

4.1 Ceferino Namuncura: Símbolo polisémico entre la rendición y la liberación trascendente

Como primer modelo se encuentra la confrontación mapuche con la Iglesia católica y que evoca a Ceferino Namuncura como un “símbolo de la rendición mapuche”. Ceferino Namuncura es un joven mapuche, descendiente de Juan Cafulcurá y Manuel Namuncurá, quien en 1899 optó por la vida religiosa católica siendo hoy beato, proclamado por la Curia Romana en 2007, que despierta adeptos desde su identidad mapuche. A pesar de sus diversas interpretaciones, se le atribuye una célebre frase “quiero ser útil a mi gente”:

“La Iglesia católica ha sido violenta siempre y sometió al pueblo mapuche (como fue el caso de Ceferino Namuncura).

Era terrible, porque en María Auxiliadora, yo me enfermé y las monjas me llevaron a Bahía Blanca, mi mamá nunca se enteró, allá me operaron, me hicieron transfusión de sangre, o sea no pidieron consentimiento de nadie, entendés, se apropian.

Y nosotros denunciarnos, lo seguimos denunciando, no queremos saber nada nosotros de los internados, pero por fin se apropian también.

Acá sigue habiendo internados, muchos internados, nosotros estamos en contra, porque es una apropiación de niños para formarlos, deformarlos para servirles. Después uno empieza a analizar qué pasaba ahí, nosotros hicimos ese proceso, nosotros cuando nos juntábamos acá decíamos: “bueno si Dios quiere nos juntamos el otro fin de semana”. Después empezamos a analizar: ¿qué estamos diciendo?, ¿qué significa si Dios quiere? Eso venía de la evangelización, no era un concepto mapuche.

- ¿Usted encontraba varios rasgos comunes con Ceferino?

Mira, nosotros seguimos diciendo esto que decíamos ayer, el genocidio o las prácticas genocidas no terminaron, hoy estamos en mejores condiciones como pueblo, para protestar, para decir, fue un tiempo de mucha lucha por los derechos, pero las situaciones siguen más o menos igual. El sistema educativo no ha transformado en el fondo, ni una coma de su lógica colonizante, no la ha transformado, hay maestros que se atreven, que hoy están cuestionándose.

Nosotros vamos a tener una jornada lunes y martes con el instituto docente y eso lo logramos a través del proceso porque hay mucha gente hoy que empieza a cuestionarse y a ver la historia, nosotros les hablamos de que acá hubo un genocidio y se ponen con los ojos re grandotes porque lo negaron y lo siguen negando. El Estado sigue negando que hubo un genocidio”

(Betty, Neuquén).

En contraposición, Ceferino Namuncurá se presenta en otro relato como “símbolo interreligioso o intercultural” de un joven que ha buscado la paz:

“Yo no soy la más autorizada para hablar de Ceferino (Namuncurá). Yo sé mucho de Ceferino... De hecho, cuando empezó la beatificación aquí, fui una de promotoras de Ceferino, con los sacerdotes, con el obispo... me acuerdo, que lo primero que me dijeron: ¿y quién es Ceferino? (risas) ¿Y quién es Ceferino? (...) de la jerarquía voy a decir, no te voy a decir... (...) Lo que pasa es que, Ceferino Namuncura, por el lado de Namuncura y los Pailalef y los Panguilef, entre Villarrica y Lonkoche, nosotros somos medios parientes, entonces teníamos cierta ligazón histórica, mi abuelo llevaba animales para Argentina, iba y traía, entonces tenemos a Ceferino, de antes que lo declara beato... Tenemos la familia Ceferino, cada vez que mi familia va para allá, siempre buscaba a alguien relacionado con Ceferino, le contaban los cuentos de Ceferino... qué sé yo, que son muchos, la cantidad de milagros, que hace que uno se siente... así como parte.

(...)

Yo me vine, me vine molesta, me vine mal, incluso me enferme pero después le pedí a Ceferino, que me devolviera la fuerza...

Generalmente uno que es católico, va al guillatún y no es que allá diciendo, como escuche una vez, (...) en un Chao papito Cristo, aquí, allá, con facilidad se hace lo propio, lo propio nuestro. O sea, la nchen la que no nchen, de tchao que se yo... la dualidad hombre-mujer, que esta... entonces, yo creo que eso es... una... eso que es algo que todavía mantenemos (...) de la privacidad y de lo propio nuestro, que no se pierda... En el norte son más sincréticos, todos los hermanos allá, tiene patronos, vírgenes, santos, todos los todos (...) y da lo mismo si esta San Andrés y el Che Guevara, si. Aquí no podemos poner a Lautaro y poner a Ceferino, yo lo he puesto, he hecho en paralelo: dos héroes, mira tiene el amor a la tierra, la familia, la defensa, el servicio... Los dos, los dos igual, igual... salvo que uno estuvo aquí en Chile, en el ejército y el otro estuvo en la Iglesia en Argentina (risas)”

(...)

Es compatible (la Iglesia católica y el Pueblo Mapuche) No, porque yo sea hija de Longko, o sea la que toco el Kultrün en Nguillitun, no porque sea eso, sino es mucho más compatible la Iglesia Católica”.

(Sra. Rosa, Región Araucanía).

En recurso simbólico empleado a través de Ceferino Namuncurá también presenta otra contradicción que supera los conceptos de “nacionalidad”. Es decir, se denota una tensión entre lo “mapuche-chileno” versus “mapuche-argentino”:

Para mí es doloroso, de repente, cuando, yo he escuchado acá: Ah, pero Ceferino es argentino (risas) (...) en Temuco... en la región. Nosotros teníamos, un problemas con el Obispo, y habíamos ganado la batalla con el Obispo, con don Héctor, una nueva parroquia, Ceferino Namuncura, con todo lo que significa, porque la Fundación de Instituto Indígena y ahí el Obispado, tiene una parcela de capacitación que se llama Ceferino Namuncura, en el proceso de beatificación, llego esa parcela a las manos y se le puso Ceferino Namuncura, pero cuando se quiso hacer la parroquia y se fue a las comunidades y se habló con los integrantes de las distintas comunidades, sentados en una mesa, en la sala, los hermanos dijeron: no, porque no es chileno, es argentino y nosotros no lo conocemos y no queremos conocerlo tampoco, (...) los mapuche y nosotros le ponemos un nombre mapuche”.

(Sra. Rosa, Araucanía).

4.2 Augusto Pinochet: El Longko inesperado

Uno de los factores que pueden resultar llamativos al momento de identificar un elemento que cohesione un sentido de pertenencia tan complejo y profundo a un colectivo, en este caso a un pueblo indígena mapuche, radica en suponer que pudiera existir una ligazón automática con alguna facción de corte ideológico político.

Así, se citan las tensiones internas que emergieran como resultado del episodio ocurrido en 1989 cuando fuera investido el General Pinochet como Longko mapuche por el entonces Consejo Nacional Mapuche:

“Yo creo que eran como dos cosas juntas, porque me acuerdo con el lamien Huenquenao, cuando fuimos con hablar con el gobernador de la época, que era un militar, el después de haber salido y dijo: no nunca más. Yo no sentí la amenaza, yo no sé si era demasiado cabra chica yo, pero el caballero quedo golpeado, el caballero dijo: que nada, que fuera contrario a lo que se estaba haciendo, que era lo mejor, que era que el General Pinochet, quería a Lautaro, que era como ejemplo de estrategia, pero que no quería vernos a nosotros en algo raro, que fuera... entonces ahí...”

Si... (risas)

No me acuerdo, muy bien pero, parece que fue en el '79. Mira, lo declararon longko, en un sector, por unos profesores, los profesores que venían saliendo y que estaban en un colegio y que podían ir a un acto, que hicieron en el Chol Chol y lo declararon longko, es verdad, lo declararon longko.

Nosotros muy enojados, la gente muy contenta, porque tiene las dos cosas cuando están en esa postura: qué contenta que estábamos, porque le ponían el cintillo al general y nosotros enojados... Un profesor, que después trabajo en la CONADI, él dice: bueno, a mí me pidieron que lo hiciera, ¿te das cuenta? Entonces él lo hizo, porque le pidieron que lo hiciera (ruido)...

Hay muchas cosas en la vida que son interesantes y tú dices, sí pero, ¿Cómo? pero así fue, (...) ni decir, mira, será bueno o no será bueno, porque hay un sector que dice es bueno, y otro sector que dice que es malo. Yo siempre he pensado, que uno tiene, uno es capaz de la respuesta o de la solución al problema, pero también es el obstáculo, porque tú vas por este carril y quiere que la gente haga lo que tú tienes en mente, lo que has conversado con los otros, los otros van por otro carril, entonces también tiene esa parte, como poderlos ver y en este momento, había mucha gente que todavía estaba contenta con el General, y que tenía problema de tierra.

(Sra. Rosa, Araucanía).

4.3 Lautaro: Aprender de la cultura del enemigo y preparar la revancha

Un personaje mítico que recorre la historiografía mapuche y la genética de la conflictividad en el espacio público de Chile se materializa en el Toqui Leftcaro o castellanizado Lautaro, cuya figura es evocada a través de diversos relatos de las personas mapuche entrevistadas.

En términos biográficos, Leftcaro, desde niño fue criado por Pedro de Valdivia, de quien aprendió el genio y la estrategia militar española, como también la apropiación y el uso de las nuevas tecnologías en armamentos y del caballo. Posteriormente encabeza la rebelión contra Valdivia terminando su vida en Tucapel.

De esta manera se sintetiza la estrategia mapuche actual con las enseñanzas de aquel líder guerrero de la época de la conquista española, que consiste en aprender la cultura del conquistador para luego ejercer la autonomía:

“Hoy en día, más la temática mapuche... que también hay mucha gente hoy en día es más profesional. Muchos de nuestros hijos que está haciendo profesionales. Van a las universidades y van con personalidad y eso es súper valorado, porque esto recién está empezando. Yo veo... veo muchos jóvenes que están primer, segundo año de universidad y ya van con la identidad clarita. Y van con las ganas, no solamente este profesional para el sueldo, sino también para servir a su gente.

Como hay varios tipos, en los... los '80 no había en los '90 tampoco y eso y... creo que eso va a ser un cambio social de hoy día.

(Quilia, Región Metropolitana).

“Porque ellos sienten que nosotros somos todos iguales.

Ellos no sientan que nosotros tenemos más educación que ellos,

Pero somos de diferente forma.

A nosotros, por ejemplo, nos dicen que somos todos chilenos, yo digo: no, yo soy mapuche... Ah sos chilena (dicen ellos)..

Y es por eso.

Es eso.

Nosotros reconocemos que los huinca, son diferentes a nosotros y por eso aprendemos de ellos, pero ellos no sienten que nosotros seamos diferentes a ellos.”

(Guillermina, Región Metropolitana).

4.4 El mestizo Alejo: Entre dos mundos culturales

Una cuarta construcción puede encontrarse en el mestizo Alejo quien siendo hijo de una española cautiva y un longko mapuche, fue rescatado junto a su madre por las tropas españolas, se incorpora como miembro del ejército y, ante el desprestigio sufrido por sus pares, cambia a favor de la causa mapuche siendo un líder y estratega.

Este modelo, queda representado por el Mestizo Alejo quien, puede demostrar el caso de aquel que, desencantado del sistema, emprende la lucha por su pueblo o del cautiverio feliz, donde el espacio comunitario mapuche opera como fuente de sentido y acogida a quienes no toleran la vida o valores de Occidente:

“Y qué se yo en esa comuna, es una comuna dormitorio donde viven muchos trabajadores... trabajadores por lo general siempre siento simpatía. Y yo creo que muchos, cada vez más se están dando cuenta que son mestizos, y su mestizaje tiene más sangre indígena mapuche en este caso, que Europea.”

(Carlos Pilquil, Región Metropolitana).

Aquí se han tenido en cuenta, solo aquellos relatos registrados en las entrevistas que no se agotan en ellos. Más allá de estos, existen otros referentes históricos de relevancia que también pueden considerarse en la perspectiva de relatos simbólicos míticos como el longko Colo Colo, su sobrino Caupolicán, Juan Cafulcurá, toqui mapuche que, en 1835 logra conformar una alianza con las tribus de la Patagonia en diversas campañas militares contra los gobiernos criollos y, a su vez, establecer relaciones diplomáticas según su comportamiento estratégico, acorde a las distintas circunstancias. O también de su sucesor Manuel Namuncura o a su vez, las implicancias del “Rey de la Patagonia” como un movimiento liderado por el abogado francés Orélie Antoine de Tounens, quien contara con el supuesto beneplácito de un parlamento de longkos mapuche de donde obtiene la legitimidad para autoproclamarse, en 1860 monarca de las tierras que hasta entonces, no fueran conquistadas por los gobiernos de Chile y Argentina.

Como se ha mencionado, los símbolos recubren un carácter metafórico que sintetiza las expectativas colectivas que, de ninguna manera pueden considerarse únicas, exactas o que respondan a criterios esencialistas. Sino que, por el contrario reflejan el carácter complejo de la pertenencia a un colectivo.

5. Donde descansa el “nosotros”

Siguiendo los relatos, es posible reconocer que no existe una “forma” única de ser mapuche y que, por el contrario, sería un error concebir este sentido de pertenencia como una forma que se manifieste envuelta en el esencialismo. Es decir, que comprender la unidad que sostiene a “lo mapuche” resulta más complejo que estimar la fórmula que ser mapuche, supone creer en la Pacha Mama, hablar mapudungun y celebrar el guiñatún o pertenecer a alguna comunidad o loft en particular.

Según lo observado, la afiliación mapuche supone una categoría de mayor profundidad que supera las nociones de “cultura” que se han problematizado en el primer apartado. Ahora cabe la reflexión entonces, acerca de los puntos con los cuales se sostiene un sentido comunitario y, para ello, se pueden identificar algunos elementos concordantes que emergen desde el trabajo en terreno:

5.1. El Territorio:

En una tesis clásica, a mediados del Siglo XX Friedrich Ratzel en su Antropogeografía de 1891 y Geografía Política de 1897, establecía los parámetros determinante entre las condiciones geográficas y el comportamiento humano. Más allá que estas teorías se inscriben en un paradigma evolucionista, ciertos elementos no dejan de mantener vigencia en cuanto a la necesidad expresada en la mayoría de las entrevistas en la recuperación territorial no solo como espacio de contención sino en tanto fuente de sentido.

Se proponen los extractos que con mayor fuerza detectan esta necesidad de un anclaje territorial concreto situado en el WallMapu o el “sur”:

“(El mapuche urbano de Santiago víctima de stress tiene) su enfermedad (que) no es otra que tal vez la pena, la melancolía... además porque nosotros cargamos con una ... cómo lo que dice un trauma transgeneracional. Nosotros somos melancólicos.

La gente que vuelve al sur y yo lo veo acá, pues. A mí me gustaría mucho que se pudiera entrevistar a la gente de esta comunidad, entonces dicen y no quería volver. Volví tan apenada.

Y eso te habla de algo. Te habla de la añoranza.

De donde nos sentimos contentos, pues.

(...)

Lo digo en general no solo a Santiago hombres y mujeres hay depresión problemas salud mental. Depresión producto de desarraigo y la discriminación constante y ¿Por qué el desarraigo? Porque muchas las personas que han venido y que siguen en contacto con su comunidad, porque muchas las personas que viven acá en Santiago, está en contacto con la comunidad nunca deja la comunidad entonces siempre estarás añoranza. Y esa añoranza de libertad, porque con lo que yo converso acá, la gente se siente encerrada acá en Santiago y más encima la mayoría vive en poblaciones, pues. Donde hay mucha pobreza, las casas son muy pequeñas, hay mucho problema de delincuencia. Entonces la gente tiene que estar con muy encerrada, llena de rejas y eso hace que no... Nosotros somos un espíritu libre y eso nos va dañando”.

(Luisa Quilena, Región Metropolitana).

“Entonces uno tiene que tener, un espacio territorial, un espacio físico y un espacio donde descansar los huesos en los últimos momentos de su vida y, es el cementerio”.

(Sra. Rosa, Región Araucanía).

El WallMapu en tanto territorio geográfico de emplazamiento originario mapuche, que no cuenta con límites precisos o consensuadamente definidos por la población mapuche. Actualmente uno de los aspectos centrales del reclamo.

5.2. Los ancestros

La pertenencia se comprende desde una herencia que va más allá de alguna práctica cultural en particular. Como se ha visto y, como parte de la historia, existe un periodo en cual la población mapuche fue víctima de persecución y estigmatización por parte del sistema educativo de los Estados de Chile y Argentina, donde los adultos deciden proteger a sus hijos negando las tradiciones y el idioma mapuche como también l ubicando a niños en casas de familias chilenas o argentinas para tutelar su educación.

Aquí, comienza a cobrar vigor la pertenencia mapuche gracias a la filiación del tipo sanguíneo o familiar:

“Mi apellido son mapuche y yo he nacido en la ciudad, mis padres son migrantes, yo soy parte de ese proceso (...) Sin embargo, ya a los 14 años aquí, por mi apellido ya me decían, indio. Yo crecí, digamos con gente en el poblado de gente, en el lugar donde vivía, hasta en la ciudad que nunca me habían dicho nada. Pero, de repente cuando la gente empieza a tomar, conciencia de tus pares, tus pares, ¿no? te empiezan a decir, indio.”

(José Mariman, 40-50, Región Metropolitana).

El siguiente caso, presenta a una entrevistada quien es de creencia ecuménico cristiana, relacionada a la actividad turística en Villarrica y quien se presenta como mapuche sin pertenecer a alguna comunidad en especial y sostiene que su raíz mapuche radica de modo categórico en sus padres y no así en algún tipo de actividad económica, política o del tipo religiosa en particular:

“Bueno en primer referente, por el apellido, puedo decir, yo sé que soy mapuche y porque amo a mis padres y porque creo, que si los amo a ellos, amo a toda mi raza igual...”

(Nora Caurapan, 60-70, Región Araucanía).

Como puede observarse, el espíritu de afiliación se presenta en uno y en otro caso, anclado al sentido filial que se inscribe en los lazos parentales que se presentan como independientes a alguna contextualización de índole cultural, social, económica o política.

Así, el vínculo familiar sobre todo en términos ascendentes tales como padres o abuelos, persiste como una notable como fuente de legitimidad.

5.3. El uso de la lengua y prácticas culturales

Desde la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1999, p. 88) se propone que los sujetos se encuentran con una disposición universal para generar condiciones o pautas de entendimiento a través del uso de la palabra. Es decir, que existe un sistema de convenciones formales que permiten el mutuo entendimiento y lograr así, una cohesión y desarrollo de las sociedades.

En el caso de estudio, se observa la preponderancia otorgada al lenguaje mapuzungun como fuente de sentido y de conformación del colectivo social. El idioma se presenta no solo como un medio de comunicación sino como una forma de ser que responde a un legado o herencia ancestral.

“Yo creo, que es, una fuerte conciencia de la existencia, una... bueno la cultura, la práctica de la cultura, que si bien estuvo debilitado tiempo, hoy día está fuertemente fortalecida, pero fuertemente fortalecida. Muy fuerte. O sea, hoy día, los cabros chicos, todos quieren ser mapuche, los cabros chicos, todos quieren vestirse como mapuche y quieren hablar el idioma, o sea hay una fuerte identidad.”

(Nelly Allena, 60-70, Región Araucanía).

A su vez, el lenguaje opera como un reservorio estratégico que reedita formas históricas de supervivencia y que resultan ser útiles para asumir los nuevos desafíos. Desde este precepto, se sostiene la necesidad de recuperación de la lengua en tanto forma ancestral que permite la convivencia más pertinente y ajustada a los nuevos desafíos.

“Y teniendo el entendimiento cultural, donde allá si exista una voluntad del... el jardín por querer enseñar su idioma, por ejemplo. Donde ella, yo quiero que salga, mi objetivo como mama, es que ella salga de kinder así... como no viviendo lo mapuche, como algo extraño.

Porque la Amaranta, me dice: no, yo soy mapuche cuando voy a la ruka o cuando estoy jardín, pero ya salimos de ahí y: ya mama, no me hables más mapuche porque ya no somos más mapuche. (risas) Y yo le digo: no, pues hija, nosotros somos mapuches siempre. Todo el día, a cada rato, entonces tenemos que seguir.

Y yo le sigo dando un hablando en mapudungun y antes, ella cuando era media más chica, me decía eso. Ahora ya me responde, o ella me pregunta y ahí vamos así cómo aprendiendo nomas.

Y lo toma como algo natural y ella ya, reconoce este espacio así, como de ella porque ella les dice a sus compañeros: no, porque voy a ir a mi ruka, no, no a mi ruka porque igual en el jardín igual, existe una ruka, entonces ella: no,

yo voy el fin de semana a mi ruka. Cuando, voy al campo, como que ya lo relaciona... lo hace más de ella".

(Susy Millaquero, Región Metropolitana).

5.4. La cosmovisión

En términos de filosofía o la antropología occidental, se presenta el término "cosmovisión indígena" como algo relativamente novedoso en cuanto formato que engloba tanto a valores, como creencias y maneras autónomas de generar conocimiento de división y comprensión del mundo.

La posibilidad de recurrir y amplificar desde el mundo mapuche hacia la realidad no-indígena, también se presenta como uno de los elementos que representan una identidad propia capaz de compartir y servir a otras ideologías.

"Se ve de repente, difícil todo, ¡ya! Si uno empieza a ver, no es que uno sea fatalista ni que viene el Apocalipsis. Nada de eso, pero si vemos cómo cada día el territorio se está muriendo pues, y qué debemos hacer algo y mientras más conciencia podamos hacer mejor todavía. Pero no es solamente casi una cuestión de nosotros los indígenas, sino es por el planeta, en este caso por este país que necesitamos y es urgente y es indispensable que haya conciencia de lo que está haciendo en la tierra y, que no existe y uno lo que piensa, de repente es, ¿dónde estudiaron estas bestias? y perdona que te lo diga así. Porque es tan terrible pues, si ni siquiera luchamos o reclamamos por nosotros sino es por todos y por sus nietos, es por sus generaciones, por generaciones que vienen, ¿qué le vamos a entregar a ellos? ¿Qué vamos a estar peleando por agua? ¿Vamos a estar peleando por alimentos? ¿y si podemos parar ahora?"

(Luisa Quinelao, Región Metropolitana).

El término "cultura" se asocia una vez más, con la forma de ser y de concebir el mundo que no se confunden con las ideas de política, economía o sociales. Esta manera de ver el mundo, sin embargo, conlleva mayor profundidad que formas de "hacer" las cosas.

"Sean del país que sean. Entonces hay una diferencia. Y eso es lo que ellos no entienden a nosotros ni nosotros los entendemos. Pero de todas maneras, hoy en día, siempre ellos nos dicen "pero ustedes los Mapuche están divididos". Es verdad que estamos divididos, pero hay una cosa que nos une, ¡ya! Que es la recuperación cultural, todos estamos en eso. Lo que nos divide es el actuar político. Porque a veces la gente, por problemas económicos, se llega a los partidos políticos. Gente Mapuche a los partidos políticos, pero es por problemas económicos, pues. Pero de todas maneras, esa gente siempre va

a estar al lado de los Mapuche, porque eso ha pasado porque nosotros...yo mismo estuve cerca de los partidos políticos de izquierda, porque eran los únicos que nos interpretaba más, que la derecha. Y nunca pudimos, con el tiempo, a medida que íbamos conociendo los partidos, chocamos con la cosa cultural, diferente, como vemos las cosas del Mundo”.

(Longko, Región Araucanía).

La forma de comprender el mundo se asocia con la manera de habitar y por ende, de “ser” y también, en cuanto a “pertenecer” a una realidad social próxima que se concibe como una propiedad intrínsecamente individual pero también comunitaria.

6. ¿Cuál puede ser una categoría pertinente para definir el “nosotros” mapuche?

A modo de término, cabe la reflexión entonces en torno a las preguntas iniciales que orientaron el trabajo ¿Es pertinente el término “cultura” para definir la realidad de un conjunto de seres humanos conviviendo en un sentimiento de relativa afinidad recíproca? Y a su vez, ¿Cuál puede ser un término capaz de definir de manera más aproximada el “sentido de pertenencia” como el caso mapuche que se ha planteado, entre otros semejantes?

6.1 Categorías de escasa pertinencia

Haciendo un repaso por los términos más empleados desde la literatura occidental, se encuentra el de “ab-origen” o “pueblo originario” que evoca la idea colectiva de un origen territorial previo a una posterior colonización o a la imposición de un Estado nacional. Ante esta definición cabe la reflexión ante la indeterminación cierta de un “principio temporal y espacial” como facultad susceptible de ser comprobada. A su vez el sentido de “pueblo” trae controversias por sus antecedentes occidentales asociados a un espacio público común compartido por los habitantes de un territorio determinado. Lo mismo puede caber para la definición de pueblo “nación” concepto que proviene del Siglo XVIII de Europa y que evoca a un nacimiento de un lugar común contra el absolutismo o de “patria” como el lugar de nacimiento de los “padres”. Puede agregarse que un “pueblo originario” no responde tampoco a una realidad o problema del contrato social europeo, por ende, esta categoría presenta ciertos rasgos que estarían forzando su comprensión.

El término “indio” tan frecuente en la literatura hasta finales del Siglo XIX continuó su curso apropiado de modo peyorativo según la escala evolucionista y etnocéntrica europea y reproducida por las elites criollas, hecho que no se corresponde a una afirmación valorada a lo largo de las entrevistas realizadas en terreno. Tampoco los extractos que se observan a lo largo del trabajo, reflejan una tensión exclusiva en torno a la “identidad” o el “reconocimiento” en el plano simbólico.

La figura de un Estado tampoco refleja la afinidad de las personas entrevistadas, haciendo de esta estructura, un agente burocrático cargado de significados asociados al impersonalismo, insensibilidad, opresión y violencia política ajeno a sus intereses.

Por último, conceptos como etnia o raza no representan algún grado de apropiación por parte de las personas entrevistadas y, en el plano académico su uso queda más bien asociados a términos conflictivos propios de la Europa del Este o conflictos tribales en África en el primer caso, o bien, su empleo para distinguir situaciones de discriminación contra la población afrodescendiente para el segundo.

6.2 Categorías con mayor aproximación conceptual

El término "indígena" se presenta como un término de alguna manera aceptado por las personas entrevistadas y también, confirmado en consonancia con la resolución de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989.

Como se ha dicho al principio del trabajo, uno de los riesgos de la cultura es convertirla en un esencialismo reductivo. Es decir que por cultura se pueda entender un bloque homogéneo que responde a una misma forma de organización, visión del mundo, estilo de vida, práctica económica, etc. Es decir, que sería un simplismo definir a "lo" mapuche por sus rasgos culturales, o sea, que todo mapuche hable *Mapuzungun*, participe activamente de fiestas ceremoniales como el *Nguillatun*, acuda a sanaciones con machis, comprenda una cosmovisión indígena, que viva según preceptos económicos pre industriales o vivir en comunidades que responden a la autoridad de un *Longko*. Asumir un reduccionismo semejante, sería negar la riqueza que una persona de pertenencia mapuche manifieste o exprese de variantes y alternativas que existen en términos de recursos de idiomas no-indígenas, pertenencia a diversas orientaciones, sincretismo o confesiones religiosas, recurrir a un sistema de salud público o privado, tener afinidades filosóficas o ideológicas de diversa índole, pertenecer al mercado formal o informal de trabajo asalariado o cuentapropista o ser participante activo de diferentes facciones político partidario dentro de una estructura estatal u otras como el empleo de estandartes como banderas, himnos, etc.

La evidencia del trabajo aquí presentado y su diversidad, no resiste o tergiversa demasiado la idea de una cultura mapuche como una amalgama uniforme ni tampoco que se puedan desagregar en subculturas o agregar en potenciales civilizaciones "mapuche" o "indígenas".

La filósofa turca Seyla Benhabib aporta una interesante definición de cultura que asume diversas dimensiones de la vida humana y la define como "Prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos de conflicto (...) Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas" (Benhabib, 2006, p. 10). Aunque aquí, es posible incluso diferir en el sentido de "prácticas" sino que más bien, el sentir mapuche se halla más

en una sensación o representación subjetiva, independiente de la práctica o sentido de la acción. Aquí, se han recogido relatos que conciben auto percibirse mapuche por un “sentir”, por lo que “son” y no por lo que “hacen” ni tampoco por el “cómo hacen, lo que hacen”.

Las categorías empleadas por ejemplo, en la Constitución Nacional Argentina en su art. artículo 75, inciso 22, y en el inciso 17 los define por su concepción “negativa” es decir, por lo que “no son” en cuanto pueblo pre existencia étnica o y cultural. O sea, caso similar al ocurrido por las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) en tanto entidad que “no” pertenece al Estado sin alguna afiliación específica. Un pueblo pre existente supone un pertenencia “previa” a la conformación del Estado nación, carente de otra forma de definición mas precisa. Es posible incluso, pensar que las categorías socio políticas contractualistas europeo-occidentales no contienen en sí mismas algo así como “pueblos originarios” útil para describir alguna sociedad europea.

Sin ser exhaustivo ni exacto, Bourdieu mantiene una discusión similar contra la idea de “clases” sociales desde una perspectiva dogmática marxista y sus consiguientes nociones de “clase en sí” a “clase para sí”. En la década de 1970, en su libro *La distinction* (1988) discute con la idea de definir a ciertos estratos sociales solo por su posesión económica, sino que en realidad, analiza el sentido subjetivo-valórico de las posiciones, en principio, categoría que responde a una dinámica y abierta a transformaciones como resultado de los condicionamientos estructurales en los que se encuentran.

Por último, una definición que se aparece con mayor pertinencia consiste en la categoría de “Colectivos”. Esta acepción comprende a conjunto de individuos agrupados y agrupables según alguna categoría adscripta. Aquí se prima el sentir colectivo por encima del individual. Se observa a su vez, una apertura al “sentimiento” dejando de lado a cualquier afinidad del tipo racional instrumental. Es decir, el “ser” mapuche es porque “así lo siento” y que adscribe a un cierto comportamiento o “forma de ser” y no por un cálculo estratégico con alguna finalidad específica.

Es evidente que no se puede aplicar una asociación al concepto de “masas” dado que no reviste un carácter espontáneo, sino que responde a una construcción de profunda raigambre histórica. Tanto G. Tarde (*Le lois de l'imitation* en 1890), Emile Durkheim (*Les formes elementaires de la vie religieuse* en 1912), Turner y Killian (*Collective behavior* en 1957) o el mismo Manuel Castells (*Movimientos sociales urbanos* en 1974) observan que los “colectivos” revisten diferentes niveles de intensidad de los vínculos y su orientación en sentido de acción social.

Aquí, se pueden retomar algunos conceptos aledaños que hacen a la conformación de los colectivos sociales, en este caso “indígenas mapuche” con el de “imitación” como representación colectiva o voluntad en común y como una cierta forma de ser (Durkheim). Si bien, los colectivos pueden ser muchedumbres, modas, expresiones

de opinión pública o movimientos sociales, en el caso planteado se observa que el espectro normativo opera como un elemento capaz de cohesionar a sus miembros aunque lo hacen como una forma de creencia y de principios rectores de la conducta planteado por Smelser (*Theory of collective behavior* en 1962). A su vez, los aportes de Mc Phail y Miller en 1973 también permiten incorporar la noción de "asamblea" en tanto espacio donde convergen diversos individuos dispersados en el espacio para "celebrar" la convivencia, semejante al de "comunidad" en tanto geografía no solo territorial sino también moral como también sostenía Laporta en 1995, aunque no reporta una idea de forma de convivencia regular, organizada o institucionalizada.

Consideraciones finales

En términos de conclusión, se ha observado primero, que la noción clásica de cultura no opera de manera análoga con el sentido de pertenencia. Dicho término, evoca más bien la idea de un "modo de hacer" las cosas o, en su defecto, un "modo de comprender" las cosas mientras que la afiliación a un colectivo adscribe más bien a una "forma de ser o estar" en el mundo.

Este anclaje a una vida colectiva, se resume en al menos, cuatro puntos que pueden o no, ser complementarios: territorio geográfico, la filiación parental, el lenguaje y ciertas prácticas culturales y, por último, la cosmovisión o modo de ver el mundo.

En todos estos elementos, puede observarse un elemento aglutinador que consiste en los valores morales. En los relatos, más o menos anclados en los cuatro puntos anteriores descansan en la geografía moral subjetiva que hace de lo "mapuche" una "forma de ser".

Segundo, la relevancia del estudio de los "relatos" propios de la metodología de investigación que se ha empleado, confirma que la comunicación, en términos habermasianos, es un aspecto que incluye no solo al/la entrevistado/a sino que también evoca su vocación eminente pública. Es decir, que a través del discurso se conoce que significa "ser mapuche" desde el propio sentir mapuche sino que confirma que este ser mapuche lo es tanto otro no-mapuche sea el entrevistador, lector o bien, toda la gama de agentes con las cuales se cohabita del espacio público.

En otros términos, la forma de comunicar el "ser mapuche" observado a lo largo de las entrevistas, no hace más que confirmar su vocación pública que interactúa a interpela a lo "no-mapuche" y contribuye a la conformación de una ética dialógica no solo desde y para el entrevistado sino para quien la recibe y la puede resignificar.

Tercero y último, la profundidad de las raíces del sentido de pertenencia no se ajusta a ningún tiempo y espacio en particular, sino que se desenvuelve de manera casi diacrónica y abierta, adoptando distintos paisajes temporales de modo casi casuístico pero carente de relevancia. Esta afirmación, no quiere decir que no existan traumas o dolores pasados o presentes que no sigan afectando su cotidianidad como

colectivo, pero que no logran afectar de manera significativa su búsqueda por el “ser y estar como mapuche” en tanto legado ancestral.

En resumen, las evidencias permiten interpretar que no existen problemas que se reduzcan a “cultura mapuche” o “indígena” contra otros “occidentales”. Continuar esta línea de razonamiento se puede conducir al error de otorgar a estas prácticas una entidad propia y casi reificadas. Tampoco se puede atribuir una afección a un “choque de culturas” o de “civilizaciones” bajo una supuesta idea de incompatibilidad.

Las muestras evocan a una idea de valores y formas de ser del tipo éticas, que se pueden interrelacionar o refractar con, contra y entre diversidad de “culturas” en sus múltiples combinaciones.

Sin embargo, un colectivo como el que se plantea, concebido en este caso como un ser mapuche, responde a una construcción histórica compleja y dinámica abierta, que logra generar diversos mecanismos de adaptación acorde a los contextos socio culturales o económicos que se han presentado a lo largo de la historia en perspectiva y proyección futura.

El sentido de pertenencia, expresado en el “nosotros mapuche” puede definirse de manera más aproximada, como una agrupación de individuos, basados en lazos sobre todo afectivos quienes comparten una suerte de “memoria colectiva” que implica ante todo, una “forma de ser y estar” con una importante carga en valores morales y que incluyen ciertos elementos como la territorialidad, lengua, costumbres y una forma de ver el mundo aunque no todos se incluyen de manera exhaustiva.

La mención a las “culturas” y las políticas “interculturales” entendidas solo como “formas de hacer” pueden reducir su eficacia y para ello, es necesario profundizar en el debate que aproxime y humanice los procesos de socialización que tengan en cuenta “las formas de ser y estar” para establecer lazos y puentes de correspondencia.

La situación de los colectivos en situación de exclusión en el espacio público, ya sea indígenas como el caso citado o de otra índole como clase, género, orientación sexual, religión, costumbres, nacionalidad o colectivos racializados entre otros, amerita un tratamiento delicado que supere los esencialismos.

Avanzar en la comprensión de este fenómeno de pertenencia, exclusión y convivencia, implica un desafío para la reflexión académica y científica, como también para construir sociedades inclusivas y tolerantes.

En definitiva, contribuir a la gestación de sociedades más humanas.

Agradecimientos

Este trabajo se ha podido realizar en agradecimiento a miembros de las comunidades del pueblo mapuche tanto en Chile como Argentina, quienes han brindado la confianza en expresar sus apreciaciones, saberes y sentimientos de los cuales se aguarda haber sido un fiel interprete. A su vez, a todas aquellas organizaciones e instituciones que han facilitado el acceso al trabajo en terreno como también a compartir sus diversas maneras de ver una realidad tan compleja en torno a la convivencia y el sentido de pertenencia.

Se agradece también de modo especial a la Universidad Siglo 21, a la Universidad católica de Louvain y a la Universidad católica de Temuco quienes apoyaron desde la estructura académica y desde la vocación ética social y política.

Por último, el expreso reconocimiento a la Editorial CUHSO por la valoración siempre favorable y, lo que significa un personal honor de ser parte, dentro de su larga tradición de rigurosa y de calidad científica.

Referencias

- Alonso Sutil, M. (2015). *Luis de Valdivia (1561-1642) S.J. Estudios sobre las lenguas de Chile para la intermediación lingüística en los conflictos bélicos*. ES. Universidad Rey Juan Carlos.
- Biblioteca Nacional Digital (BND). (2023). *Las poblaciones reche-mapuche*. Memoria Chilena. www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-100855.html.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. ES. Taurus.
- Galvez Gomez, C. (2012). *Conociendo la Cultura Mapuche*. CL. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- García Canclín, N. (1985). *Cultura y sociedad: una introducción. Cuadernos de información y divulgación para maestros bilingües*. Primera edición 1981. Dirección General de Educación Indígena de la SEP México.
- García Canclín, N. (2004). *Diferentes, iguales y desconectados. Mapas de interculturalidad*. Editorial Gedisa.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. ES. Gedisa.
- Glaser, B. (1992). *Basics of grounded theory analysis*. Sociology Press, Mill Valley.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa II* Taurus. ES. Taurus.
- Krotz, E. (1994). Cinco ideas falsas sobre la cultura. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 9(191), 31-36.
- Laporta, F. (1995). *Comunitarismo y nacionalismo, núms. 17 y 18*. ME. Doxa.

- Levi- Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. AR. Fondo de la Cultura Económica.
- Levi- Strauss, C. (1995). *Anthropologie Structurale*. Angleterre, EN: Agora.
- Pairican, F. (2019). La bandera Mapuche y la batalla por los símbolos. CiperChile. <https://www.ciperchile.cl/2019/11/04/la-bandera-mapuche-y-la-batalla-por-los-simbolos/>.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. ES. Siglo XXI.
- Soublette, G. (2015). *Entrevista a Gastón Soublette - Parte III: La Cultura Mapuche*. 3 de octubre 2015. Limache: CL. Universitas Nueva Civilización. <https://www.youtube.com/watch?v=N27LAd906yM&t=9s>.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1992). *Basics of qualitative research: grounded theory procedures and techniques*. Sage.
- Turismo Cultural Mapuche (2012). *Conociendo la cultura Mapuche*. Chile. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. <https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2013/02/Gu%C3%ADa-mapuche-para-web.pdf>.

Sobre el autor

DAMIÁN ANDRÉS CANTÓN GARDÉS es Licenciado en Trabajo Social (Universidad de Buenos Aires – Argentina), Máster Mención Cum Laude en Ética Social y Desarrollo Humano (Universidad Alberto Hurtado – Chile), Doctor en Ciencias Sociales y Políticas (Universidad católica de Louvain la Neuve – Bélgica) con tesis “La lucha por el reconocimiento: el caso del pueblo mapuche y la población colombiana en Chile” y Posdoctorado en Interculturalidad (Universidad Pompeu Fabra – Barcelona).

Docente de la Universidad Siglo 21 en diversas carreras de grado en asignaturas de Antropología, Sociología General, Sociología de la Moda (Sociología General), Ética y Deontología Profesional, Ética y Deontología Profesional del Periodista, Pensamiento Político y Social, Análisis Político, Capital Humano Intercultural y Cultura, Convivencia y Nueva Ciudadanía.

Director del Proyecto de Investigación “Pluralismo, Democracia y Ciudadanía en Argentina” que aborda la temática de la convivencia y el contrato social entre los diversos colectivos en condición de exclusión y la cultura mayoritaria dentro del espacio público argentino. Correo Electrónico: damian.canton@gmail.com.

 <https://orcid.org/0000-0001-8840-4760>

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)