



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

GEOGRAFÍA
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA,
GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNIVERSIDAD ACADEMIA HUMANISMO CRISTIANO ESCUELA DE
GEOGRAFÍA

TERRITORIALIDAD E IDENTIDAD CULTURAL INDÍGENA EN EL PARQUE CENTRO CEREMONIAL DE PUEBLOS INDÍGENAS EN PEÑALOLÉN

Autor: Cartagena Vergara, Juan José

Profesora Guía: Amparo Gallegos Castillo

Tesis presentada a la escuela de Antropología, Geografía e Historia
procedente de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano como
requisito para poder optar al grado académico de Licenciado en
Geografía

Diciembre de 2021

Santiago de Chile

A lo largo de este arduo camino me he encontrado con todo tipo de adversidades que me incentivaron a tirar la toalla en más de una ocasión, la verdad es que no ha sido un año fácil... ni un año bueno, pero gracias a esas personas cercanas que supieron aguantar y/o motivar la locura de este escritor es que ahora estoy logrando ver el final, como también estoy divisando el comienzo de nuevos e inciertos caminos.

No creo que sea necesario nombrarlas, esas personas saben quiénes son.

Dedicada a cualquier lector curioso



Índice General

Capítulo I: Planteamiento del Problema.....	1
1.1 Antecedentes Generales.....	1
1.2 Formulación del Problema.....	5
1.3 Pregunta de Investigación.....	7
1.4 Objetivos de la Investigación.....	7
1.4.1 Objetivo General.....	7
1.4.2 Objetivos Específicos	8
1.5 Justificación del Problema	8
1.6 Relevancia del Área de Estudio	8
Capítulo II: Marco Teórico.....	11
2.1 Centro Ceremonial.....	13
2.2. Paisaje y Territorio Cultural	14
2.2.1 El Paisaje Cultural	16
2.1.2 La Construcción Social del Territorio y la Territorialidad	18
2.3 Sobre la Identidad Cultural	19
2.4 Entender la Cultura Desde una Perspectiva Descolonizadora	23
Capítulo III: Marco Metodológico	26
3.1 Enfoque Metodológico.....	26
3.2 Tipo de investigación.....	29
3.3 Diseño Metodológico.....	31



3.3.1 Unidad de Análisis.....	31
3.3.2 Técnicas de Recolección de Información	32
3.3.3 Muestra	36
3.3.4 Técnica de Procesamiento de Información	36
Capítulo IV: Discusión de Resultados.....	41
4.1 Prefacio	41
4.2 La Identidad Cultural de los Pueblos en el Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas	43
4.3 El Simbolismo que se Alberga en el Paisaje.....	49
4.4 La Creación Cultural del Territorio	53
Capítulo V: Conclusiones	58
Bibliografía.....	60
Anexos	68
Primer Objetivo Específico.....	68
1.1 Fundamento de la información a presentar según objetivo	68
1.2 Presentación de la información	68
Segundo Objetivo Específico.....	104
2.1 Fundamento de la información a presentar según objetivo	104
2.2 Presentación de la información	104
Tercer Objetivo Específico	113
3.1 Fundamento de la información a presentar según objetivo	114
3.2 Presentación de la información.....	114



Índice de Figuras

Ilustración 1 Tipo de Población por su Pueblo, Peñalolén, 2017	2
Tabla 1 Población Total Perteneciente a un Pueblo Originario, Peñalolén, 2017	2
Cartografía 1 Plano Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas	4
Cartografía 2 Ubicación del Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas	10
Ilustración 2 Nube de Palabras	44
Ilustración 3 Elaboración conceptual de la identidad cultural.....	48
Ilustración 4 La Creación del Paisaje	53
Ilustración 5 La creación del Territorio Sujeto a la Identidad Cultural.....	56

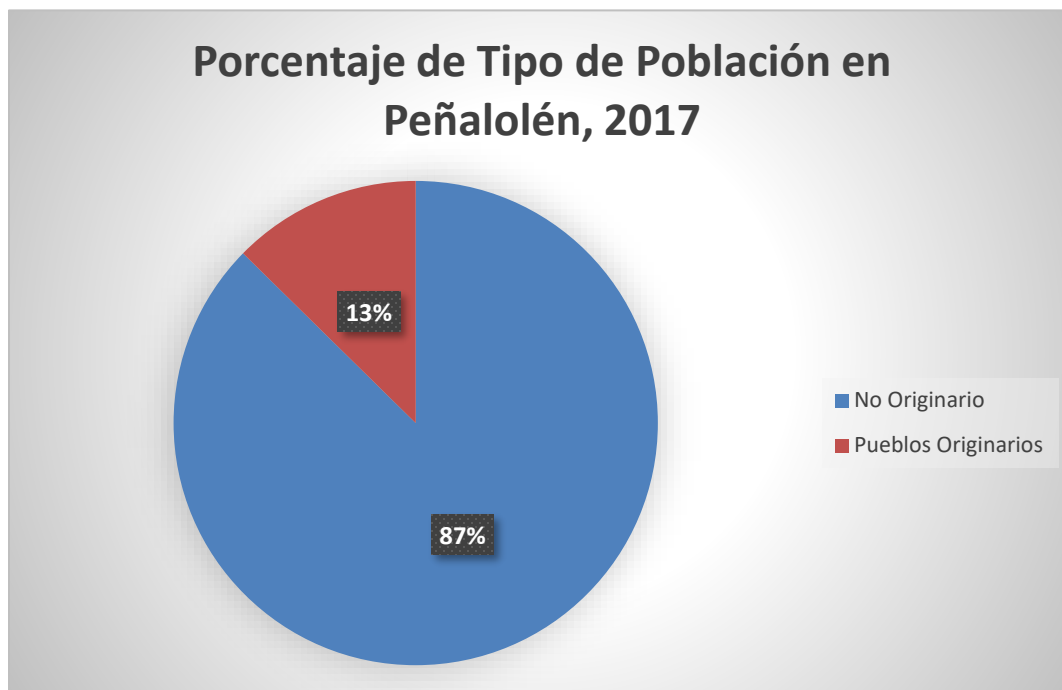
Capítulo I: Introducción

En la comuna de Peñalolén se construyó el Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas (desde ahora en adelante abreviado a CCPI), un espacio de encuentro multicultural cuyo propósito está destinado a facilitar la organización social entre los diversos pueblos originarios dentro de la comuna y fomentar el desarrollo comunitario con un enfoque territorial cultural participativo de identidad indígena. Un lugar de encuentro que también se pueda auto sustentar gracias al turismo indígena urbano.

1.1 Antecedentes Generales

De acuerdo al censo generado por el INE (Instituto Nacional de Estadísticas) el 2017, el 10,1% de la población de la Región Metropolitana se declara perteneciente a un pueblo originario (dentro de los 9 pueblos reconocidos por la Ley. 19.253), siendo que en Peñalolén radica un 12,7% de ellos, correspondiente a 30.534 de los 241.599 habitantes censados (2017).

Ilustración 1 Tipo de Población por su Pueblo, Peñalolén, 2017



Fuente: Elaboración propia con datos del Censo realizado por el INE, 2017

En la siguiente tabla se desglosa por pueblo originario a la población censada el 2017.

Tabla 1 Población Total Perteneciente a un Pueblo Originario, Peñalolén, 2017

PUEBLO	POBLACIÓN
Mapuche	27,955
Aymara	494
Rapa Nui	130
Lican Antai	29
Quechua	259
Colla	30
Diaguita	307
Kawésqar	43
Yagán o Yámana	11
Otro	256

Fuente: Elaboración propia con datos del Censo realizado por el INE, 2017

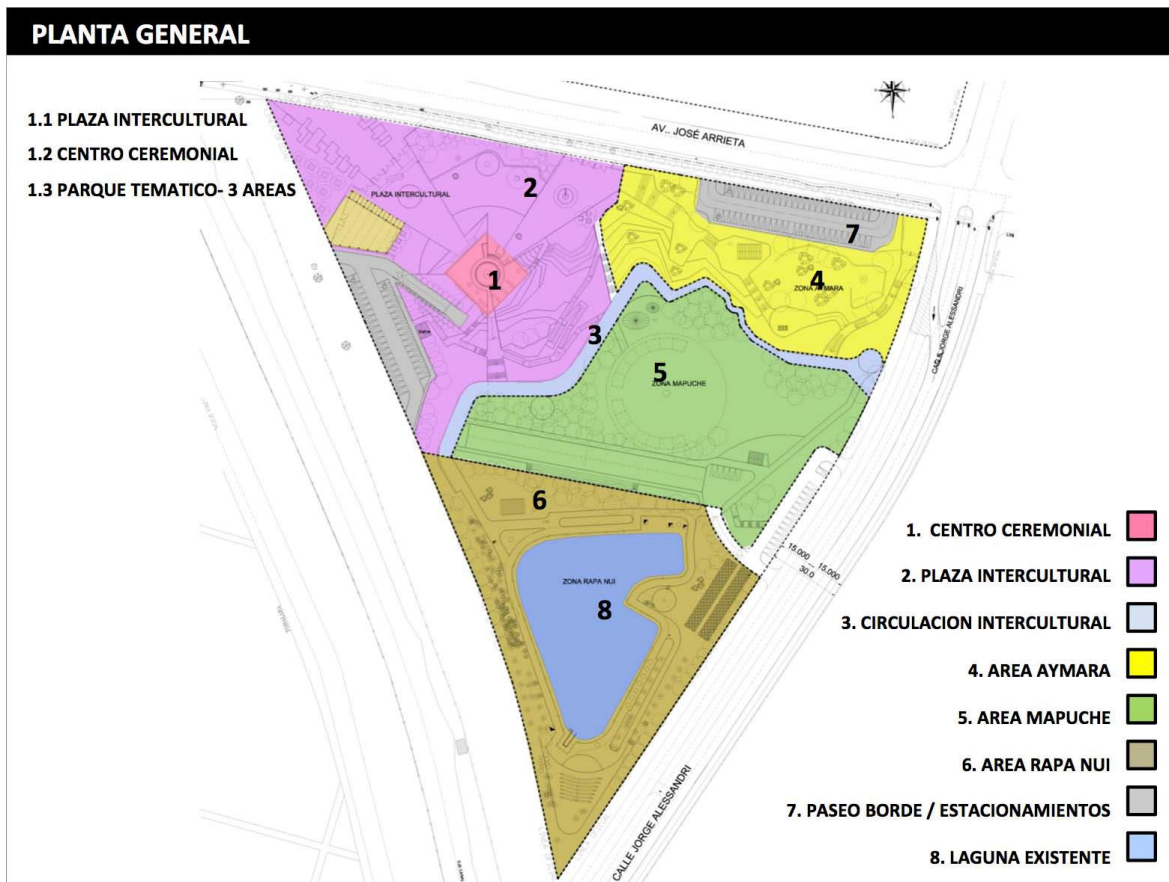


Esta presencia significativa ha generado la necesidad de visibilidad y representatividad de los pueblos originarios en el sector urbano de la comuna de Peñalolén, por esta misma razón es que se creó la Oficina Municipal de Pueblos Originarios vigente desde 1997 (dentro de la comuna), de acuerdo a este contexto de dos décadas de levantar intentos de integración y participación ciudadana de organizaciones y asociaciones indígenas es que surgió la propuesta de un sistema de administración municipal de un Parque Ceremonial.

Su objetivo es establecer un sistema de administración municipal con participación de representantes indígenas de la comuna. Esto acompañado de una propuesta de gestión de los espacios del Parque Centro Ceremonial que permita la sustentabilidad, apropiación y cuidado del parque y sus instalaciones, además del fomento de actividades turísticas, culturales y creación de espacios de desarrollo productivo de los pueblos indígenas.

El parque está separado por cuatro zonas que se dividen por la temática de los pueblos que son representados en esta, como se ve representado en la Cartografía 2: La zona A corresponde a la Plaza Intercultural que también funciona como bienvenida al parque. La zona B está destinada para el pueblo aymara, la zona C le corresponde al pueblo mapuche, mientras que la zona D (área donde se encuentra la laguna) le fue designada al pueblo Rapa Nui, como se ilustra en la cartografía 2.

Cartografía 1 Plano Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas



Fuente: Compartido por las Redes Sociales de “Oficina Pueblos Originarios Peñalolén”

El edificio de Centro Ceremonial cuenta con la creación de una biblioteca que tiene convenio con la biblioteca metropolitana y será la única biblioteca de la R.M. especializada en los pueblos indígenas, una sala multiuso para que los pueblos puedan realizar conversatorios, talleres y trabajos, disponible para uso general. Posee también una sala de computación que actualmente se encuentra en construcción, también tiene una sala de arte para poder realizar distintos talleres con niños, una sala de eventos que sirve también como comedor, en el centro del edificio existe un espacio sin techo llamado “la plaza del sol” que también es utilizado para reuniones y conversatorios.



El propósito de esta tesis es aportar al proyecto del CCPI con bibliografía y un análisis propio con una perspectiva de la geografía crítica para abordar temas asociados a la apropiación simbólica del territorio desde una óptica culturalista.

1.2 Formulación del Problema

A nivel nacional existen al menos 18 centros ceremoniales, asociados a rukas mapuche, de acuerdo a lo señalado en el estudio sobre *Rukas mapuche en la ciudad Cartografía Patrimonial de la Región Metropolitana*, editado por Rosario Carmona (2017) y desarrollado por la Academia de Humanismo Cristiano, y que son:

- Conacin: Cerro Blanco, Recoleta
- Kallfulikan: CESFAM Los Castaños, calle Diagonal Los Castaños N° 5820, La Florida
Dhegñ Winkul. Allende N° 478, Población El Bosque Uno, Huechuraba
- Kiñe Pu Liwen: Calle Iquique 1131, La Pintana
- Ruka Cheuke: Pueblo de Artesanos de Pirque, Medialuna El Principal
- Mapu Lawen: Lo Martínez 1004, La Pintana
- Folilche Aflai: Avda. Coralillo 1295, sector La Faena, Peñalolén.
- Kuyen Rayen. Hospital Barros Luco, San Miguel
- Tain Adkimn: Munco Granja, Campus Antumapu, Universidad de Chile, La Pintana
- Mahuidache. Julio Covarrubias 10.365. El Bosque
- Parque Ceremonial Weichafe Mapu: Costanera Sur 7213, Cerro Navia
- Ruka de la Mesa de Salud Intercultural Ñi Mongen, Hospital Sótero del Río, Puente Alto
- Nquillatuwe Comunidad Mapuche de Maipú. Parque municipal de Maipú, Av. 5 Poniente 01401.
- Weftun Mapu: Av. Santa Rosa, paradero 46, Esquina El Mariscal, Puente Alto
- Centro de Salud Mapuche Meli Lawen Lawentuchefe. Barros Luco 1239, Lampa



- Ruka en Macul Choyituyiñ Warria Meu, Marathon con Quilin, Macul
- We Küyen: Pedro Merino Molina 03797, Población José María Caro, Lo Espejo
- Mapu Rayen. Camino a Melipilla 641, Padre Hurtado

Si bien, existe una mayor presencia mapuche en la Región Metropolitana CITA en comparación a otros pueblos originarios, sigue faltando visibilidad y representación de pueblos como los Rapa Nui, Lickan-Antai, Aymara, Quechua o Diaguitas en esta región¹.

En la Propuesta Técnica de Licitación de este proyecto (2021) indica que se busca aplicar un enfoque territorial para el uso del Parque CCPI, ya que el territorio no solamente se considera el área física, se aprecia como la construcción simbólica que constituye la base de la identidad de un pueblo, además señalan que existe una necesaria pertinencia cultural para la elaboración de propuestas participativas consensuadas, plasmando su condición de pueblo indígena urbano que se recrea en el territorio donde se encuentren, reconociendo su patrimonio.

Antes de profundizar en el siguiente capítulo, vale la pena mencionar que la definición de *identidad* ha sido teorizada desde distintas disciplinas y distintos enfoques epistemológicos (psicología, filosofía, sociología, etc), buscando las palabras correctas para definir la naturaleza de la idiosincrasia de las cosas o la gente. *Cultura* por otro lado también ha sido una definición bien trastocada, pero generalmente esta toma una significancia política y territorial, muchos niños, jóvenes y adultos relacionan a la cultura con Europa, esto es debido a que en el sistema educacional chileno se enseñan las identidades culturales desde un enfoque eurocéntrico (Narbona, 2020); el arte y la política de los griegos y los romanos que eventualmente se transforma en la cultura europea, los pueblos originarios de América se enseñan como anécdotas de lo que ocurría antes de que Colón llegara con su Dios y su cultura, la historia universal que nos enseñan es la historia de la subjetividad europea. La discriminación hacia las culturas originarias parece fomentarse con la idea de que “Europa es la cuna de la cultura”, el rechazo cultural parece venir de la mano con el expansionismo

¹ En la Tabla 1 se identificó la presencia de estos pueblos en la comuna de Peñalolén.

imperialista. La Identidad cultural puede adoptar una significancia política y al introducir la palabra *indígena* a la oración entonces adquiere una significancia territorial.

Para muchos pueblos indígenas, la ciudad se constituyó históricamente un espacio de exclusión y dominación que los relegó en los confines de la idea misma de modernidad. Sin embargo, la construcción y reproducción de espacios colectivos permite hoy a estos pueblos resignificar su presencia y renegociar su posición en el mosaico urbano. Se puede hablar al respecto de un proceso de territorialización, a través del cual un grupo se apropia simbólica y materialmente de un determinado espacio, inscribe su identidad, lo dota de significado y lo convierte finalmente en territorio, usando para ello de un variado repertorio de acciones y mecanismos (Sepulveda, B. y Zúñiga, P., 2015, p.127)

Con estos términos se abordará el CCPI, un espacio que busca una multiterritorialidad cargada de la identidad cultural indígena de los pueblos que la consagran. Un espacio de convergencia identitaria cultural y territorial que amerita nuestra atención.

1.3 Pregunta de Investigación

¿Cómo se aborda la territorialidad de un territorio en función de la cultura si está siendo compartido por diversas identidades culturales?

1.4 Objetivos de la Investigación

1.4.1 Objetivo General

Identificar y analizar los elementos que influyen en la construcción territorial de las distintas identidades culturales en el Parque CCPI en la comuna de Peñalolén



1.4.2 Objetivos Específicos

- Conocer la identidad cultural que pueden tener distintos miembros con proyecto del parque CCPI en la comuna de Peñalolén
- Identificar los componentes del paisaje que aportan en la apropiación simbólica del espacio en el Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas.
- Elaborar una propuesta teórica a la luz del caso de estudio.

1.5 Justificación del Problema

A causa de la multidisciplinariedad que impulsa el proyecto del CCPI, surge el deber de aportar una reflexión integradora que proporcione una amplitud tanto como en las fuentes bibliográficas que puedan usarse en un futuro para estudios relacionados como también para adoptar mejor la idea de una identidad cultural generadora de territorio y territorialidad.

Entender que las identidades culturales pueden crear aspectos sociales del *territorio* y eventualmente *territorialidad* representa una variable crucial para el estudio culturalista sobre un grupo humano y su expresión física en el espacio, la identificación de diversos factores que aportan al análisis de carácter culturalista buscará ser un aporte para las investigaciones cualitativas enfocadas en la identidad cultural de este tipo.

1.6 Justificación del Área de Estudio

Este estudio se centra en los procesos de creación territorial en su dimensión social en el Parque CCPI ubicado al sur del Aeródromo Eulogio Sánchez, entre las calles de José Arrieta, Tobalaba y Mariano Sánchez Fontecilla, como lo indica la cartografía 2.

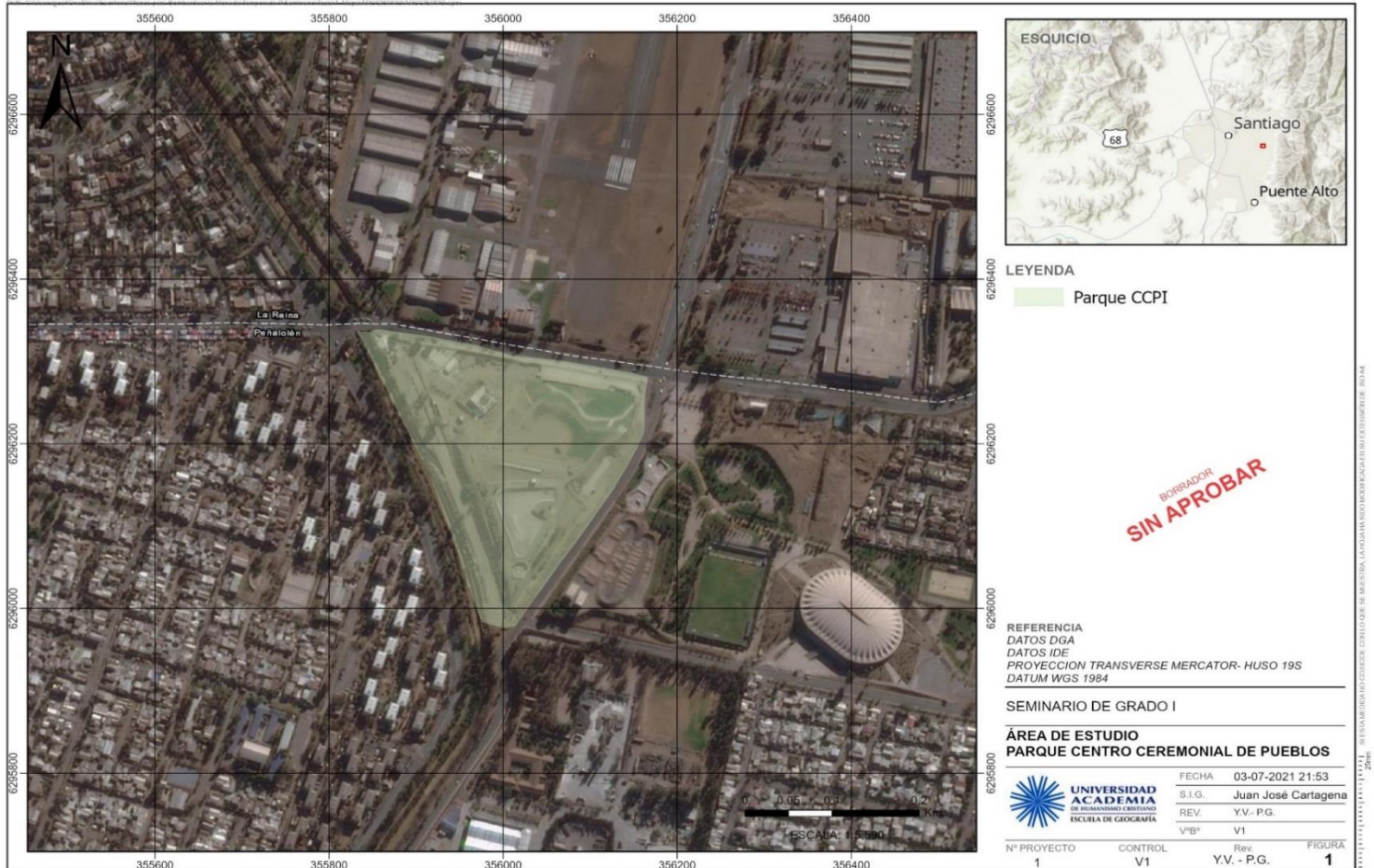
La apología de este estudio radica principalmente en dos puntos:



- Su urgencia: El proyecto si bien lleva gestándose desde marzo, fue a principios de abril que comenzó su licitación, este año es cuando se necesitará del aporte de definiciones sólidas hacia la idea de la identidad cultural indígena en un espacio intercultural de territorios compartidos y la bibliografía que la respalde.
- Su utilidad: al ser un estudio reciente con posibles impactos positivos para las comunidades indígenas que lo consagran, se convierte en un trabajo con un incentivo moral, de carácter intelectual, pero destinado a un público que no esté familiarizado con conceptos propios de la geografía, conceptos que tendrán que ser definidos con precisión para un mejor entendimiento.



Cartografía 2 Ubicación del Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas



Fuente: Elaboración propia



Capítulo II: Marco Teórico

Para el desarrollo de esta tesis será necesario entender distintos aspectos del *territorio*, no sólo considerarlo como una limitación de fronteras físicas, muchos autores lo relacionan principalmente a la idea de dominio dentro de un espacio determinado, como el poder público, estatal o privado en todas las escalas (Correia de Andrade, 1996). La teoría ratzeliana de la corriente epistemológica de la geografía determinista interpreta el territorio como el poder político per se (Bilbao, 2015), concepto que toman autores como Spíndola (2016) para desarrollar la idea de que el territorio es la apropiación de un espacio por objetivos políticos, mientras que la territorialidad es el significado cultural del territorio con fines identitarios.

Para el desarrollo de esta tesis es prioritario entender el territorio como un espacio con características culturales, darle una significancia territorial con el redescubrimiento del sentido del lugar y de la comunidad (Santos, 2000) ligadas a relaciones en un entorno social, económico, cosmológico, etc... Continuando con la geografía crítica brasileña, Porto-Gonçalves (2009) afirma que el territorio no es una cosa que exista al interior o el exterior a la sociedad, el territorio es un espacio apropiado donde los grupos sociales y los individuos que lo componen se sostienen en él para generar relaciones sociales e interacciones de poder. El territorio no sólo es la porción de espacio terrestre utilizada por un grupo, el territorio puede entenderse como una construcción social (Montañez & Delgado, 1998)

“Toda relación social tiene ocurrencia en el territorio y se expresa como territorialidad. El territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un Estado (...) El territorio es una construcción social y nuestro conocimiento del mismo implica el conocimiento del proceso de su producción.” (Montañez & Delgado, 1998, p. 3).

Una idea previa similar a lo recientemente señalado lo podremos encontrar en las palabras del marxista humanista Henry Lefebvre (1974), según el autor, la reproducción de distintas relaciones sociales (dentro de las escalas de la geografía humana) buscan la justicia social dentro de un espacio que no es inherente, preexistente ni neutral, que no se determina



por la geografía física, es *un espacio social*, producto de continuas relaciones sociales. Así mismo, el autor introduce la idea de *territorio nacional* refiriéndose a él cómo un espacio físico mapeado e identificado, un espacio material/natural donde las acciones humanas dejan su marca, una marca que produce realidades, herramientas y bienes destinados para el consumo (Lefebvre, 1974). Ya que esta tesis quiere establecer una relación entre el territorio y su función con la cultura, la idea de territorio nacional será rechazada para que se puedan utilizar algunas más acorde al estudio, sin embargo, la definición del espacio social influenciará la forma en que se tratará las relaciones sociales como el génesis de la construcción social del territorio.

Acorde lo recientemente mencionado, se puede entender el uso de la categoría de *construcción social* (respecto al territorio) como la necesaria interacción de actores sociales, esta interacción podría generar distintos grados de organización o dinámicas sociales que afectará en la construcción y la valorización de su territorio, esta noción facilita la capacidad de entender al sujeto (o a la colectividad) como un organismo activo y capaz de transformar, deconstruir y construir realidades (Alpízar, 2003). Con esto podremos apreciar la construcción social del territorio bajo una dimensión de relaciones donde los actores desarrollan estrategias específicas acorde a los intereses que se manifiesten en su campo social, ya sean estrategias cooperativas o competitivas, para conservar su posición de campo social o mejorarla, podremos entender también la multiescalaridad -o pluriescalaridad como lo describe el geógrafo uruguayo Bernardo Fernandez (2008)- de diversos conflictos asociados los distintos territorios, ya sean nacionales, regionales o provincial.

Hasta el momento hemos entendido que estudiar el territorio no solo es fundamental para definir relaciones sociales, sino que estas relaciones crean el territorio en una dimensión social (Haesbaert, Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade, 2004), estas interacciones generan distintos grados de organización o dinámicas sociales que afectará en la construcción y la valoración simbólica de su territorio, como mencionaba Alpízar (2003), entender que la sociedad es capaz de construir realidades mejora el entendimiento de la comunidad como un



agente de cambio social y físico, con esta base se desarrollará la idea del *territorio* y la *identidad*.

2.1 Centro Ceremonial

Antes de comenzar a discutir sobre los términos y conceptos a utilizar, el investigador cree pertinente definir que es un *centro ceremonial*, para que exista un mejor entendimiento sobre el lugar donde estos serán utilizados.

Lastimosamente dentro de la legislación chilena no se encuentra mención de los centros ceremoniales, sin embargo, existe una definición generada por la legislación del Estado de Quintana Roo, México, que el investigador creyó pertinente utilizar como introducción de este apartado. Se define centro ceremonial como: "el lugar sagrado donde los indígenas practican su religión, llevan a cabo sus ceremonias tradicionales y sus diversas expresiones culturales" (Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, 2013, p. 2).

El doctor en antropología mexicano, Manuel Buenrostro-Alba (2015), menciona que muchos pueblos construyen su identidad² alrededor de la idea que tienen del génesis de la humanidad y en los distintos espacios en donde se manifiesta esta creencia, a su vez, afirma que las costumbres y rituales propias de los pueblos sirven para reforzar, acrecentar o extender vínculos consanguíneos o de alianza. Avilés Quintal (2003) aporta a esta idea de reforzar vínculos al momento de hablar de costumbres que sirven como ritos de iniciación, en el cual pueden contener mensajes simbólicos "en el cual el grupo familiar acepta la responsabilidad de educar al infante en el marco de la cultura indígena, según los papeles de género aceptados" (Quintal, 2003: 311).

² Concepto que será desarrollado en el Capítulo 2.3

El Parque CCPI de Peñalolén tiene la intención de ser un centro de reconocimiento de distintas identidades culturales de pueblos originarios, siendo este un centro de interculturalidad. El autor de *Comunicación Intercultural* (Millán, 2000) se refiere a este concepto (interculturalidad) como aquellas situaciones donde existe un encuentro entre grupos humanos pertenecientes a distintas culturas, estos encuentros culturales parecen ser inevitables, el contacto con personas de diferentes culturas es algo inevitable si se establece comunicación con una persona de distinto grupo social, ante esto, nosotros como personas, podemos considerar la importancia de fortalecer nuestras identidades culturales individuales como también conocer los valores o posturas que pueda tener otra cultura sin caer en el etnocentrismo (Borboa, 2006).

“No se trata de homogeneizar la cultura, porque sería imposible, sino de establecer criterios que valoren y respeten la diversidad cultural, comprenderla y compartirla en la medida de lo posible, en un ambiente de interculturalidad consciente y adecuada” (Borboa, 2006, p. 47)

Así un Centro Ceremonial que acoja distintos pueblos con identidades culturales propias se convierte en un espacio de interculturalidad, adquiriendo el sentido de una construcción comunicacional que posibilita una cohesión étnica, el reconocimiento y el fortalecimiento de distintas identidades culturales.

2.2. Paisaje y Territorio Cultural

Antes de entrar a una discusión bibliográfica que abarque el territorio en función de la cultura, es pertinente introducir algunas definiciones para comprender mejor el peso de esta palabra de proporciones tautológicas. Una vez realizado esto se podrá discutir del territorio cultural ya desde un posicionamiento con características más holísticas.

El sociólogo francés (Bourdieu) expuso su idea de *capital cultural* con bases dentro del marxismo crítico, dentro de la misma línea epistemológica existe un antropólogo que adopta la idea de que la palabra *Cultura* nació como un concepto teórico para criticar u oponerse a



la *Alta Cultura* o a las teorías racistas que nacían de una temprana antropología (Grimson, 2008), donde se promovía la diferencia jerárquica de clase y dominio territorial en una Europa que estaba en un auge expansionista, así el concepto de *cultura* nació para oponerse a la idea de que un grupo minorista con capital cultural deba someter en su gobernanza a una gran masa inculta. Edward B. Tylor, uno de los padres de la antropología que, en 1871, definió cultura de la siguiente manera:

“La cultura... en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad.”
(Tylor, 1871, p. 67).

Frente a esto, Grimson (2008) sostiene que esta definición incluye a todos los pensamientos y actividades de cualquier persona en una sociedad. Si consideramos las palabras de Wright (2014) quedar satisfechos con este breve acercamiento sería una forma conformista de abordar la cultura ya que nos encontramos con una palabra más muy trastocada, mencionando que a mitad del siglo XX ya existían más de 160 definiciones para cultura y hasta ahora solo se han mencionado desde la disciplina de la antropología (debido a su aproximación histórica), pero no es la única disciplina que se ve en la obligación de definirla para usarla, usando el pensamiento racionalista predictivo podremos asegurar que no cabe duda de que hoy las definiciones de *Cultura* se han multiplicado en relación a la cantidad que había en la década de los 50s, y que distintas disciplinas la han abordado y usado, pero en este trabajo nos enfocaremos en la geografía.

Desde las diversas ramas de especialización en disciplinas que posee la geografía, se encuentra la denominada *geografía cultural* (Zusman, P., Haesbaert, R., Castro, H. y Adamo, S, 2011) que se centra en los estudios fenomenológicos de la cultura y sus productos en relación al espacio, se estudia en distintas escalas sociales y por la orientación de su objeto de estudio la geografía cultural se puede relacionar directamente con la geografía humana. Al geógrafo que se le asocia este paradigma es el estadounidense Carl Ortwin Sauer (1886-1975), que apelaba a cómo las distintas actividades e interacciones sociales modifican el



espacio y le dan nuevas connotaciones al paisaje, como “huellas” culturales, o como bien dice García (1999)

“(…) El análisis de las huellas que dejan en el paisaje natural las acciones productivas y de reproducción de diferentes grupos humanos. Para ellos el paisaje es el elemento central de estudio en geografía. El objetivo de la escuela saueriana es por tanto la reconstrucción histórica del medio natural y de las fuerzas humanas que modifican el paisaje, la identificación de regiones culturales homogéneas definidas en base a elementos materiales (cerámica, material de construcción o tipos de viviendas) o bien elementos no materiales como religión o lenguas y dialectos; y por último el estudio de la ecología cultural histórica prestando especial atención en como la percepción y uso humano del paisaje viene condicionada por elementos culturales” (García, 1999).

2.2.1 El Paisaje Cultural

Esta forma de Sauer de entender a la geografía cultural como la reconstrucción de paisajes culturales del pasado se puede reflejar en su obra de casi 100 años; “*La morfología del paisaje*” (1925), en la que ordena una relación causalista entre el espacio y el ser humano, donde el paisaje natural es el medio físico, la cultura es el agente distintivo modificador y el resultado es el Paisaje Cultural, que se puede estudiar identificando los vestigios de la acción humana, que podrían ser utilizados para interpretar las alteraciones del paisaje por una cultura material que progresa históricamente.

Si nos concentramos solamente en la definición de paisaje de Sauer podremos ver que esa definición está desactualizada, pero dio pie a definiciones de autores más modernos como las de J. B. Jackson (2010) que se aleja de la idea de separar el paisaje como natural/cultural, y afirmando que todos los paisajes son naturales y culturales a la vez.

“Ningún grupo se propone crear un paisaje, lo que se propone crear una comunidad, y el paisaje, en cuanto a su manifestación visible, es sencillamente la consecuencia del trabajo y la vida de la gente, que a veces se reúne o, a veces, se



mantiene separada, pero reconoce siempre su interdependencia” (Jackson, 2010, p.45).

Para considerar a otro exponente reflexivo del paisaje, se considera oportuno exponer al Doctor de arquitectura español, Javier Maderuelo (2005), que se refiere a esta definición (el paisaje) como un constructo, una construcción mental que realizamos a través de diversos fenómenos culturales, convenciones que varían de una cultura a otra, por lo tanto, como investigadores, debemos imaginar cómo el mundo y la realidad es percibida por otras culturas, otras épocas y otros entornos sociales, idea que podemos emparejar con el arquitecto ecuatoriano José Marcelo León (2018) cuando reflexiona sobre como el paisaje es una construcción de distintos procesos de expresiones generadas por las prácticas sociales en una escala multidimensional.

Por otro lado, la urbanista Gabriela Mijal Orihuela (2020) nos comenta que, desde la escuela saueriana, el paisaje cultural es el resultado de la acción de un grupo social realizado en un paisaje natural, Sumado a lo que decía García (1999) entendemos que la escuela saueriana ve el paisaje por su reconstrucción cultural histórica, Maduruelo (2005) lo considera como una construcción imaginaria, mientras que para Jackson (2010) el paisaje es la realización de una cultura, ligada a su historia.

Para el desarrollo de esta tesis se asumirá el paisaje por su desarrollo cultural, social e histórico y descartar las ideas teóricas del paisaje solo como el medio físico. En ese sentido la escuela saueriana parece ser la mejor opción como punto de partida siempre y cuando se consideren las palabras de García (1999) que nos introducía sobre las huellas que dejaban en el paisaje las distintas interacciones sociales, creadoras del paisaje del territorio y posibles elementos identificativos en la territorialidad, pero para eso debemos considerar a Jackson (2010) y su idea de que todos los paisajes son naturales y culturales a su vez simplifica la posible subcategorización que se puede crear entre lo natural y lo cultural (urbano, rural, etc.) y que el paisaje es la realización de una cultura directamente asociada a su historia, así al hablar de *paisaje* se entenderá por las huellas históricas de la construcción social del territorio y el simbolismo de las territorialidades.

2.1.2 La Construcción Social del Territorio y la Territorialidad

Conservando el concepto de territorio que se definió al comienzo del capítulo, estudiándolo aceptando que está sujeto a la cultura ya que este es una construcción social de diversos actores o grupos sociales en función del capital cultural, adheriendo el entendimiento del paisaje como la evidencia del desarrollo cultural social histórico, se podrá profundizar mucho mejor en el concepto de *Territorio Cultural*.

Partiendo de la concepción miltoniana de territorio usado como un híbrido, un conjunto indisoluble solidario y contradictorio de sistemas de objetos y sistemas de acciones, mediados por las normas (Santos, 1996), se puede inquirir que un análisis geográfico del territorio cultural implica también reconocer la lucha y negociación entre múltiples actores con distintas lógicas por la gestión del mismo y la generación de transformaciones; como un fenómeno multiescalar y complejo del que se puede dar cuenta atendiendo a las interacciones concretas de los individuos, grupos y organizaciones sociales que luchan para definir y defender sus propios espacios sociales, fronteras culturales y posiciones dentro de un campo de poder más amplio.

Estas ideas se pueden relacionar con lo que decía Francisco Covarrubias-Villa (2019) cuando expresa cómo la apropiación del territorio es producto de la organización social interna de la comunidad humana que la compone, donde esta organización también genera un simbolismo en el espacio gracias al paisaje, que crea territorio a través de la apropiación identitaria que produce en tal determinado lugar.

Analizando lo últimamente mencionado en una pequeña escala podemos identificar al sujeto en el territorio, el sujeto es un constructor social del territorio (Montañez & Delgado, 1998), como también es constructor de lo urbano, por lo que comenzaremos a hablar también de *territorialidad*, ya que este último concepto abarca aspectos económicos, culturales y políticos y los enlaza a la organización del espacio y la significancia que se le da al lugar (Haesbaert, 2004), la territorialidad no es solamente una construcción social, es una

construcción cultural que le da una significancia a una tierra apropiándose de ella con el simbolismo, también puede referirse a ciertas acciones que genera el sujeto (o los sujetos) que quiere influenciar o afectar determinadas dimensiones del área de un territorio que puede apelar a la identidad de un pueblo (Emiliozzi, 2013), en otras palabras, no es suficiente la existencia del espacio per se, el territorio se crea cuando existe una expresión de voluntad sobre su existencia previa (Lanata, 2018), y esta expresión puede presentarse tanto de forma material como simbólica.

En lo simbólico se puede encontrar la definición del doctor en ciencias sociales, Diego Fernando Silva (2014), cuando explica que la memoria es una acción que está ligada a la territorialidad, y la territorialidad está asociada a la identidad espacial que se va construyendo a partir de los valores de la vida del pueblo que la conforma. Así la territorialidad se da con una manifestación espacio-temporal, simbólica y material del territorio en sus dimensiones sociales (Santos, 1996), o en otras palabras, la territorialidad se encuentra en el modelo y las estrategias u organizaciones sociales en su modo de vida (y su cultura), se encuentra en la construcción social del territorio, en el espacio habitado y los vínculos simbólicos establecidos con el ambiente en el que se vive. Entonces el territorio posee identidad cultural a través de la territorialidad, porque la vida de las personas que la conforman y sus interacciones socioculturales dejan “su huella en él” (Covarrubias, F y Guadalupe, M, 2019)

Con el concepto del territorio, si conservamos las ideas de Montañez (1998) y de Haesbaert (2004) de percibir el territorio como una construcción social, podremos entender que el territorio está sujeto a la cultura ya que este es una construcción social de diversos actores o grupos sociales.

2.3 Sobre la Identidad Cultural

En el Parque CCPI, del cual esta tesis se basa, se busca generar un enfoque territorial considerando el espacio simbólico que constituye la base de su identidad, desde una

dimensión material y otra inmaterial; la identidad cultural (Municipalidad de Peñalolén, 2021).

Por la amplitud de la palabra *Identidad* y debido a que esta tesis profundizará en una identidad cultural de carácter indígena se priorizará a los autores que tratan el concepto para un estudio social (no que vean identidad de las cosas u objetos).

Desde la sociología, la identidad es nuestra percepción de quienes somos y quienes son el resto, en constante cambio (Jenkins, 2004), donde lo que distingue a un grupo de otro es la cultura y las pertenencias sociales que comparten como individuos, “*los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales*” (Giménez, 2009, p.11), antes de que Giménez dijera esto, José Tappan (1992) aclaraba que la cultura y la identidad son congénitas, la identidad es un efecto de la cultura, no surge de una forma espontánea, es una construcción que se realiza a partir de la cultura que poseen los miembros de la sociedad en un contexto determinado.

El psicólogo social John Turner (1947-2011) planteó que la identidad es un producto de las interacciones sociales, cuyas influencias derivan a la auto identificación dentro (o fuera) de grupos sociales significativos como la familia, la religión, la etnia, la orientación sexual (como ejemplo a la cuarta ola del feminismo), etc... (Turner, 1990).

Desde la filosofía existe una postura que asegura que la memoria crea la identidad, tanto colectiva como individual, por lo mismo es vital entender la memoria y su influencia en los sentimientos de continuidad en un grupo y como este se reconstruye a sí mismo, una memoria colectiva está compuesta por un compendio de memorias individuales posibilitadas por marcos sociales (Souroujon, 2011), memorias que están al servicio a una área simbólica de la unificación, al proferir un discurso sobre la historia común, que origina la identidad colectiva (Baczko, 1991). A todo esto, perfectamente puede entrar a dialogar el psicólogo Juan Villa (2017) que afirma que la memoria puede ser individual y colectiva, siendo la última una manifestación cultural ya que generan una idea, o visión, colectiva que promueve cierto entendimiento propio de la realidad, que se manifiesta en un territorio determinado, idea que facilita entender el territorio bajo una óptica cultural.



Si consideramos que cultura es la fuente de la identidad, según Giménez (2009), puede parecer redundante hablar de una identidad cultural, no obstante, autores como Sergio Mansilla (2006) se refieren a la identidad cultural, en la práctica de la vida social, como la materialización en el actuar de una comunidad al compartir un determinado conjunto de condiciones de vida que ejercen en ellos conductas en común, conductas que ofrecen patrones de funcionamiento y aportan a la comprensión intersubjetiva de la realidad. Para que sean reconocidas estas identidades es necesario entender que existen otras identidades con las cuales uno compara y encuentra diferencias, la existencia de características culturales que pueden diferenciar un objeto A con un objeto B (como por ejemplo los géneros masculinos y femeninos) nos ayuda tener una mejor noción de la comprensión intersubjetiva de la realidad de dicha identidad cultural, y esto no solamente ocurre en escalas de estudios de pueblos indígenas, sino que en muchos ámbitos que nos rodean, como equipo de fútbol, géneros musicales, partidos políticos, etc. Esta capacidad de distinción se halla en el centro de la conformación de la identidad (Carballo, 2014).

Por otro lado, si consideramos la idiosincrasia existente entre un espacio y otro, fácilmente podría reducirse a el reconocimiento de los elementos físicos que existen, los factores de un paisaje, pero para entender realmente el simbolismo (o la razón de ser) que tienen los distintos factores del paisaje es necesario entenderlos desde la óptica cultural inmaterial. La doctora en ciencias Sociales, Graciela Ciselli (2018) habla sobre como esta idiosincrasia crea microterritorios donde la comunidad puede identificarse, forjándose valores a través de distintas interacciones sociales (ceremoniales o cotidianas) que forjan el nacimiento del patrimonio a través de una identidad simbólica, por otro lado, autores como Nila Leal Gonzáles (2008) se refieren a esta identidad simbólica como *patrimonio cultural intangible*, cosa que el Ministerio de Relaciones Exteriores (2021) adoptó para definir lo que llaman “patrimonio inmaterial”.

Este patrimonio inmaterial fue abordado también por Isabel Villaseñor y Emiliano Zolla (2012) que hablan sobre la relación directa entre las prácticas culturales, pero que puede caer bajo el yugo de la creencia de que el patrimonio es estático, y que su identidad cultural que

la conforma puede ser vista erróneamente con límites y rasgos reconocibles estáticos en vez de un proceso abierto y fluido.

La doctora en estudios culturalistas, Irene Merino (2020), plantea que cuando se habla sobre patrimonio inmaterial se está aludiendo directamente a las manifestaciones específicas de la cultura de los pueblos que crean un sentimiento de pertenencia e identidad cultural, habla sobre que el patrimonio inmaterial es un patrimonio vivo hallado en las memorias de las personas, que la conectan con sus raíces identitarias, su lugar de origen, destacando así que cada comunidad indígena tiene sus propias identidades.

La inclusión de la palabra *indígena* a la idea de identidad cultural se puede asociar a la idea de una identificación colectiva que un propio pueblo indígena puede hacer sobre sí mismo, a su vez, el autorreconocimiento ejerce como una actividad de identidad colectiva indígena (Aguilar, 2006), sin embargo, la identidad indígena ha sido discriminada, está sometida al estigma de personas no indígenas que pueden poseer un imaginario colectivo estereotipado negativo (Choque-Cáseres, 2017), si realmente se quiere avanzar a una sociedad más justa, democrática y equitativa, debemos reemplazar los viejos paradigmas y estereotipos identitarios negativos por nuevos parámetros mentales que generen una empatía generalizada alimentada por el entendimiento de que no existe una mejor o peor cultura.

Finalmente se puede entender la identidad territorial de un pueblo indígena desde una perspectiva cultural si recordamos las palabras de Giménez (2009) cuando asevera que la cultura es el motor de la identidad y esta se ve reflejada en las interacciones sociales que generan una identificación dentro de grupos sociales significativos, como un pueblo (Turner, 1990), interacciones sociales que pueden entenderse como la construcción social que se relaciona con la creación del territorio (Haesbaert, Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade, 2004) y que su producción física crea un paisaje con elementos simbólicos que se le pueden asociar la territorialidad indígena.

Si reflexionamos sobre la identidad como una construcción que se realiza a partir de la cultura que poseen los miembros de una determinada sociedad sujeta al contexto físico e histórico en el que se encuentra su zona de interacción social, podríamos plantearnos que nuestra



propia identidad queda ligada a los demás, por influencia de las instituciones y grupos sociales generadoras de moralidad y estructuras de vida que conforman nuestra visión subjetiva de la realidad.

2.4 Entender la Cultura Desde una Perspectiva

Descolonizadora

Para hablar un poco de la descolonización del pensamiento podríamos introducir primero el concepto de *Extractivismo Epistémico*, que podrá tener pocos años de uso, sin embargo, esta idea se puede aplicar para analizar cualquier patrón de colonización cultural ocurrido en la historia. Fue inducida en una conversación entre la intelectual indígena Leanne Betasamosake, y la filósofa Naomi Klein (2013), al hablar del *Extractivismo Cognitivo* como un proceso utilizado para colonizar el conocimiento indígena asimilándolo a la noción de “cultura” proveniente de Europa (el arte, la religión, la arquitectura, la vestimenta, la jerarquía social, la lengua, etc...).

*“There’s an intellectual extraction, a cognitive extraction, as well as a physical one. The machine around promoting extractivism is huge in terms of TV, movies, and popular culture.”*³ (Klein, N & Betasamosake, L, 2013).

El concepto de *Extractivismo Cognitivo* sería rebautizado como *Extractivismo Epistémico* por autores como Ramón Grosfoguel (2016), revalorizándolo y potenciándolo, elaborando el concepto bajo la premisa de que el colonizador inserta su subjetividad en el territorio conquistado para extraer al pueblo originario de una matriz epistémica y despolitizarlos, imposibilitando el diálogo horizontal y enterrando el conocimiento indígena, salvo para

³ Hay una extracción intelectual, una extracción cognitiva, como también lo hay una física. La máquina que promueve el extractivismo es enorme en términos de televisión, películas y cultura popular.



extraer ideas sobre cómo se extraen materias primas y descontextualiza el pensamiento para hacerlo más mercadeable.

El extractivismo epistémico genera que toda cultura que no se ajuste al sistema de la civilización dominante sea vista como algo “incivilizado”, una mancha en el progreso que debe ser corregida, formalizado, domesticado (OPLAS, 2021), algo que Grosfoguel (2016) asimila también como *Epistemicida* ya que simula el asesinato de los saberes y prácticas ancestrales de las *culturas minoritarias* (González, 2008).

Teniendo esto en cuenta, podremos entender porqué autores como Atawallpa Oviedo Freire (2017) critican la división inconsciente que existente en nuestras mentes entre lo civilizado y lo salvaje (o lo bárbaro), creyendo que la cultura es el factor que crea esta división, pero es una mal llamada cultura, ya que inconsciente y directamente apela a la civilización europea que nació con el expansionismo romano, idea que tenemos gracias a la educación eurocentrista que recibimos en el colegio. Según el autor, este saqueo identitario e intelectual ha provocado que muchos llamados “indígenas” ya no viven ni piensan como indígenas, pero mantener una cultura intacta (independiente de su origen) parece casi imposible hoy en día gracias a la globalización.

Según el Uruguayo Alfredo Villegas (2017) el proceso que entendemos como globalización alcanzó un punto de no-retorno en la década de los 70 con la carrera tecnológica y las políticas pro-industriales impulsadas por las potencias mundiales, cuyos gobiernos responden a estrategias comerciales provenientes de distintos grupos de poder, el autor nos comenta cómo los medios de comunicación han impulsado a una cultura heterogénea despojando aún más a las distintas identidades culturales que sobrevivieron al etnocidio europeo.

*“La disolución de la propia identidad es más evidente en el medio urbano, y más crítico aún en las grandes ciudades, donde el impacto de la globalización, sobre todo en la calidad de vida, ha sido enorme. Sus mecanismos son la **teleidiotización** a través del sensacionalismo sangriento, los crímenes en directo y las persecuciones espectaculares, cámaras ocultas, talk shows y reality shows con los dramas y bajezas más increíbles que aderezan las horas de la cena junto a la parafernalia*



escenográfica de sectas mediáticas y predicadores burlescos como sustitutos de la verdadera relación personal con Dios” (Villegas, 2017, p. 21).

Entonces puede entenderse la globalización desde enfoques económicos, tecnológicos, políticos y culturales, donde el *Estado de Bienestar* es utilizado como motor que justifica los procesos globalizantes. En el caso latino este estado de bienestar está sujeto a la relación capital/trabajo propio del sistema neoliberal (Sandoval, 2021), cuya extensión territorial es la evidencia del expansionismo económico estadounidense. Las dinámicas culturales que se dan en los territorios globalizados se someten al neoimperialismo, generando nuevas geografías de dominación (Machado, 2015), la dominación globalizada.



Capítulo III: Marco Metodológico

El marco metodológico se puede entender como el “conjunto de acciones destinadas a describir y analizar el fondo del problema planteado a través de procedimientos específicos que incluye las técnicas de observación y recolección de datos” (Franco, 2011).

En otras palabras, este capítulo, tiene como objetivo definir la aplicación sistemática y la lógica de los conceptos desarrollados en el capítulo anterior. Se definirá la metodología que se realizará en la investigación, siguiendo una línea argumental coherente respecto al diseño y el enfoque de la investigación.

3.1 Enfoque Metodológico

El presente trabajo será diseñado bajo la metodología de un enfoque cualitativo interdisciplinario, debido a que este es el mejor que se adapta a las características y necesidades de la investigación, ya que se conserva la base culturalista descrita en el capítulo anterior.

En la metodología cualitativa el investigador ve el grupo de estudio desde una perspectiva holística, tanto las personas como sus “escenarios” no son reducidos a variables, esto según Cadena, Rendón, Aguilar, et al (2017), que en el mismo texto donde explican esto (Métodos cuantitativos, métodos cualitativos o su combinación en la investigación: un acercamiento en las ciencias sociales) aprovechan de citar a Taylor y Bordan (1996) para diferenciar a la metodología cualitativa de la cuantitativa exponiendo que la primera es más que un conjunto de recolección de datos, la metodología cualitativa posee al menos diez características que la alejan de su predecesora:

- *La investigación cualitativa es inductiva y sigue un diseño de investigación flexible.*
- *En la metodología cualitativa el investigador ve al escenario y personas en una perspectiva holística, las personas, escenarios o grupos no son reducidos a variables, sino vistos como un todo.*



- *Los investigadores cualitativos son sensibles a efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de estudio.*
- *Los investigadores cualitativos tratan de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas.*
- *El investigador cualitativo suspende o aparta sus propias creencias, perspectivas y predisposiciones.*
- *Para un investigador cualitativo todas las perspectivas son valiosas.*
- *Los métodos cualitativos son humanistas.*
- *Los investigadores cualitativos dan énfasis a la validez en su investigación.*
- *Para el investigador cualitativo todos los escenarios son dignos de estudio.*
- *La investigación cualitativa es un arte* (Taylor, S. y Bogdan, R, 1996, p. 1605)

El investigador considera que la perspectiva holística es el enfoque epistemológico más adecuado para entender que los elementos que van a ser estudiados son parte de un todo y que se correlacionan entre sí, esta es la base metodológica de la investigación. En el capítulo anterior se quiso exponer cómo es necesario describir construcción social para poder abordar la construcción del territorio, así mismo la construcción social se genera con interacciones sociales que dan pie para entender la identidad cultural, comprender la construcción social del territorio en relación de la identidad cultural del pueblo que lo conforma nos acerca al concepto de territorialidad. Todos estos conceptos pueden ser estudiados por separado, pero la construcción argumental de esta tesis se basa en que cada una de estas variables se sostienen entre sí, pretendiendo demostrar la importancia que le da el investigador a entender la realidad como un sistema complejo que no merece ser estudiado como un todo, sumándole la intención de exponer al pensamiento geográfico como aquel que permite comprender integralmente el espacio geográfico estudiando las relaciones de la sociedad y medio físico, siendo un pensamiento complejo y multidimensional (Araya. F y De Souza. L, 2018).

Que además posea un enfoque interdisciplinario quiere decir que conlleva una estrategia investigativa que trasciende las barreras disciplinarias enriqueciéndose de saberes y conocimientos desde las distintas perspectivas que le dan distintas disciplinas, es la cooperación e integración de distintas disciplinas que en una relación simétrica, dinámica e interactiva conjugan perspectivas de análisis propias de cada una para enriquecer la mirada del objeto de estudio con la obtención de una síntesis que traspasen los límites de las disciplinas participantes (Carvajal, 2010). Sin embargo, a pesar de tener un enfoque



interdisciplinario se tendrá como base a la geografía humana al momento de interactuar con otras disciplinas.

“La investigación cualitativa, está orientada al estudio en profundidad de la compleja realidad social, por lo cual en el proceso de recolección de datos, el investigador va acumulando numerosos textos provenientes de diferentes técnicas.” (Osses, 2006, p. 120)

El investigador seleccionó el enfoque cualitativo interdisciplinario de investigación para abordar el proyecto de tesis, esto por considerarla la más apropiada para poder abordar la temática de estudio, además se conjeturó utilizar tanto el análisis documental, la entrevista y la encuesta etnográfica como principales instrumentos de recolección de información a los sujetos clave, que, a su vez, forma parte de los elementos del marco metodológico de una investigación cualitativa.

La metodología cualitativa interdisciplinaria de investigación en la cual se basará el desarrollo de esta tesis tiene su raíz en fundamentos y premisas del todo divergentes a las establecidas para los métodos de investigación cuantitativas que comprende la realidad con una óptica más paradigmática y objetiva, es por esto que estos métodos (cualitativos) son aplicados generalmente en las ciencias sociales, donde es común encontrar estudios fenomenológicos e interpretativos. Es necesario hacer esta distinción y adoptar un enfoque de pensamiento claro que tenga coherencia con los objetivos de la tesis, ya que si no se señalan se podrá desfigurar la metodología, afectando los procesos investigativos que pueden vagar sin un rumbo ontológico o teleológico claro, desviándose del desarrollo intelectual que se genera en la investigación sistemática de la realidad.

“En el devenir de la filosofía y ciencia, se ha construido diversos conocimientos en disímiles áreas del saber, constituyéndose esto en uno de los medios para la resolución de los problemas propios de la humanidad. Sin embargo, el afán desmedido del hombre por generar nuevos conocimientos a partir de los existentes o inéditos con el mismo propósito, han ocasionado algunos excesos al momento de realizar la investigación, a saber, hacen uso simultáneo de manera inconscientemente de algunos enfoques epistemológicos en el proceso investigativo, perdiendo de esta forma secuencia, claridad y concreción en los resultados del



hecho investigado, además, carencia en la delimitación del enfoque filosófico y epistémico propio de la investigación” (Rodríguez, 2018, p.264)

El método de investigación cualitativa posee una clara profusión en cuanto a las diversas disciplinas que atraviesa, con sus propias estrategias para la recolección de datos. Sin intención de querer posicionar a la investigación cualitativa como un sinónimo de desbarajuste conceptual entre disciplinas, se puede convenir que la caleidoscópica utilización de este método de investigación puede ser el más apropiado para el desarrollo de esta tesis que se centra en conceptos tan relativos y subjetivos para describir la realidad.

3.2 Tipo de investigación

Dado que el objetivo del estudio de esta tesis es identificar y analizar los elementos que influyen en la construcción territorial de las distintas identidades culturales en el Centro Ceremonial de Pueblos indígenas en la comuna de Peñalolén se optó por decidir en recurrir a un diseño no experimental que se aplicará como un estudio transversal con una profundización descriptiva analítica. Considerando que el tema de investigación tiene un sustento teórico⁴ competente para la realización de este capítulo, se procederá a la realización de una investigación del tipo cualitativa debido a su base culturalista. A causa de esto es que se realizará una investigación de tipo teórica-deductiva. Todo esto se realizará para reconocer a detalle la forma en que distintas identidades sociales (desde un punto de vista culturalista) pueden manifestarse en un territorio común, generando distintas territorialidades.

De acuerdo a María de la Luz Casas Martínez (2008) la investigación no experimental “observa situaciones ya existentes, no manipulables”, esta tesis tendrá un tipo de investigación que es utilizada para describir, diferenciar o examinar asociaciones, en vez de buscar relaciones directas entre variables, grupos o situaciones.

⁴ Capítulo II



Para clasificar la recolección de datos de los estudios dentro de un periodo de tiempo se utilizan los adjetivos *transversales* y *longitudinales*, siendo el primero aplicado en observaciones de fenómenos entre individuos o grupos durante un momento concreto, o como menciona Jorge Veiga de Cabo (2008) “los estudios transversales corresponden a los estudios de corte en el tiempo”, por otro lado, los estudios longitudinales corresponden a estudios que siguen un evento o fenómeno por periodos definidos, para atestiguar la existencia de cambios en las variables analizadas. Esta tesis, al ser una investigación no experimental y situada en un Centro Cultural en construcción, se decidió optar por una investigación transversal ya que esta investigación comenzará a principios de julio y terminará en la última semana de noviembre.

Así mismo, el tipo de investigación es descriptiva analítica porque se centrará en exponer ciertos rasgos, cualidades o atributos de la población objeto de estudio. En palabras de Carlos Calderón (2009) “los estudios descriptivos tienen el objetivo de describir situaciones, eventos o hechos y fundamentan las investigaciones correlacionales”, mediante este tipo de investigación se logra caracterizar un objeto/población de estudio o una situación concreta, señalar sus características y propiedades. A su vez, el método analítico hace alusión a la investigación documental aplicado al análisis de los discursos que pueden tener diversas formas de expresión, ya sea la palabra hablada o escrita (Lopera, J. Ramírez, C. Zuluga, M y Ortiz, J, 2010)

Finalmente, aplicarlo como investigación con metodología teórica quiere decir que esta parte desde el marco teórico para seguir elaborándolo y perfeccionándolo, su finalidad radica en formular nuevas teorías o modificar las ya existentes, en incrementar los conocimientos científicos o filosóficos que se hayan dado en una primera instancia y aplicarlos de forma más completa y coherente al estudio en cuestión. El doctor Emilio Ortiz (2012) señala que es la concepción teórica-metodológica es un sistema de saber generalizado que explica científicamente la realidad que encuentra en la práctica su criterio de verdad y aplicabilidad en el proceso de transformación de la realidad. Está íntimamente relacionada con la



concepción filosófica del científico que la elabora y las condiciones socio-históricas, espaciales y el campo de la ciencia en que se produce.

3.3 Diseño Metodológico

3.3.1 Unidad de Análisis

Objetivo General: Identificar y analizar los elementos que influyen en la construcción territorial de las distintas identidades culturales en el Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas (CCPI) en la comuna de Peñalolén

Unidad de Análisis: Construcción Territorial, Centro Ceremonial Indígena, Identidad Cultural

Conceptos Rectores: Construcción Social del Territorio, Territorialidad, Identidad Cultural, Reconocimiento Indígena en Espacios Urbanos

Objetivos Específicos	Subunidad de Análisis	Eje Rector	Indicadores
Conocer la identificación cultural que pueden tener distintos miembros con proyecto del parque CCPI en la comuna de Peñalolén	Identificación cultural simbólica	Identidad Cultural	Simbolismo
Identificar los componentes del paisaje que	Componentes del Paisaje	Simbolismo Cultural	Físico-Simbólica



generan una apropiación simbólica del espacio en el Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas			
Elaborar una propuesta teórica a la luz del caso de estudio.	Territorialidad e identidad cultural asociada a objetos y prácticas espaciales.	Territorialidad e Identidad Cultural	Territorialidad e Identidad Cultural

3.3.2 Técnicas de Recolección de Información

Como se mencionó en el apartado anterior, para la recolección de información que permita un óptimo desarrollo en esta tesis se utilizarán las técnicas el análisis documental que se adapten a los Objetivos Específicos, la entrevista y la encuesta etnográfica, que a continuación se desarrollarán.

El investigador cree prudente que se diseñen tanto las entrevistas como las encuestas etnográficas para ser realizadas en un formato online, al igual que cualquier intento de comunicación que aporte lograr los objetivos de esta tesis.

3.3.2.1 Entrevista Etnográfica

Norman Garrido (2017) recordando el método de James Spradley en la investigación cualitativa, nos expone a la encuesta etnográfica como una técnica para el análisis de las



dimensiones culturales usando áreas simbólicas y materiales, enfocada en la realidad humana sometida a la investigación, según el autor, las entrevistas se desarrollan en etapas en donde puede adquirir una o más de las siguientes características:

- Entrevista convencional o informal: posee un estilo abierto para desarrollar una entrevista, destacando la ausencia de temas y preguntas previas.
- Basada en un guión: se posee una libertad en el orden de las formulaciones de las preguntas, pero se debe conservar la presencia de un guión preestablecido.
- Estandarizada abierta: se tiene un listado de preguntas redactadas y aplicadas por igual para todos los entrevistados.
- Estandarizada cerrada: similar a la abierta, pero las respuestas están destinadas para ser respondidas entre alternativas acotadas.

Donde la entrevista etnográfica suele tener alguna de las primeras dos taxonomías (Garrido, 2017), en este tipo de entrevista van surgiendo preguntas de forma natural, adaptada a los sujetos y condiciones del contexto, por ende el autor debe ser capaz de poder dirigir la conversación hacia la información que quiere averiguar manteniendo un flujo comunicativo cómodo que incentive al entrevistador a explayar sus respuestas lo mejor posible dentro de la flexibilidad que ofrece este tipo de entrevista. Sin embargo, el autor nos plantea una lista de fases con las cuales podemos guiarnos para desarrollar este tipo de entrevista.

La primera fase es la *preparación*, donde se sitúan los aspectos organizativos, el objetivo de la entrevista, la redacción de las preguntas, identificación de quienes pueden (o deben) ser los entrevistados, donde y cuando realizar la entrevista, el tipo de registro, etc. La segunda fase comienza con la primera interacción con el entrevistado en el lugar de la cita, la primera presentación del investigador y el momento de solicitar autorización para registrar la entrevista, siendo necesario establecer vínculos de confianza previos con el entrevistado, donde se aclaren dudas y se dé a conocer las intenciones y el motivo de la investigación, sin descartar el ofrecimiento de anonimato. La tercera fase se vincula con el desarrollo de la entrevista, donde el investigador debe dar uso a sus habilidades comunicacionales para mantener una conversación fluida, sin olvidar la guía o preguntas que se quiere responder. La cuarta fase es el cierre de la entrevista, corresponde a la última incitación al entrevistador para que este profundice en los temas tratados para que corone la conversación con la última



síntesis, finalizando con el agradecimiento por la buena disposición a colaborar con el estudio y la obtención del potencial interés de acceder a otra sesión en un futuro próximo si el investigador lo cree pertinente (Garrido, 2017).

De acuerdo a todo esto, se optó por generar una entrevista etnográfica basada en un guion, considerando las fases mencionadas por Garrido (2017) y la propia capacidad comunicativa del investigador se realizarán las siguientes preguntas:

- Presentación del investigador, del tema tratado y la razón del porqué se optó en contactar con el entrevistador.
- Preguntar si la entrevista puede ser grabada y si tiene intención de mantener el anonimato.
- Discutir sobre la identificación cultural del territorio respecto a los elementos visuales que sirvan para diferenciarlos.
- Preguntar cuáles son estos elementos visuales en el caso de su pueblo y cultura
- Introducir la idea de territorialidad como apropiación territorial simbólica y la construcción de la cultura.
- Hablar sobre el proyecto del Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas que se quiere realizar en la comuna de Peñalolén.
- Preguntar y discutir cómo su pueblo puede ejercer dicha territorialidad en ese contexto de tener un espacio compartido.
- Incentivar en la profundización de algún tema que se puede desarrollar más.
- Agradecimientos y cierre.

3.3.2.2 Registro Fotográfico

La doctora en Bellas Artes, Gabriela Augustowsky (2017), menciona que el registro fotográfico es considerado como un complemento ilustrativo del registro textual, una forma de dar a conocer un relato desde la óptica de otra persona. Para la autora, el registro fotográfico es una vía para dar a conocer y abordar concepciones distintas.

En las investigaciones culturalistas se quiere dar a conocer distintas formas de entender la cosmovisión y la realidad, por este motivo es que se opta por el registro fotográfico para registrar elementos que puedan aportar a este entendimiento.



Para el desarrollo de esta tesis se generará un registro fotográfico que de cuenta distintos elementos del paisaje en el Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas que permitan establecer una conexión entre la identidad cultural indígena y la territorialidad vivida en las distintas zonas que componen el parque.

3.3.2.3 Recolección y Análisis documental

El análisis documental es una profunda revisión bibliográfica donde es posible obtener información valiosa para lograr enfoques más acertados que aporten en la descripción de los problemas y reacciones más usuales personas o culturas que están siendo objeto de análisis, a su vez, permite conocer los nombres e identificar los roles de las personas claves en dicha situación socio cultural y revelar las perspectivas y comprensiones de su realidad (Quintana, 2006), personas a las cuales el investigador tiene intención de acercarse y establecer un flujo comunicativo para poder generar entrevistas fructíferas y aportar al desarrollo de esta tesis.

El análisis documental se desarrolla en cinco acciones según el psicólogo Alberto Quintana (2006):

- Rastrear e inventariar los documentos existentes y disponibles, clasificando dichos documentos agrupándolos por conceptos o asuntos en común
- Seleccionar los documentos más oportunos y adecuados para los propósitos de la investigación
- Leer en profundidad el contenido de los documentos seleccionados, para extraer elementos de análisis y consignarlos en notas marginales que registren los patrones, tendencias, convergencias y contradicciones que se vayan descubriendo
- Leer en forma cruzada y comparativa los documentos seleccionados los hallazgos previamente realizados, a fin de construir una síntesis comprensiva total, sobre la realidad humana analizada.

Los criterios a utilizar para rastrear e inventariar los documentos existentes serán textos que relacionen al menos dos de los siguientes elementos: territorialidad, identidad cultural, identidad indígena, territorio cultural, construcción social territorial, centro ceremonial indígena, con máximo 15 años de antigüedad (a no ser que se requiera hacer un seguimiento



histórico a algún concepto que pueda aportar a la investigación), estos serán separados por carpetas donde se identifique el principal eje rector del texto, donde además se distribuirán fichas bibliográficas correspondientes a cada sección para agilizar la búsqueda en caso de relecturas.

3.3.3 Muestra

Para la realización de Técnicas de Recolección de Información como la Entrevista Etnográfica se optó por hacer un Muestreo no Probabilístico por juicio, seleccionando al entrevistado por el propósito del estudio, buscando principalmente representantes para después proseguir a la Cartografía Participativa con mayor influencia en la comunidad. Para elaborar mejor este criterio el investigador deberá presentarse ante la comunidad participante y creadora del Parque CCPI, una vez identificadas al total de personas involucradas en este proyecto el investigador deberá seleccionar a aquellos que serán entrevistados y posteriormente se podrá hacer una segunda selección sobre quienes participarán en la Cartografía Participativa.

3.3.4 Técnica de Procesamiento de Información

Analizar el material simbólico o contenido cualitativo es una de las pericias del analista social, por lo mismo, se han ideado diversos métodos para entender, tratar y analizar datos con un origen simbólico, culturalista o interpretativo, para la realización específica de esta tesis, el investigador a elegido los métodos que sean coherentes con el objetivo de la tesis y que además armonicen con las técnicas de recolección de información, las cuales serán descritas en este apartado.



3.3.4.1 Estudio Etnográfico

Este estudio es un proceso sistemático de aproximación a una situación social, posicionada desde una comprensión empática del grupo objeto de estudio, que busca entender las relaciones sociales y la construcción cultural que tiene una unidad social concreta, estudiando el comportamiento y la forma en que este grupo interactúa, descifrando las creencias, valores, perspectivas y el modo en que todo esto se desarrolla con el tiempo (Bisquera Alzina, 2004).

Bisquera Alzina (2004) señala que las características de la etnografía como forma de investigación social son:

- Tiene carácter fenomenológico, describiendo los fenómenos sociales desde el punto de vista de los participantes.
- Supone una presencia persistente dentro del grupo a estudiar con el fin de conseguir su aceptación y confianza, facilitando la comprensión de la cultura que les rodea.
- Es holística y naturalista: recoge una visión global del ámbito social estudiado desde distintos puntos de vista. Desde un punto de vista de los miembros del grupo y desde un punto de vista interpretativo del investigador.
- Tiene un carácter inductivo: la etnografía es un método de investigación basado en la experiencia y la exploración.

Estos estudios no difieren en su tratamiento de los estudios cualitativos en general, Bisquera Alzina (2004) citando a Glaser y Strauss nos hace entender que el etnógrafo debería usar las palabras de los propios miembros del grupo estudiado al momento de construir y desarrollar categorías que ayuden al desarrollo de su investigación.

Además, se utilizará el programa ATLAS.ti para dar a conocer cuáles son las palabras que más se repiten en las tres entrevistas, con la intención de elaborar un análisis discursivo acorde a los conceptos que son más utilizados por las personas entrevistadas.



3.3.4.2 Evaluación de los Caracteres del Paisaje

El *Landscape Character Assessment* (LCA)⁵ es un proceso utilizado para describir e identificar las variaciones de los distintos componentes (o caracteres) del paisaje, explican la combinación de elementos físicos y culturales que hacen que los paisajes sean distintos entre sí. Para esto utiliza el mapeo, la descripción de las áreas y los tipos de elementos que configuran el paisaje. Además, agrupa descripciones asociadas a como las personas perciben y experimentan el paisaje (NatureScot, 2019).

El LCA analiza en detalle tres componentes principales del paisaje como:

- Relieve (colinas, estratos, cañadas)
- Cobertura de la tierra (ríos, lagos, bosques, cultivos)
- Asentamientos (pueblos, granjas, edificaciones)

Una vez identificados se analiza cómo todos estos se mezclan para formar el paisaje total que se experimenta, si se presenta un área con un paisaje con patrones similares de componentes se debe mapear como un tipo de paisaje en particular. Pero para esta ocasión tan puntual se considerarán solamente los asentamientos, ya que por el objetivo específico que intenta cubrir no será necesario considerar el relieve o la cobertura de la tierra, salvo en casos específicos, es necesario recordar que el paisaje que se estudiará es el de un parque generado por la actividad antrópica dentro de la ciudad.

A todo esto, el arquitecto autor de la tesis llamada “*El Estudio del Paisaje por Medio de la Fotografía*” (Bisbal, 2016) quiso complementar estos objetivos a analizar profundizando un poco más en el análisis y la implicación social que lleva un trabajo de este tipo:

1. Describir los componentes (relieve, cobertura de la tierra y asentamientos)
2. Identificar cualidades estéticas y perceptivas
3. Ayudar en las decisiones finales sobre la división de los tipos de componentes y áreas
4. Actualizar y ampliar la base de datos de información sobre los estudios teóricos⁶
5. Contribuir en los procesos de emitir juicios sobre el futuro del paisaje.

⁵ Traducible como Evaluación de los Caracteres del Paisaje

⁶ Complementario con el objetivo específico n°3



Sin embargo, en el caso de la realización de esta tesis, se considera que los puntos 3 y 5 recientemente señalados no deberían ser considerados ya que esas decisiones que están más orientadas a las políticas del parque CCPI y les corresponde a las figuras pertinentes tomar esas decisiones.

Ficha N°	Localización:	Fecha:	Elaborado por:
FOTOGRAFÍA			
Componentes:			

3.3.4.3 Análisis Crítico del Discurso

El lenguaje es la base de toda comunicación, las formas en cómo se dicen las cosas pueden proporcionarnos valiosa información para entender como miembros de una determinada cultura organizan sus percepciones del mundo y configuran la realidad, por lo mismo es importante (para el investigador) poder ser capaz de captar esa perspectiva de los sujetos, preguntar sus propias definiciones y significancias dentro de los fenómenos sociales, esta misma posibilidad de poder analizar el lenguaje crea un terreno prolífico para las ciencias sociales de análisis interpretativo.

El análisis crítico del discurso (ACD), desarrollado principalmente por Teun A. Van Dijk (1999) corresponde a una técnica de análisis de información recolectada y que se expresa en una unidad discursiva que aplica un análisis desde la perspectiva del contexto de producción de la palabra para definir qué significa tal palabra desde ese decir. Lo que quiere lograr el ACD es reconstruir la realidad socio-cultural y político económica desde la palabra y su



relación con la significancia, así mismo se tiene que considerar que el discurso se manifiesta tanto en la textualidad y la oralidad como también la sonoridad y la visualidad de la corporeidad, que son generados de acuerdo a cierto patrones productivos que están directamente relacionados con el contexto discursivo en donde la política es una cuestión fundamental para comprender la convivencia entre individuos (Dijk, 1999). El autor, citando a Fairclough y Wodak (1994) nos señala la existencia de unos pasos básicos del ACD

1. El ACD trata de problemas sociales.
2. Las relaciones de poder son discursivas.
3. El discurso constituye la sociedad y la cultura.
4. El discurso hace un trabajo ideológico.
5. El discurso es histórico.
6. El enlace entre el texto y la sociedad es mediato.
7. El análisis del discurso es interpretativo y explicativo.
8. El discurso es una forma de acción social.



Capítulo IV: Discusión de Resultados

El siguiente capítulo corresponde a la fase final de la investigación, se realizará el análisis de datos que siga la correspondencia y coherencia de los objetivos declarados. Luego, el objetivo específico planteado, se indagará en virtud de los análisis que permitirán su desglose.

4.1 Prefacio

A lo largo de esta tesis se ha buscado una forma de abordar la identidad cultural indígena y se ha pensado que la mejor forma de acercarse en un primer paso a la noción de este concepto es entender que, a causa de nuestra educación básica y escolar, tenemos una visión de lo civilizatorio y lo cultural con grandes influencias eurocéntricas (Freire, 2017), para poder entender realmente una cultura indígena es necesario desapegarnos de nuestra propia noción de la realidad, que hoy, gracias a la globalización capitalista e industrial, poseemos una visión altamente individualista y extractivista (Villegas, 2017).

El colonialismo cultural e identitario al cual hemos estado sometidos como pueblo comienza con la conquista española en el territorio americano (Grosfoguel, 2016), los que nos da nuestra identidad como latino hablantes, luego con el paso de la globalización se da otro colonialismo cultural, epistémico y económico que tiene como catalizador el expansionismo de una cultura homogénea, fomentado por los medios de comunicación y entretenimiento generado por las grandes potencias (Grosfoguel, 2016).

La forma en que los pueblos militarmente y numéricamente desventajados son absorbidos por la cultura mayoritaria se da con un colonialismo interno, un extractivismo epistémico, que interpola la subjetividad de los pueblos con conocimientos que generan la concepción del mundo desde la cultura dominante, su construcción mental de la realidad (Grosfoguel, 2016). Además de los grandes procesos de globalización que generan este despojo cultural, podremos encontrar estrategias que aluden a lo mismo en escalas más regionales como las políticas de desarrollo territorial, que se ven reflejadas, o complementadas, con la ejecución



de políticas públicas, reformas educacionales o innovación tecnológica, donde el argumento sustentado por el progreso intenta convencer que es para el bien de los pueblos afectados, que los ayudará a salir de su subdesarrollo, pero esta forma de hablar no parece muy distinta como cuando el ejército y la cultura romana se expandían territorialmente sobre las tierras de los “bárbaros”, aquellos hombres que carecían de civilización (Freire, 2017).

Así como los romanos despojaron de su cultura a los bárbaros, el estado chileno lo hace con los pueblos indígenas. Las aulas de enseñanza con enfoque eurocentrista, la opresión militarizada en el territorio indígena (en el caso de los mapuches) o la política centralizada son algunas de las herramientas del colonialismo cultural que actualmente ejerce el Estado chileno, mientras que su cómplice es el silencio y el conformismo del pueblo. Las políticas centralistas ven como atraso a la sociedad indígena, quieren traer la civilización en vez de otorgar la independencia.

Por todo esto, la identidad cultural indígena está ligada a la resistencia de una memoria ancestral que se niega a ser colonizada epistémicamente, y la memoria no es solamente un recuerdo silencioso, desde la resistencia indígena la memoria es la lengua, la memoria son las ceremonias, la memoria es todo el conocimiento ancestral que intentaron robarles desde la primera colonización. La memoria se hace en una práctica cultural al practicarse de forma colectiva, poseyendo un discurso y acción política, ya promueven distintas formas de ver el mundo (Villa, 2017), crean realidades mentales que sirven como pilar a una identidad cultural.

Este capítulo expondrá la indagación propuesta por los objetivos específicos presentados en capítulos anteriores con la intención de desarrollar la comprensión y conexión entre la identidad cultural y su construcción de territorio.



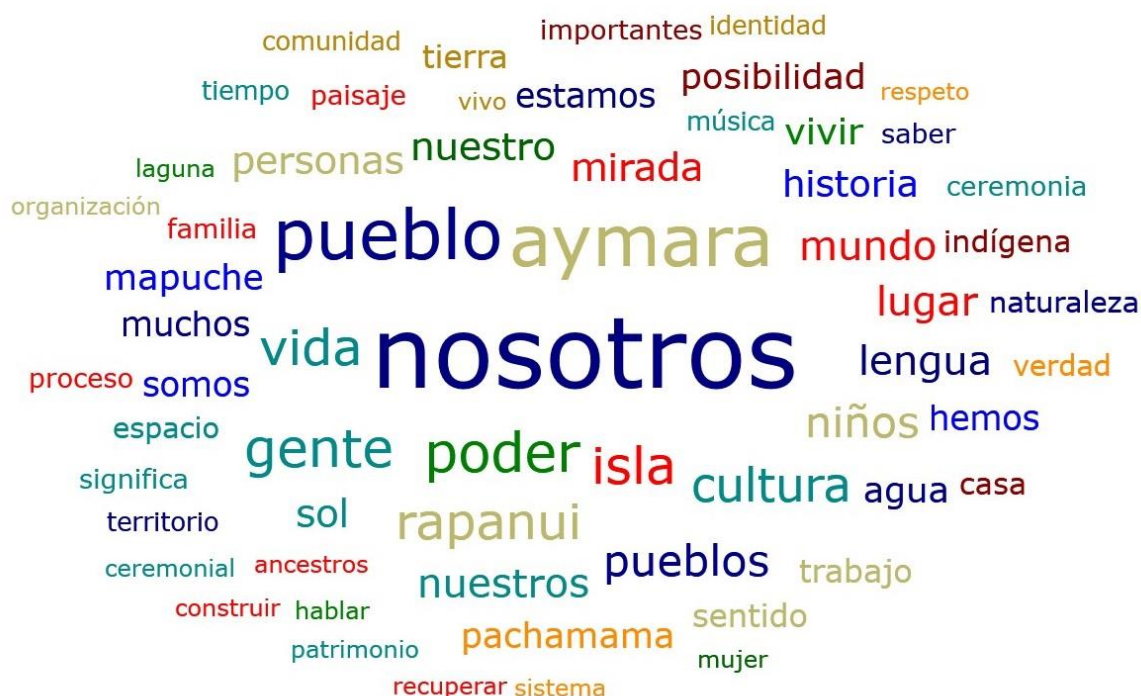
4.2 La Identidad Cultural de los Pueblos en el Parque

Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas

Durante la elaboración de esta tesis, se ha promulgado la idea de que, para entender la identidad cultural de un pueblo, no solo basta un estudio de gabinete, sino también es necesario adentrarse a las experiencias personales de los individuos pertenecientes a la comunidad que se quiere estudiar, por esta razón es que se quiso entrevistar a personas que han estado involucradas en la construcción o manejo del parque y que además posean una fuerte representación de los pueblos que se integran en este espacio (Mapuche, Rapa Nui y Aymara).

Con las tres entrevistas se quiso realizar una nube de palabras, con la intención de destacar aquellas palabras clave más utilizadas y así poder construir redes de códigos que aporten a un mejor análisis del discurso. Este es el resultado que realiza el programa ATLAS.ti justificado en el capítulo 3.3.4.1, como resultado se puede entender que las palabras que más se repiten en las tres entrevistas son “nosotros”, “pueblo”, “gente”, “cultura”, “poder”, “historia”, “mundo”, “nuestro”, “indígena”, entre otros.

Ilustración 2 Nube de Palabras



Fuente: Elaboración propia

Con las entrevistas realizadas a Nixy, Rangitea y Andrea se encontraron diversos factores que declaran la idiosincrasia entre sus respectivos pueblos (mapuche, rapa nui y aymara, respectivamente), como por ejemplo lo fue las *prácticas culturales*, que se utilizó como un código predispuesto para analizar sus discursos. Por ejemplo, cuando se referían a sus casas, Nixy exponía la significancia espiritual que significaba construir una ruka, se refería a que la construcción, como actividad, es un proceso material, tangible, pero que el patrimonio intangible se produce por un nivel espiritual, sirve para acercar a toda la comunidad, tiene un simbolismo ceremonial propio, con memoria, el simbolismo de un pueblo vivo que está en plena resistencia (N. Semeria, Primera Entrevista, 2021). A su vez, Andrea se refería sobre la construcción de la uta como la memoria de la tecnología aymara, donde todos los elementos que la componen se mezclan con la tierra, que es la madre de todo (A. Tirado, Tercera Entrevista, 2021). Por otro lado, Rangitea cuenta cómo la construcción del macabai



funciona más como un aporte identitario al paisaje que un elemento asociado a aspectos más ceremoniales (R. Hey, Segunda Entrevista, 2021).

Sin embargo, las prácticas culturales trascienden mucho más allá que en la construcción de hogares, existen distintas ceremonias que se celebran en los tres pueblos que están directamente relacionadas con la memoria. En la isla de Rapa Nui se celebra las primeras semanas de febrero la fiesta Tapati, donde artistas pintan el escenario con figuras de personas que ya no están y que fueron importantes, que se destacaron en un oficio o arte, en el rescate de la lengua (que nunca estuvo escrita). Esta ceremonia sirve para recordar a los muertos con un reconocimiento a la riqueza cultural, para el pueblo rapa nui la energía de las personas no termina cuando esta muere, pero hay que rescatarla antes de que se pierda, con la fiesta de Tapati impiden que se pierda (R. Hey, Segunda Entrevista, 2021).

Pero los rapa nui no son el único pueblo que recuerdan a sus muertos o celebran su energía, los aymaras tienen una ceremonia a finales de octubre llamada Amaya Uru, que se puede traducir como “día de los difuntos”. En este día existe una convergencia entre los tres mundos: el de arriba, que es el alapacha; el del medio (el nuestro), llamado acapacha; y el mundo de abajo, que es el mangapacha, que es el mundo de la oscuridad, donde se ría la semilla (A. Tirado, Tercera Entrevista, 2021). Anualmente se espera que los ancestros, que son espíritus protectores, bajen del alapacha para festejar con el pueblo aymara, que les dejan sus comidas y bebidas favoritas para que se regocijen después de recorrer el largo camino del mundo superior al acapacha (A. Tirado, Tercera Entrevista, 2021). Originalmente esta festividad se celebraba con los cuerpos de los difuntos (o solamente sus cráneos, dependiendo de su estado), los paseaban entre cuatro personas alrededor del poblado, a veces los sentaban a comer en la casa de su familia, pero todo eso cambió con la llegada del español. El español impuso su creencia y subjetividad moral respecto a lo religioso y sagrado, se dejó de pasear al difunto y además comenzaron a enterrarlo bajo tierra, ya que antes las tumbas estaban sobre la tierra. Vemos como algunas prácticas culturales ancestrales han sido alteradas bajo el dictamen de la cultura con mayor tecnología militar.

La cosmovisión de un pueblo se ve reflejada en sus prácticas culturales, sobre todo si estamos hablando de pueblos originarios, estas prácticas culturales están directamente relacionadas con la memoria, y esta memoria mantiene vivo al pueblo, le da sentido.

En el caso del pueblo mapuche existe una ceremonia que también “une mundos”, pero a diferencia del amaya uru aymara, el ngillatún une al pueblo con un mundo espiritual que está en un espacio más contiguo. Las deidades, los ancestros, los ngen⁷ se encuentran en la flora, en los cerros, en los ríos y lagos, y el ngillatún es una ceremonia que conecta al pueblo mapuche con su cosmovisión e identidad cultural, la ceremonia tiene su propio ritmo, su propia vestimenta, el machi lo realiza manteniendo su lengua, todo eso se convierte en un proceso de ancestralidad simbólica, estas prácticas son memoria, tiene su propia cosmogonía, y es todo un feyentun⁸, una forma propia de vivir y resistir (N. Semeria, Primera Entrevista, 2021).

Así el sentimiento o simbolismo que existe por pertenecer a un pueblo indígena se mantiene vivo gracias a las prácticas culturales que crean memoria, pero la memoria no solo se concede gracias a las ceremonias y festividades, por ejemplo, en los rapa nui, existe un sentimiento de pueblo que también se mantiene gracias a la historia de los siete exploradores que le dieron vida a la isla e iniciaron el pueblo rapa nui, cuyo recordatorio tangible son los moai⁹ (R. Hey, Segunda Entrevista, 2021).

Pero un elemento que conecte con la memoria ancestral indígena no tiene que ser necesariamente algo elaborado manualmente por la comunidad, Andrea Tirado contaba como los cerros eran el hogar espiritual de los difuntos, que los protegían, y que por eso existe tanta oposición cuando mineras quieren explotarlos para extraer mineral (A. Tirado, Tercera Entrevista, 2021), además, Andrea se dedica a enseñar la lengua, la cultura aymara a

⁷ Espíritu representativo de la naturaleza silvestre que habita en cada uno de los elementos de la *Mapu* (tierra), protegen la vida y se preocupan de mantener una relación de respeto y cuidado entre el ser humano y la naturaleza

⁸ Concepto que alude a la cosmovisión y el sistema de creencias del pueblo mapuche.

⁹ Según la información rescatada de la entrevista con Rangitea Hey se entendió que el plural de moai se escribe en singular.



huahuanacas¹⁰, cosa que Nixy nos cuenta que –en su caso, como mujer mapuche– al enseñar la lengua, el mapudungún, a los niños, una resistencia a su cultura ancestral, un preámbulo para poder educar sobre la cosmovisión y los valores del pueblo mapuche (N. Semeria, Primera Entrevista, 2021), enfoque muy similar a Andrea, pero Nixy nos profundiza sobre la recuperación de la forma de vida propia del pueblo mapuche, el buen vivir y cómo se crea un fuerte sentido al peñen¹¹. Con esto podremos inferir que el sentimiento de Pueblo Indígena está asociado a la memoria (una forma de resistencia) y ese sentimiento de pueblo simboliza la identidad cultural.

Recientemente se mencionó que las prácticas culturales están directamente relacionadas con la memoria, pero la memoria no se manifiesta exclusivamente como una práctica cultural, por ejemplo, la cosmovisión podrá tener ceremonias y festividades, pero no depende de eso para darle la identidad cultural a un pueblo indígena, la cosmovisión es una forma de memoria que mantiene a un pueblo vivo, y puede entenderse con el paisaje que este tiene. Andrea nos contaba sobre cómo la puerta del sol, que se quiere construir en el parque, representa un lugar simbólico y espiritual, para los aymaras, tatahuilca¹² es el dador de vida que fecunda a la Pachamama, sin el sol no existiría vida, entonces esta puerta será un portal de energía fecundador (A. Tirado, Tercera Entrevista, 2021). Entonces, para apreciar la riqueza cultural de ese arco es necesario comprender la cosmovisión aymara, se puede identificar al sol, la puerta y la tierra como elementos del paisaje que reflejan la identidad cultural de este pueblo. Los mapuches, como se mencionó con anterioridad, también poseen una cosmovisión que se conecta mucho espiritualmente con la tierra, pero ellos tendrán un rehue en el parque, esta estructura vincula los distintos mundos que existen para el pueblo mapuche, es un elemento que él o la machi utiliza como conector espiritual hacia los antepasados y los ngen, y debe renovarse cada cierto tiempo para que los espíritus no enfermen, y si no se renuevan las fuerzas, los machis también enfermarán. Sin comprender

¹⁰ Niños y niñas

¹¹ Apellido, identidad mapuche

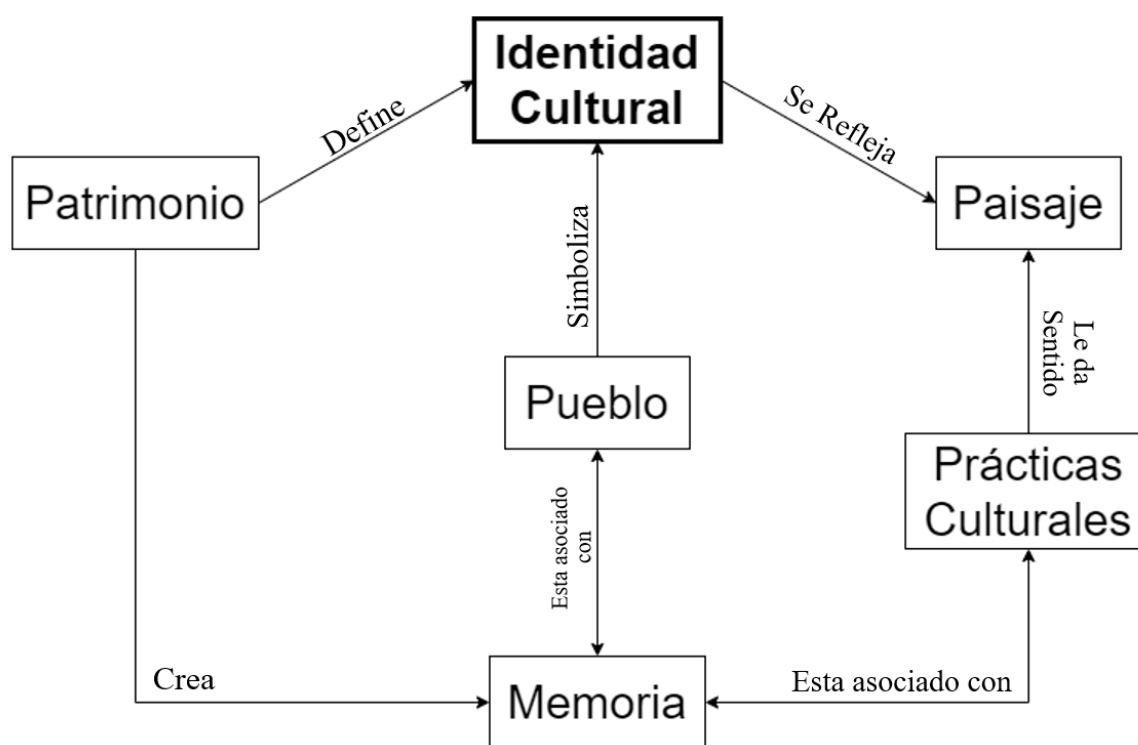
¹² Padre sol

esta cosmogonía, un espectador podría ver el rehue como una especie de tótem, sin llegar a acercarse a su verdadero significado

Con esto se quiere llegar a que las prácticas culturales y las distintas formas de memoria les den sentido a los factores del paisaje y la identidad cultural se refleja en este. El patrimonio ancestral (N. Semeria, Primera Entrevista, 2021) se manifiesta de distintas maneras, pero para un pueblo originario, el patrimonio tiene una significancia de pertenencia, crea memoria y fortalece el simbolismo de *pueblo*. Entonces si se quiere llegar a conocer a un pueblo, se debe entender por sus dos aristas, la tangible e intangible, porque entendiendo las dos se puede llegar a un mejor entendimiento sobre la identidad cultural de un pueblo indígena.

Dicho todo esto, y para hacerlo más comprensible, se puede realizar un diagrama de conceptos utilizados en este análisis que quería conocer la identidad cultural de los pueblos que conforman el parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas.

Ilustración 3 Elaboración conceptual de la identidad cultural



Fuente: Elaboración propia



Con el diagrama de la ilustración 3 se puede entender mejor que el patrimonio define la identidad cultural, como también crea memoria, pero esta memoria está asociada tanto a las prácticas culturales como el sentido de pertenencia de un pueblo, la territorialidad que se produce con las prácticas culturales le da sentido al paisaje mientras que el sentimiento de pertenencia también simboliza la identidad cultural de un pueblo, entonces con estas prácticas culturales junto con la identidad cultural se puede apreciar el paisaje con un sentido directamente relacionado a la cosmovisión de un pueblo, idea que se desarrollará en el siguiente capítulo.

4.3 El Simbolismo que se Alberga en el Paisaje

Antes de comenzar este capítulo, es necesario dar a conocer que se escribió en base a las fichas fotográficas realizadas entre las fechas de 28 y 30 de octubre del 2021 ubicadas en el anexo, para esa fecha el parque todavía no estaba abierto al público general debido a que todavía faltaba que se terminaran algunas instalaciones en el recinto, por lo que este análisis no se basará de la forma final del parque. Las fichas fotográficas que se revisarán estarán a disposición en el Anexo de esta tesis.

Para comenzar, en la Zona A (Plaza Intercultural), en el techo del Centro Ceremonial, como lo muestra la ficha n°1, se puede ver la zona destinada para el pueblo mapuche en el jardín temático, la idea de este jardín es que cada pueblo pueda ocupar su zona para plantar flora nativa de sus respectivos territorios, darle el uso que deseen, ya sea decorativo o medicinal. Esto se puede reinterpretar como una forma de apropiación simbólica, si bien, para el visitante común esta parte del parque podría ser un espacio para poder aprender sobre algunas de las diferencias de la flora nativa de los pueblos originarios, pero para las personas que plantaron y cultivaron esta flora, le dan un sentido de utilidad, una utilidad que trabajaron y cuidaron con sus manos, construyendo ellos mismos este paisaje. Así el paisaje deja de ser algo estático o distante, el paisaje se vive con una territorialidad.



En la ficha n°2 observaremos la cancha de pilín, un espacio destinado para un encuentro social que fortalece las relaciones espirituales entre la comunidad, donde se comparte el juego, los alimentos y la conversación. Esta actividad no tiene un carácter competitivo ya que está presente dentro de una rogativa comunitaria, es por esta razón que las graderías dispuestas en el costado fueron criticadas, ya que parecen hacer alusión a un partido de fútbol o algún otro deporte competitivo wingka. También la cuneta que rodea la cancha fue criticada, debido a que esta actividad se realiza sin utilizar nada en los pies, presenta un riesgo para sus participantes.

Entre las fichas n°1 y n°2 existe una dicotomía entre que es lo que se quiere representar contra que es lo que se representa, en el primer caso se quiso disponer un espacio para que los distintos pueblos que conforman el parque puedan cultivar su flora nativa, lo cual fue logrado con cierta coherencia, a diferencia de la cancha de palín que no se logró entender el verdadero propósito de esta, las graderías hacen una alusión de apoyar un equipo A contra un equipo B, como si fuera un espectáculo deportivo en vez de una actividad ceremonial y religiosa, que es lo que realmente es.

Regresando a la Plaza Intercultural, como se expone en la ficha n°3, nos encontraremos con un moai tallado con roca nativa por Pau Hereveri, tallador de moai nativo de la isla de Rapa Nui, el moai está mirando hacia el edificio que anteriormente nombramos como Centro Ceremonial (ficha n°1), simulando a los moai que están en la isla, todos miran al interior ya que la cuidan. A pesar de no ser elemento dispuesto a ser utilizado como lo es la cancha de palín o el jardín temático, sigue siendo muy significativo y posee una gran relevancia simbólica. Este simbolismo se puede entender como la percepción del paisaje que está ligada a la carga cultural que se manifiesta en la materialidad en la roca con una fisionomía modelada por la acción antrópica, que como se puede comprender gracias a la entrevista realizada a Rangitea Hey, en estas imágenes existen representaciones sociales e históricas, el paisaje es una imagen con carga cultural.

Continuando con la cultura rapa nui, se puede destacar el anfiteatro fotografiado en la ficha n°4, predispuesto para ceremonias propias del pueblo, como la fiesta de Tapati,



convirtiéndose en un espacio ceremonial. Además, si el espectador se sienta en las graderías verá hacia el poniente y gracias a la forma del anfiteatro no se podrá ver la ciudad, visualizando solamente la cordillera de la costa y algunos árboles plantados en el sector. Esta forma de separar visualmente la ceremonia de la ciudad puede permitir una mejor inmersión en las actividades e interacciones que se podrán realizar en ese espacio.

Los siete moai al costado de la laguna tienen como objetivo imitar a los siete exploradores de Rapa Nui. Originalmente los moai, además de ser tumbas, miran al interior de la isla, no hacia el mar. Sin embargo, al igual que los moai de la isla, todos estos moai son distintos, en la ficha n°5 se aprecia la distintas formas de los rostros de los moai, mientras que en la ficha n°6 se ven sus espaldas, tienen distintos tallados que pueden representar la fertilidad femenina o la fertilidad masculina, tienen distintas formas y distintos tallados porque todos representan distintas personas. Al fondo de la ficha n°6 se logra ver la laguna, existe una asociación entre la isla y este cuerpo de agua, referenciando el mar, que es lo más cercano que se puede lograr en la ciudad de Santiago. Entonces, según lo analizado en el capítulo 4.2 respecto a la relación de la identidad cultural con el paisaje y sumado a la intencionalidad paisajista que hemos visto en estos ejemplos, se puede llegar a concluir que existe una reciprocidad entre el paisaje y la identidad, donde el paisaje crea identidad y la identidad crea paisaje, por ende, el paisaje es identidad.

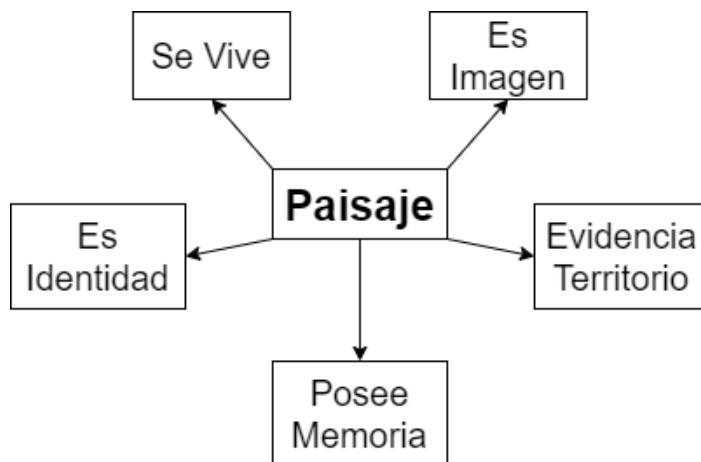
Siguiendo con la ruta intercultural del parque, nos encontraremos con un área destinada al rehue, como se ve en la ficha n°7, por lo tanto, este también será un espacio ceremonial, pero destinado para el pueblo mapuche. Además, se quiere construir una ruka, que también servirá para compartir la cultura mapuche, pero sin perder su propósito cultural (N. Semeria, Primera Entrevista, 2021), se genera una memoria de resistencia, un espacio ceremonial predispuesto a la territorialidad, lo que para algunos espectadores puede ser un elemento del paisaje, para otros, es un elemento que crea territorio, por lo tanto, en estas ocasiones el paisaje crea territorio.

En la ficha N°8 se aprecia un espacio destinado para la uta, también tendrá fines ceremoniales, pero lo que se busca destacar de esta fotografía es que detrás de este espacio,



al otro lado de la calle, está el aeródromo, la pista apunta sobre el parque, por lo que las avionetas pasan justo arriba de esta instalación, generando una gran contaminación acústica, afectando la inmersión en cualquier actividad cultural o ceremonial. Para dar cuenta de esta idea, es importante destacar que el 30 de octubre hubo una ceremonia llamada *Amaya Uru* (ficha n°9), el día de los difuntos aymara, donde el espacio disponible estuvo predispuesto para lo que se realizara la ceremonia en la Plaza Intercultural (Zona A). En un momento dado de la ceremonia hubo una instancia en donde músicos aymaras brindaron largos minutos de música con instrumentos de viento y bombos, pero que se vieron numerosamente interrumpidos por el sonido de las turbinas que sobrevolaban el parque. De todas formas, hay que destacar que en el paisaje que nace en el Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas no solamente se trata de las instalaciones ya construidas, sino también la disposición del espacio para distintas ceremonias que también construyen territorialidad, como ocurrió ese 30 de octubre, y como se ha dicho reiteradamente en otras ocasiones a lo largo de esta tesis, el paisaje también es una creación de distintas interacciones sociales que lo viven, es una imagen que posee una carga simbólica por sus representaciones sociales e históricas que forjan identidad, y también como se dijo anteriormente, el paisaje se vive, las manifestaciones culturales y la territorialidad generada en el paisaje del parque generan la acción de memoria que Nixi definía al momento de referirse sobre la ceremonia del ngillatún. Entendiendo esto, se puede inducir que si el observador comprende la cosmovisión del pueblo que ocupa ese territorio se puede entender también el paisaje en función de la memoria, y como se muestra en la ilustración 4; el paisaje tiene memoria.

Ilustración 4 La Creación del Paisaje



Fuente: Elaboración propia

Dicho esto, se puede llegar a concluir que el paisaje, bajo una óptica culturalista, es una imagen que se vive, esta forma de vivir el paisaje se puede entender como territorialidad, que refuerza la identidad y evidencia el territorio en el cual está inmerso el pueblo, y tanto la identidad cultural como el territorio, el paisaje posee memoria.

4.4 La Creación Cultural del Territorio

A lo largo de esta tesis, se ha enfatizado que el territorio es una construcción social, que emerge gracias a la necesaria interacción de los individuos que conforman una comunidad o un pueblo, interacción que podría generar distintos grados de organización o dinámicas sociales que están directamente relacionadas a la construcción y a la valorización del territorio.

Con esto en mente, es más fácil entender al sujeto (y a la colectividad) como un organismo capaz de transformar, deconstruir y construir realidades, así se podrá apreciar de mejor forma la construcción social del territorio bajo la idea de que existen distintas dimensiones de relaciones de distintos actores afectan la interacción social, configurando el territorio.



El territorio en una dimensión social se puede entender como la producción del espacio organizado, Porto-Gonçalves (2009) afirma que el territorio no es una cosa que exista al interior o el exterior a la sociedad, el territorio es un espacio apropiado donde los grupos sociales y los individuos que lo componen se sostienen en él para generar relaciones sociales, pero para que existan estas relaciones es necesario una interacción social, la construcción social del territorio puede traducirse como la interacción social existente en una sociedad, por ejemplo, en dimensiones políticas o religiosas, pero esas son las cosas que albergan la cultura.

Con la identidad cultural también emerge de estas interacciones sociales el vínculo con el patrimonio, cuando la comunidad se identifica con un microterritorio (Ciselli, 2018) dentro de una unidad territorial más grande pero que posee una idiosincrasia que lo separa del resto, le forja valores a lo tangible e intangible. En este caso la identidad se construye social e históricamente representando una forma de apropiación simbólica que crea un sentimiento de pertenencia, así las interacciones sociales no solo crean territorio, sino también construye patrimonio.

Recordando lo que dijo Nila Leal Gonzáles (2008), el patrimonio es tanto tangible como intangible, la materialidad del patrimonio solo se logra entender si se es capaz de asimilar el simbolismo de este, simbolismo que evidencia la cultura del pueblo que tiene este patrimonio, para entender este mejor este concepto podremos seguir lo que nos dice el arquitecto José León (2018) sobre cómo el paisaje se crea con procesos en constante movimiento multiescalares y multidimensionales, generados por expresiones que se van manteniendo en las prácticas e imaginarios sociales, eso lo convierte en una evidencia del patrimonio tangible.

Con esto se puede entender que paisaje se convierte en una evidencia física de un simbolismo patrimonial y cultural, donde su correlación existe en el simbolismo que se encuentra en el paisaje y como en el paisaje se encuentra un simbolismo, este es el simbolismo identitario que crea territorio a través de su paisaje (Covarrubias-Villa, 2019).

Dialogando con lo mencionado por Covarrubias-Villa (2019) sobre el simbolismo identitario y regresando a las ideas de Nila Leal Gonzáles (2008) sobre el patrimonio intangible (o



patrimonio cultural intangible como lo llama ella) se puede apreciar un punto en la relación con la idea de que en una comunidad existe una identidad cultural que sirve como factor social para la apropiación de un determinado territorio, por ende el simbolismo identitario se puede entender como el patrimonio intangible.

Isabel Villaseñor y Emiliano Zolla (2012) mencionan que este patrimonio intangible (que ellos llaman *patrimonio cultural inmaterial*) se puede traducir como las prácticas, relaciones y creencias culturales de los pueblos. Las creencias se reflejan en las prácticas y las relaciones, y las prácticas culturales se sustentan con las creencias, que crean memoria, son identidades culturales (Merino, 2020) y se vive en la territorialidad (Montañez y Delgado, 1998).

Al hablar de memoria indígena se hace referencia a la resistencia a una cultura hegemónica que hoy es impulsada por la globalización, ya que la memoria implica rescatar el conocimiento ancestral que distintos procesos colonizadores han intentado robar para dejarlos en el olvido, entonces la memoria nace de las prácticas culturales al momento en que un pueblo originario posee un discurso y una acción política de resistencia (Villa, 2017), la memoria también es parte de la identidad cultural de un pueblo al ser una acción de resistencia contra la globalización de una cultura hegemónica. ya que la globalización es un tipo de colonización cultural (Grosfoguel, 2016).

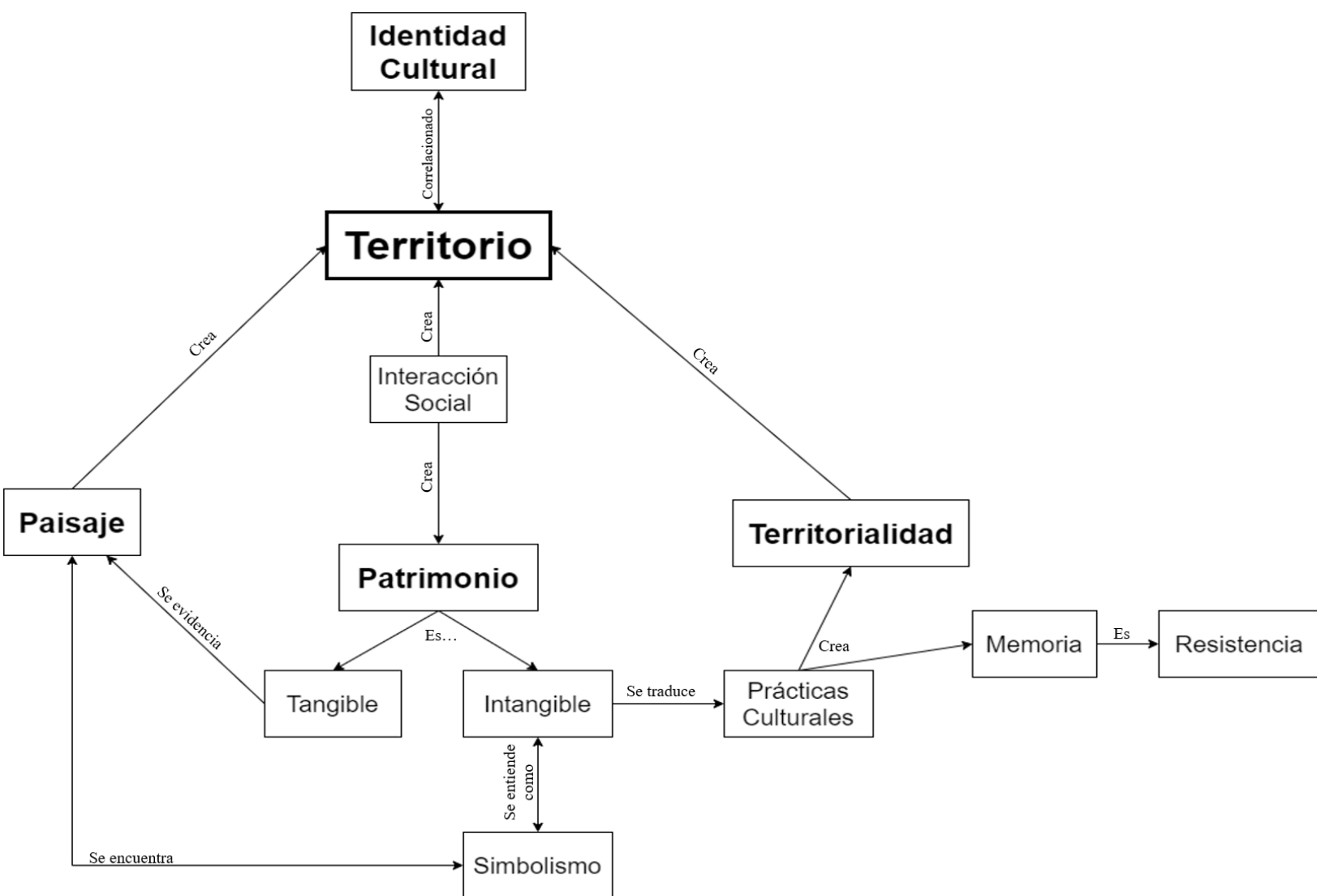
Como se vio en el capítulo 4.2 la resistencia está asociada al sentimiento de pertenencia (N. Semeria, Primera Entrevista, 2021), la pertenencia de un pueblo se traduce como identidad cultural, pero esta identidad se ve tanto en lo tangible como lo intangible (Covarrubias-Villa, 2019), y está ligado directamente al territorio (Ciselli, 2018).

Las prácticas culturales generan memoria, y la memoria es una acción que está ligada a la territorialidad, y la territorialidad está asociada a la identidad espacial que se va construyendo a partir de los valores de la vida del pueblo que la conforma (Silva, 2014), esta identidad espacial podría asociarse a la identidad cultural que posee un determinado territorio que nace a través de la territorialidad, porque la vida de las personas que la conforman y sus

interacciones socioculturales configuran el territorio y los apropia de éste de una forma simbólica (Covarrubias, F y Guadalupe, M, 2019).

En otras palabras, las prácticas culturales crean memoria y territorialidad, mientras que la territorialidad crea territorio, dándole el significado cultural con destinos identitarios (Spindola, 2016). Las relaciones conceptuales descritas en este capítulo se vuelven más hacederas si se considera la ilustración 5 como un resumen conceptual de lo visto hasta ahora.

Ilustración 5 La creación del Territorio Sujeto a la Identidad Cultural



Fuente: Elaboración Propia



A modo de conclusión, el territorio es una creación social que nace al vivir el paisaje con la territorialidad propia de distintas identidades culturales, en el Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas nos encontramos con distintas identidades culturales de los pueblos que lo conforman, sus espacios predispuestos para las distintas territorialidades que se ejercen están divididos por zonas de microterritorios, pero todo el conjunto del parque genera un espacio intercultural, y si recordamos las palabras de Marco Antonio Borboa (2006) sabremos que en este espacio se podrán fortalecer nuestras identidades culturales individuales conociendo y compartiendo los valores y posturas que tengan los distintos tres pueblos originarios que conforman el parque, conocer las distintas raíces que se resisten a la colonización de la globalización nos ayudará a entender mejor nuestras propias raíces y descolonizar nuestra subjetividad, ahí es radica la importancia cultural de este espacio.

Capítulo V: Conclusiones

Por medio de los análisis expuestos bajo el marco de sus respectivos objetivos, se permitió, a juicio personal, exponer un flujo discursivo coherente que facilita el entendimiento de la construcción del territorio en su dimensión socio-cultural presentado en el Parque Centro Ceremonial de los Pueblos Indígenas localizado en la comuna de Peñalolén.

Las entrevistas no sirvieron únicamente para dar a conocer las distintas identidades culturales indígenas que componen las distintas zonas del parque, sino que también fue el primer paso para lograr entender, desde sus propias perspectivas culturales, como sus procesos de territorialidad e identidad cultural crean sus territorios, y, por supuesto, que significa ser parte de un pueblo indígena para las personas entrevistadas.

Conociendo las identidades culturales fue más hacedero y factible entender porque aquellos componentes del paisaje que se encuentran en el parque permiten, o representan, un simbolismo identitario y cultural asociados a una memoria que está en resistencia, simbolismo que fortalece el sentido de pertenencia a un pueblo antigua y ancestral gracias a distintas interacciones socio-culturales como ritos o ceremonias, e incluso clases, que se realizan y se seguirán realizando en el parque.

Logrando completar el camino teórico que representaban los primeros dos objetivos específicos, se llegó al análisis del tercer objetivo habiendo precisado conceptos como territorio, paisaje, identidad cultural, territorialidad y la perspectiva epistémica descolonizadora en el marco teórico, lo que permitió reflexionar y correlacionar los elementos que influyen en la construcción social del territorio creado por las distintas identidades culturales en el parque, permitiendo una propuesta teórica que integre lo desarrollado en transcurso de esta investigación.

Esta tesis también buscaba descolonizar el pensamiento del lector, así permitiendo expandir la visión cosmológica que ayuda a sumergirse bajo las misteriosas pero maravillosas aguas que agracia los estudios culturalistas. Ahora es turno del lector de continuar este estudio, hago la invitación de recorrer el parque (o cualquier espacio con una carga cultural ancestral)



y preguntar con respeto y sin miedo “¿qué significa esto para ti?”, porque no existe una sola respuesta ni un techo que delimita el conocimiento.



Bibliografía

- Aguilar, G. (2006). La aspiración indígena a la propia identidad. *Universum*, Talca, Chile.
- Alpízar, L. (2003). La Construcción Social de las Juventudes. *Última Década*, 19, 105-123.
- Araya, F y De Souza, L. (2018). Desarrollo del pensamiento geográfico: un desafío para la formación docente en Geografía. *Revista de Geografía Norte Grande*, 70, 51-69.
- Arenas, J. (2020). *Partiendo de Líneas, Llegando a Lugares: Notas sobre territorio entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano*. Brasilia, Brasil : Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology.
- Augustowsky, G. (2017). El registro fotográfico para el estudio de las prácticas de enseñanza en la universidad. De la ilustración al descubrimiento. *Area* n°23, 147-155.
- Baczko, B. (1991). *Los Imaginarios Sociales*. Buenos Aires : Nueva Visión.
- Bilbao, A. P. (2015). Los aportes de Friedrich Ratzel y Halford Mackinder en la construcción de la geografía política en tiempos de continuidades y cambios. *Revista de Geografía Espacios* 9, 64-81.
- Bisbal, I. (2016). *El Estudio del Paisaje por Medio de la Fotografía*. España: Universidad Politécnica de Madrid.
- Bisquera Alzina, R. (2004). *Metodología de la Investigación Educativa*. Madrid, España: La Muralla.
- Borboa, M. A. (2006). La Interculturalidad: aspecto indispensable para unas adecuadas relaciones entre distintas culturas. el caso entre "yoris" y "yeromes" del centro ceremonial de sSan Jerónimo de Mochicahui, el Fuerte, Sinaloa, México. *Ra Ximhai* v.2, 45-71.
- Braceras, I. (2012). *Cartografía participativa: Herramientas de Empoderamiento y Participación por el derecho al territorio*. País Vasco, España: Universidad del Pais Vasco.



- Buenrostro-Alba, M. (2015). Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante. *Liminar* v.13 N°2, 110-121.
- Cabo, J. V. (2008). Modelos de estudios en investigación aplicada: conceptos y criterios para el diseño. *Medicina y Seguridad del Trabajo* v.54, 81-88.
- Calderón, C. (2009). Definición de los Tipos de Estudio. *Métodos de Investigación* v.52, 57-69.
- Carballo, M. (2014). *Identidades: Construcción y Cambio*. Buenos Aires, Argentina: Centro de Estudios en Diseño y Comunicación.
- Carmona, R. (2017). *Rukas mapuche en la ciudad, Cartografía patrimonial de la región metropolitana*. Santiago, Chile: universidad Academia de humanismo Cristiano.
- Carvajal, Y. (2010). Interdisciplinariedad: Desafío para la Educación Superior. *Lana Azul* v.30, 156-169.
- Choque-Cáseres, D. (2017). *La Identidad Indígena Interpretada como una Categoría de análisis en los Estudios de Población*. Montevideo, Uruguay: Enfermería: Cuidados Humanizados.
- Ciselli, G. (2018). El patrimonio cultural en la normativa municipal de Comodoro Rivadavia, Argentina (1985-2016). *Sophia Austral* no.21 Punta Arenas.
- Correia de Andrade, M. (1996). *Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional, e do poder local*. São Paulo: Hucitec, pp 213-220.
- Covarrubias, F y Guadalupe, M. (2019). La apropiación paisajística del territorio: una disputa epistemológica. *Cinta moebio* no.64.
- Covarrubias, F y Guadalupe, M. (2019). La apropiación paisajística del territorio: una disputa epistemológica. *Cinta moebio* no.64.
- Covarrubias-Villa, F. (2019). La apropiación paisajística del territorio: una disputa epistemológica. *Cinta de moebio* n°64, 82-98.



- Dijk, T. A. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos (Barcelona)* v. 186, 23-36.
- Emiliozzi, M. V. (2013). El Territorio Hecho Cuerpo: del Espacio Material al Espacio Simbólico. *Abra*, 17-25.
- Fairclough N. L. y Wodak R. (1994). Critical discourse analysis. *Discourse Studies. A multidisciplinary introduction*. v. 2, 258-284.
- Franco, Y. (03 de Junio de 2011). *Tesis de Investigación*. Obtenido de Marco Metodológico : <http://tesisdeinvestig.blogspot.com/2011/06/marco-metodologico-definicion.html>
- Freire, A. O. (23 de Abril de 2017). *Los extractivistas epistémicos y los francotiradores*. Obtenido de Otras Voces en Educación: <https://otrasvoceseneducacion.org/archivos/216481>
- García, A. L. (1999). ¿Qué hay de nuevo en la nueva geografía cultural? *Documents d'Anàlisi Geogràfica* 34, 69-80.
- García, E. y Vaca, A. (2018). De cultura, modernidad y sostenibilidad. *Sostenibilidad: ¿un extraño a la modernidad?*
- Garrido, N. (2017). *EL Método de James Spradley en la investigación cualitativa*. Tarapacá, Chile : Enfermería (Montevideo) vol.6 .
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria: Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte* vol.21 no.41 México.
- González, N. L. (2008). Patrimonio cultural indígena y su reconocimiento institucional. *Opcion* v.24 n.56.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa* , 45-67.
- Grosfoguel, R. (2016). *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*. Berkeley, USA: University of California.



- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo . *tabula Rasa* N° 24, 123-143.
- Haesbaert, R. (2004). *Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade*. Porto Alegre, Brasil.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. Cultura y representaciones sociales. *Cultura representaciones soc* vol.8, 9-42.
- Instituto Nacional de Estadísticas, INE. (2017). *Resultados de Censo 2017*. Obtenido de 5.1 Población que se considera perteneciente a un pueblo originario, por nombre del pueblo originario, según sexo: <http://resultados.censo2017.cl/Home/Download>
- Jackson, J. B. (2010). *Descubriendo el paisaje autóctono*. Madrid, España: Paisaje y teoría, biblioteca nueva.
- Jenkins, R. (2004). *Social identity*. Londres. Inglaterra: Routledge.
- Klein, N & Betasamosake, L. (03 de Marzo de 2013). *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More 's*. Obtenido de Bailando el mundo para que exista: una conversación con Leanne Simpson de Idle No More: <https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>
- Lanata, P. B. (2018). Territorio y Paisaje: Dos Palabras en busca de Lugar. *Planeo* N° 37 *Territorios y Paisajes*.
- Lefebvre, H. (1974). *La producción del espacio*. Capitán Sveing.
- León, J. M. (2018). Paisaje cultural y una nueva forma de entender el Patrimonio en Ecuador. *Revista Interamericana de Ambiente y Turismo* Vol.15 N°2, 161-169.
- Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo. (2013). *REFORMADO P.O. 09 ABR.* . Quintana Roo, México.



- Lopera, J. Ramírez, C. Zuluga, M y Ortiz, J. (2010). En *El método Analítico*. Medellín, Colombia: Centro de Investigaciones Sociales y humanas (CISH), Universidad de Antioquia.
- Machado, H. (2015). El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. *Memoria y Sociedad vol.19, Bogotá*, 174-191.
- Maderuelo, J. (2005). *El Paisaje: Génesis de un Concepto*. España: Abada.
- Mansilla, S. (2006). *Literatura e Identidad Cultural*. Osorno, Chile.
- Martínez, M. d. (2008). Introducción a la Metodología de la Investigación de la Bioética . Sugerencias para el Desarrollo de un Protocolo de investigación Interdisciplinaria . *Acta bioethica. v.14*, 97-105.
- Merino, I. (2020). El patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas: bienes comunes ligados a la identidad de la comunidad. *CUHSO (Temuco) vol.30 no.2*, 149-159.
- Millán, T. A. (2000). *Comunicación Intercultural, fundamentos y Sugerencias*. Temuco, Chile.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (23 de Octubre de 2021). *Algunos temas prioritarios para Chile*. Obtenido de Misión chilena ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO: <https://chile.gob.cl/unesco/sobre-la-mision/temas-prioritarios-para-chile>
- Municipalidad de Peñalolén. (23 de Marzo de 2021). *Modelo de Administración del Centro Ceremonial Pueblos Indígenas de Peñalolén* . Obtenido de Mercado Público: <https://www.mercadopublico.cl/Procurement/Modules/RFB/DetailsAcquisition.aspx?qs=URG6IOWsAY3D7esCbskS/Q==>
- Narbona, I. G. (2020). Europa en la Historia Universal: Una Lectura Decolonial desde la Filosofía de la Liberación. *Ideação*, 23-46.



- NatureScot. (02 de 11 de 2019). *What is Landscape Character Assessment?* Obtenido de <https://www.nature.scot/professional-advice/landscape/landscape-character-assessment/what-landscape-character-assessment>
- Observatorio Plurinacional de Aguas, OPLAS. (29 de Junio de 2021). *Oplas*. Obtenido de Atawallpa Oviedo Freire: Una Reflexión Crítica Sobre la teoría Decolonial y los Decoloniales: <https://oplas.org/sitio/2021/06/29/atawallpa-oviedo-freire-una-reflexion-critica-sobre-la-teoria-decolonial-y-los-decoloniales/>
- Orihuela, G. M. (2020). Mirar el Territorio Latinoamericano a Través del Paisaje ¿Tarea Trivial? *Planeo N°37; Territorios y Paisajes*.
- Ortiz, D. E. (2012). Los Niveles Teóricos y Metodológicos en la Investigación Educativa. *Cinta moebio v.43*, 14-23.
- Osses, S. (2006). Investigación Cualitativa en Educación. Hacia la Generación de Teoría a Través del Proceso Analítico. *Estudios Pedagógicos V.31*, 119-133.
- P. Cadena et al. (2017). Métodos cuantitativos, métodos cualitativos o su combinación en la investigación: un acercamiento en las ciencias sociales. *Revista mexicana de ciencias agrícolas*, 1603-1617.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis*, 22, 1-22.
- Programa José Antonio Kast. (2021). *Atrevete a Recuperar Nuestra Agricultura*. Chile.
- Quintal, A. (2003). Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares. *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, 291-399.
- Quintana, A. (2006). Metodología de Investigación Cualitativa Científica. *Psicología: Tópicos de actualidad*, 47-84.
- Rodríguez, A. (2018). Desde la filosofía hacia el pensamiento emergente en el desarrollo de los procesos investigativos. *Revista Arbitrada Interdisciplinaria Koinonía*, 262-279.



- Rojas, J. Polo, V. y Armas, G. (2018). *El uso de la cartografía participativa y los Sistemas de Información Geográficas en la educación ambiental en niños(as) de enseñanza primaria*. Cuba: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad de La Habana .
- Ruíz, M. d. (2020). Procesos y retos en torno al patrimonio y a los paisajes culturales: una reflexión teórica desde la geografía española. *Revista de Geografía Norte Grande* 76, 189-21.
- Sandoval, M. L. (2021). Variedades del capitalismo, una teoría alterna a la idea hegemónica de la globalización. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 66, 19-43.
- Santos, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Santos, M. (1996). O retorno do território. *Territorio, globalização e Fragmentação*, 15-20.
- Santos, M. (2000). *La Naturaleza del Espacio*. Barcelona : Ariel Geografía.
- Sauer, C. O. (1925). *La morfología del paisaje*.
- Sepulveda, B. y Zúñiga, P. (2015). Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62:, 127-149.
- Silva, D. F. (2014). Acerca de la relación entre territorio, memoria y resistencia. Una reflexión conceptual derivada de la experiencia campesina en el sumapaz. *análisis político n° 81*, 19-31.
- Souroujon, G. (2011). *Reflexiones en Torno a la Relación entre Memoria, Identidad e Imaginación*. México: Andamios.
- Spindola, O. (2016). Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 61, 27-55.
- Tappan, J. E. (1992). *Cultura e identidad*. Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.



- Taylor, S. y Bogdan, R. (1996). Introducción a los métodos cualitativos de investigación. *Ediciones Paidós Ibérica, España*, 20-23.
- The World Bank. (14 de Octubre de 2021). *Overview*. Obtenido de Poverty: <https://www.worldbank.org/en/topic/poverty/overview#1>
- Turner, J. (1990). *Redescubrir el grupo social*. Madrid, España: Morata.
- UNESCO. (27-30 de Junio de 1999). *Informe final de la conferencia*. Obtenido de https://folklife.si.edu/resources/Unesco/finalreport_spanish.htm
- Villa, J. D. (2017). Registro identitario de la memoria: políticas de la memoria e identidad nacional. *Revista Colombiana de Sociología vol.40*, 149-172.
- Villaseñor, I y Zolla, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura representaciones sociales vol.6 n°12*, 75-101.
- Villegas, A. M. (2017). Globalización versus identidad cultural. *Horizonte de la Ciencia*, 11-26.
- Wright, S. (2014). *La politización de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Constructores de Otridad. Una Introducción a la Antropología Social y Cultural.
- Zusman, P., Haesbaert, R., Castro, H. y Adamo, S. (2011). *Geografías Culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.



Anexos

Primer Objetivo Específico

Técnica: Entrevista Etnográfica

Herramienta de Recolección de Datos: Grabadora, cámara de video, plataforma de videollamada, micrófono, guión, libreta de anotaciones

1.1 Fundamento de la información a presentar según objetivo

El rol de la entrevista no implica solamente obtener respuestas, sino que también poder seguir el ritmo de una conversación cuyo objetivo es tener información, pero esta información podrá llegar con mayor facilidad si existe un flujo comunicativo dinámico y fluido.

Como se demostró con el guión, la entrevista tiene un enfoque culturalista que abarcará algunos conceptos tratados en la tesis, pero antes de intentar introducirlos es imperativo que primero el entrevistado no vea esta conversación como una imposición académica, sino más bien una instancia para compartir una visión distinta a la que se mantiene en una población eurocéntrica y capitalista. Permitir que el entrevistado se exprese sobre la identidad cultural y la forma en cómo se representa en el paisaje permitirá que sea más fácil introducir términos como *territorio* o *identidad*, y la discusión que puede nacer a partir de eso puede ser fructífera para la investigación.

1.2 Presentación de la información

En la conversación se reveló que el proyecto del Parque Centro Ceremonial de Pueblos Indígenas nació por la necesidad que tenían los pueblos originarios de reunirse y manifestar su cultura. Cosas tan simples como (en el caso de los mapuches) tener rucas donde puedan tener un ngallitún o tratar su salud, pero que también fuera propio, que fueran los mismos



pueblos que “hicieran el paisaje”. Por otro lado, también se conversó sobre la dificultad de recuperar la “paleta ancestral del paisaje” a causa del entorno urbano en el cual está ubicado, en como la contaminación auditiva del aeródromo también parecía un agente invasivo en ese espacio cultural.

Las entrevistas se presentarán en el orden cronológico en el cual fueron realizadas.

1.2.1 Primera Entrevista

Nombre Entrevistada: Nixy Semeria

Pueblo Originario: Mapuche

Entrevistador: Juan José Cartagena

Fecha: 27/Octubre/2021

Juan José: Comencemos al tiro entonces

Nixy Semeria: Si...

Juan José: Primero...me gustaría preguntarte o que me digas un poquito quién... Quién eres tú... Cuéntame un poco de ti

Nixy Semeria: ¿Qué quieres saber de mí?... soy una mujer mapuche, que vive en la ciudad, que ha estado en otros lugares también, que me dedico al trabajo con niños... eh soy música, artista visual [ríe] estoy ligada con esas cosas... amante de la naturaleza como... no sé... qué, qué tengo una familia...

Juan José: ¿Cómo llegaste al parque centro ceremonial?

Nixy Semeria: La otra vez te acuerdas que hablábamos y... eh... yo te hablaba... ¿tú fuiste al parque por cierto?

Juan José: Cómo todavía no está inaugurado he tenido problemas para ir, lo tienen cerrado y he mandado correos para que me dejen ir, pero... no he tenido mucha suerte

Nixy Semeria: Ya... sabes que ahí en el parque hay gente. Yo la otra vez que hablamos estaba viviendo en otro lado, volví a Santiago y estoy de vuelta en Santiago porque esto se abrió y la onda esta es... está acá. Ha sido bien bueno por lo demás y... han sucedido algunas cosas por ejemplo se han hecho conversatorios ahí mismo en el interior del parque entonces si tienes el real interés de poder acercarte ahí seguramente la respuesta va ser positiva. Es que... [ríe] como que... trata de ir, acércate, ve, hay horarios, la gente está trabajando ahí los vecinos de pueblos indígenas están trabajando desde ahí... por ejemplo a través mío... yo, soy parte de una comunidad, asociaciones se llaman acá el tañi mapu piwkeyeyu...

Juan José: Ajá...

Nixy Semeria: Y... y así como nosotros hay otras asociaciones, cada una de ellas tiene un enfoque eh... un poco particular, algunos desde estos enfoques se... son comunes ¿cierto? en torno al trabajo, en torno a la cultura, en torno a nuestra identidad ancestral como... como personas, como que... como personas mapuches, como aymaras en el caso de la comunidad aymara, hay una nueva asociación multicultural, entonces hay hartas cosas, más allá de darte un nombre eh... es como... “¿Qué me mueve a mí hacer esto?”... “¿Qué es lo que yo busco al entrevistar a una mujer mapuche?”, “¿Qué es lo que yo busco al querer saber de un parque ceremonial?” ...cachai...entonces “¿qué es lo que yo estoy buscando?” ... pregúntate eso y luego ahí se te van a ir abriendo los caminos... Hay, hay gente que lleva harta lamngen sobre todo que es la otra vez recuerdo la conversación que tuvimos... un poco, no exactamente toda [ríe] pero... peor si hay harto trabajo de base aquí... es un territorio, es un territorio, un lof¹³... que, tiene harto tiempo y que tiene muchas historias en común... En este último tiempo hemos tenido la pérdida de gente que es muy querida que estaban involucradas en las cosas de políticas, en asuntos de políticas indígenas... en posicionarnos en ese...desde ahí,

¹³ Forma de organización social correspondiente a un determinado territorio mapuche, dada por divisiones propias de los elementos naturales como ríos y montañas, que además puede ser asociado al vínculo que tiene un pueblo entre el *Tuwün* (origen territorial e identitario del pueblo) y el *Küpalme* (la raíz familiar).

cierto... hay tantas cosas bien bonitas también que pasan aquí, entonces, querer saber acerca de algo, querer investigar acerca de algo, me lleva a mí, a pensar... ¿Por qué estoy haciendo esto? y desde ahí surgen tantas motivaciones que deben ser personales creo yo para indagar en esto, nosotros... no se puede hablar a modo personal pero también como... nosotros hemos... como pueblo, como mujeres, como personas de un pueblo indígena, originario eh... desde querer mantener nuestro conocimiento ancestral, nuestras formas ancestrales... no es tan bueno este tipo de cosas así cuando se ve como el objeto de estudio

Juan José: Claro

Nixy Semeria: ¿Por qué? porque estamos acá, estamos actuales, entonces hacemos distintas cosas para poder realmente resistir a un modelo, resistir a un estado, entonces son tantas esas cosas, por eso yo te invito más bien a qué tú te preguntes esas cosas a ti mismo y desde ahí sinceramente ver que se puede hacer, porque el estudio de un parque, el estudio de un lugar en específico es una cosa pero, al tratarse de conocer a personas, eso requiere de una responsabilidad, de una responsabilidad y una pega... y en esta responsabilidad implica el respeto por él, por lo tanto ahí es como necesario el empaparse antes de... “¿Qué es lo que quiero saber?” eh... la otra vez, te decía yo, yo no sé si está terminado ahora, a ciencia cierta si sé que está ahí, que hay gente que atiende a diario, que puedes acercarte a investigar primero desde... desde cosas puntuales y luego vas a ir llegando a la comunidad a lo mejor... claro, hay cosas estructurales que han estado como... al debe... y tú trabajo lo que estás haciendo con la universidad que... ¿Qué te lleva ahí a este lugar? tu interés de...

Juan José: Es que de lo que se trata mi tesis es principalmente es como al estudiar el paisaje podemos entender la identidad de un pueblo...

Nixy Semeria: Ya...

Juan José: y la gracia del parque... del centro ceremonial, tengo entendido que al ser tres pueblos que conviven juntos me motiva mucho más a poder investigar además de que tenga una identidad indígena porque con todos estos procesos constitucionales y políticos que están pasando ahora que es mucho más importante resaltar que existen ciudadanos, o ciudadanos

indígenas, de pueblos originarios porque generalmente eso no se ve mucho, no se sabe mucho.

Nixy Semeria: Claro... claro yo creo que hay dos miradas ahí, hay dos cosas por una parte una mirada... desde el paisaje, desde como observamos esto cierto, y como se manifiesta mediante...lo representativo digamos, ahí hay claramente varias cosas...para nosotros desde adentro, el poder ahí construir una ruka, lo que se hace previo para ello es sumamente importante entonces son cosas muy espirituales, propias de un sello de un... de nosotros como mapuche nosotros y nosotras eh... en el caso de lo que te estoy hablando que tiene que ver con la ruka, con... hacer ceremonias para esto entonces, hay dos miradas, hay dos cosas, también para el pueblo aymara, hace muy poquito se hizo este fin de semana que pasó una ceremonia de bendición de los espacios, entonces todo lo que nosotros... la cosmogonía, la cosmovisión, que nosotros decimos el peñentun, la forma en que... la espiritualidad en que vivimos es muy profunda, entonces para poder... para que tengas buen fin, buen término si te lo estás planteando así vas a tener que empaparte ¿cachai?, empaparte de ello, no son estudios como ir a ver eh... porque somos un pueblo vivo, todos los que estamos aquí, que usted sepa más o menos no hace... no niega el hecho real de que hemos estado coexistiendo y cohabitando desde siempre, que estábamos previos, pre existiendo en un territorio así de importante es, somos... indígenas eh... hay una ancestralidad, hay una lengua que se mantiene, hay... ceremonias, ceremonias espirituales muy importantes entonces levantar este centro ceremonial indígena en la ciudad, atiende a eso, a esa necesidad real, a que la gente se motive más hoy que viene a ser un poco una moda y desde ahí entiende lo que yo te comento, que no... yo entiendo tus posturas y entiendo que por tanto años hemos... hemos tenido que resistir realmente a esta... a esta cultura, a este... no se po, a ver a todo este estado y a esta forma impuesta y que se ha ido poniendo como por encima, pero eso que a uno lo mueve, si yo hago mi investigación, si yo quiero realmente estar en esto tengo también la obligación, la obligación de meterme profundamente porque ahí hay una cosa de raíz ¿te fijas? entonces yo te sugiero juanjo como... investigar hay hartito, hay harta hoy día posibilidad de buscar gente que tiene memoria, contraponer esas cosas... y también bacán que lo veai así yo, yo tengo cuarenta años casi, he vivido gran parte de estos años aquí en Peñalolén eh... ha sido



también una forma de reivindicarme como mujer mapuche en la ciudad, poder trabajar conscientemente y con mucho sentido, lo que tiene que ver con mi cultura entonces... por eso te estoy diciendo, es lo que te estoy hablando ahora, es mucho más profundo que ver, de qué manera cómo, con elementos que son tan importantes se puede apreciar un paisaje, por ejemplo, para nosotros hay tantas cosas importantes que se han ido perdiendo justamente por esta situación de vivir en la ciudad, y también pensar que históricamente no estamos aquí porque si, entonces hay una historia de despojo, hay una historia de querer apropiarse, la apropiación indebida de nuestro patrimonio eso es pan de cada día, entonces lo que estás haciendo puede llegar a un muy buen punto y también puede ser muy mal visto, por mucha gente, por muchos *lamngen* que no están de acuerdo porque ha sido sistemático, quizá la apropiación de patrimonios culturales, que alguien quiera interesarse casi por moda de lo que sucede con nosotros es una cosa muy nefasta para nuestro pueblo y no tan solo para el pueblo mapuche, si no que para el Aymara, para distintos pueblos ¿cachai?, entonces por ahí hay que tener una responsabilidad profunda en el tema eh... a mí me agrada que un joven se motive a hacer esta mirada, pero si vamos a hacer la mirada en algo que es así... que viene desde una ancestralidad real, preexistentes en un territorio llegamos acá, este también es nuestro territorio, estamos al lado del *winkul*, estamos... tenemos los *ngen*¹⁴ que nos están acompañando, tenemos todas esas cosas que son tan importantes, eso no lo vas a ver en el paisaje, si no que tu vas a poder leer esos elementos que están ahí en la medida que tú te involucres de verdad

Juan José: Claro... entender un poco más el patrimonio intangible que se produce

Nixy Semeria: Tal cual, porque si no lo otro no tiene mucho valor, no tiene, osea en si mismo es...

Juan José: Es verdad

¹⁴ Espíritu representativo de la naturaleza silvestre que habita en cada uno de los elementos de la *Mapu* (tierra), protegen la vida y se preocupan de mantener una relación de respeto y cuidado entre el ser humano y la naturaleza



Nixy Semeria: Es lo que hay

Juan José: Se complementan

Nixy Semeria: ¡Claro po! claro entonces, ahí a mi modo de una mirada, así como de paisaje o desde eh... yo soy muy visual, por supuesto ahí hay distintos elementos que tú podi... dialogan... eso se busca, pero, el trasfondo esencial es poder vivir nuestra espiritualidad, tener un lugar en donde podamos hacer las ceremonias y eso está por suceder digamos, ha venido sucediéndonos, hemos tenido distintos episodios. Yo también la otra vez esas rukas se quemaron ¡el lamngen ahora está muerto cachai! pasó a otra, a otra dimensión, entonces son muchas las cosas que ahí te vai a encantar que yo te sugiero de verdad poder empaparte, yo tengo esta conversación desde no sé... a mí me agrada que se pueda cambiar un poco ese sesgo en que “¡Ah! mira un lemu¹⁵ es de esto porque...” “mira que interesante...” ¿cachai? el tema es que... hay que darle la importancia porque también depende... ¡que podamos resistir po, ¿cachai?! entonces... el diálogo que hay mediante el... el moai, mediante que hay una uta¹⁶, que estén las rukas... eso es físico, tangible, pero el patrimonio intangible y el diálogo que se produce en este espacio a nivel espiritual... Eso es lo que se va buscar, sin desconocer que finalmente está esto que también se piensa como una forma de acercar a toda la comunidad y hacer un intercambio de interculturalidad, hacer el diálogo intercultural y si lo miramos desde ahí es más sencillo tal vez, ¿por qué? porque en torno al paisaje, no se po, busquemos la posibilidad de traer especies que se dan, de las zonas más características, es decir, la zona aymara, va tener maíz, va tener algunas plantas que desconozco sus nombres, pero son típicas de la zona, crearemos un ambiente con piedras, que se yo... característico, seguramente la materialidad de la uta va tener que ver con el barro, con ese tipo de cosas, con la paja que son construcciones típicas. Mismo caso para el sector que alberga o contiene al pueblo mapuche ¡lo mismo! si vamos a tener una cierta cantidad de plantas que van a tener, tienen que ver con la cultura desde el uso de las mismas especies... como lahuen, cierto,

¹⁵ Bosque

¹⁶ Casa

como remedio que también se utilizan en medicina eh...vamos a tener no sé po. la construcción de esta ruka, la va hacer un rukafe, se construir en comunidad eh... con materiales propios, se hacen ceremonias propias... es mucho, mucho, mucho, mucho universo contenido ahí... ¿Para qué? para que finalmente se puedan hacer rutas interculturales eh... lo mismo en el pueblo rapa nui, si es una tremenda laguna moverse, traer un moai, con piedra volcánica que se talló con alguien de allá, que tiene el oficio y la expertiz para hacerlo, entonces, en este sentido hay tal vez un... súper interesante, si yo lo miro desde ahí, desde el diseño desde el paisaje, desde eh...

Juan José: El valor simbólico

Nixy Semeria: Lo simbólico ¿cachai?, pero este simbolismo es simbolismo desde un pueblo vivo, del pueblo vivo... es decir, de estar en plena resistencia [ríe] hoy más que en otros tiempos, en relación a un estado chileno

Juan José: Sí

Nixy Semeria: ¿Sí? ¿Por qué? porque se trabaja en todo, ahora...imaginate lo que se ha avanzado en la constitución, en estar ahí en... parlamentando, sino es solo estar dialogando, están sucediendo cosas muy importantes... sobre todo en él... en este minuto es importante mirar también con esa altura de mira todo lo que tenga que ver con nosotros y una cosa importante es no más la apropiación, hay una apropiación del patrimonio material tangible e intangible y eso ha sido muy, muy, muy, muy nocivo, entonces como que... estos lugares nos permiten a nosotros tener esta... poder revertir esa mirada

Juan José: muchas veces también esa apropiación cultural del patrimonio intangible es también por motivos económicos, o sea, hay muchos lugares por ejemplo donde los turistas van a conocer a un pueblo pero esperan que... no sé, que los indígenas bailén, que canten, que muestren las ceremonias que no tienen por qué hacerlo y ahí pierde su simbolismo

Nixy Semeria: Claro, claro pierde el sentido en verdad, pierde todo el sentido porque eh... nosotros como... son símbolos, osea hay en nuestra simbología está representado, está plasmado el cosmos, en nuestra simbología está plasmado nuestra herencia y nuestra herencia

familiar cachai, o sea hay tanto de ello, está ahí... de dónde venimos, quienes somos, nuestros ancestros, nuestros antepasados. Entonces hay un respeto constante y una convivencia constante con los que pasaron, con los que pensamos que no están, pero sí que nos están acompañando y caminando junto a nosotros por eso que si tu hablas, no sé si tú has visto documentales, hay muchos que se van a molestar realmente por cosas como esta ¿cachai?

Juan José: Sí, sí sé

Nixy Semeria: Sí po, o sea, porque es a diario po, es a diario y sobre todo en la ciudad... y bueno por una parte sería, pero por otro no po, o sea sabemos esto... la militarización está fuertemente en wallmapu¹⁷, en muchas zonas del wallmapu, en muchos territorios, diría yo que en todos, entonces el empobrecimiento, el despojo, la usurpación del patrimonio... todas esas cosas son reales. Hay casos de criminalización que no son constitucionales, no ni siquiera... tantas situaciones... y eso

Juan José: Incluyendo a niños...

Nixy Semeria: Claro, la violencia hacía los niños y niñas es terrible. Maltrato infantil... y eso hay derechos, hay derechos que...

Juan José: Se violan

Nixy Semeria: Se violan esos derechos... los derechos de niñas y niños y lo que eso va significando. Entonces volviendo a lo del parque, claro, es un lugar lleno de simbolismo, ojalá... tenemos la esperanza de que podamos dar la mirada que merece este lugar, ojala podamos habitarlo desde el... cosas fundamentales, desde el sentido fundamental, que tiene que ver con el buen vivir, con una buena convivencia, con el trabajo colaborativo, con la reciprocidad, con cosas que son propias, pero también sabemos que está pensado un poco en esta mirada po, en esta mirada que es llegar un poco a como al... a merced de lo que vaya sucediendo no sé [ríe] y eso pone en tensión, pone en tensión a las mismas gentes de los pueblos po cachai...

¹⁷ Nación mapuche

Juan José: ¿Cómo los pone en tensión? ¿Qué casos se han dado?

Nixy Semeria: Porque... o sea, más que hablar de casos específicos se da esa tensión po, porque estamos insertos en un modelo, el modelo va ganando, el modelo... todos los días cuando somos indiferentes, cuando somos indolentes, cuando andamos detrás de la luca... esas cosas nos dicen que el modelo está ganando, entonces ese tipo de cosas es lo que uno resiste como desde el otro lado ¿Se entiende? entonces, esa tensión , ese generar esta cosa y eso lo generan las instituciones entonces, este parque, un parque así de esta envergadura, igual necesita una administración, necesita coincidir, estar, ponerse de acuerdo en tantos aspectos... tú entiendes que desde la parte más del paisaje, desde un paisajismo, mantener un parque de esa envergadura ya es todo un tema ¿Cachai? hay que tener una capacidad eh... distintas capacidades para poder hacerlo entonces, eso por supuesto que genera tensión o sea, no tenemos por qué saber todas esas cosas, eso es lo que te digo, también se filtra muchos gustos, ahí tiene que existir, estas como convivencias y estas confianzas, y hoy las confianzas son las que están dañadas. No se puede hay que trabajar en ello, a diario se trabajan. Nosotros como Tañi Mapu Piwkeyeyu y yo nos hemos dedicado harto al enfoque en los niños y las niñas, al recuperar nuestra lengua, que es fundamental. Al tener esta mirada desde la cultura... y que yo, cultura podría ser todo entonces desde ahí yo siento que hacemos un trabajo con nuestra identidad, con nuestros valores y con nuestro patrimonio ancestral ¿Cachai? Y ahí está la diferencia, con volver a hacer lo posible por recuperar las formas propias de vida, de vida en lo valórico, en el memoñen, en un buen vivir de verdad, en un tener fuerzas, de hacer fuerzas en nuestro peñen¹⁸, fortalecernos en eso, como pueblos, como gente que tenemos una cosmovisión diferente, que queremos vivir en torno a ello. ¿A qué resistimos? resistimos a un modelo, entonces, estamos siempre en el límite. ¿Qué tensiona entonces? es que está en una ciudad, en un lugar donde todo el mundo tiene necesidades, en que la vida es tremendamente cara, en Santiago, sobre todo. Yo vengo llegando de la laja, de ese sector, de Olmué. No tiene nada que ver la vida, el costo de la vida ahí con el costo de la vida acá. No tiene nada que ver en la calidad de vida allá, con la calidad de vida acá. Y hay

¹⁸ Apellido, identidad mapuche

cuántos kilómetros, en realidad kilómetros de distancia. Que se yo son ciento y tantos kilómetros, ¡es nada! Entonces, se transforma todo, es toda la realidad dimensionalmente diferente en todo sentido. Entonces también ahí me pasa que, la cultura lo que se vive es campesino. Son colonos que llegaron, es exactamente todo lo contrario. Yo te hablo desde seres preexistentes [ríe] de tener la posibilidad acá en Peñalolén y así como en otras comunas. No es todo, no es considerado wallmapu pero nosotros somos montones y hacemos esa fuerza. Tenemos esa posibilidad, de vincularnos, por eso es importante para nosotros ese parque, pero también, sucede que es real estos hitos de las perezas, de situaciones complejas reales ¿Por qué? porque hay un modelo super instalado y permanecer así como resistente o hacer cambios reales para resistir este modelo es muy, muy, muy, muy difícil porque también las necesidades son difíciles ¿Cachai?

Juan José: Claro

Nixy Semeria: Entonces qué pasa, se piensa, existe este lugar y se puede hacer rukas y se puede eh... compartir nuestra cultura también tiene que ver con una posibilidad de mejorar la economía de las familias. Entonces hay que ser súper cuidadosos pa que la cuestión de la ruka no se vaya para el otro lado porque ahí se va po, porque ahí se pierde todo ¿Me entiendes? ahí se pierde todo

Juan José: Lamentablemente...mira, en un momento me hablaste sobre qué estaban haciendo actividades para recuperar la lengua. Me llamo la atención eso ¿Qué tipo de actividades hacen?

Nixy Semeria: Nosotros hacemos eh... hay gente que es hablante, que no ha perdido nunca su lengua ¿cierto?, el idioma mapudungun no lo perdió nunca, lo conservo. Entonces esas mismas... lamngen, son hermanas, nosotros como asociación no hay hablantes así fluidos del mapudungun de origen, como somos varios neo hablantes, que nos hemos esforzado muchísimo en recuperar la lengua. En mi caso por ejemplo yo uy...he hecho de todo y todos estos cursos y talleres internados lingüísticos allá en Tirua, voy a temuco para el día de la lengua, no sé po hay hartas cosas que hice y hacemos intercambios con otras comunidades, esas son cosas que hemos hecho. Entonces nosotros para poder tener fondos hacemos cenas



ponte tú y después. pagamos a una lamngen que es de otra comunidad que sí ha conservado la lengua y nos dan clases. Eso para los grandes, pero para los pichikeche¹⁹ hacemos también talleres nosotros mismos los que ya nos hemos preparado más, hacemos talleres para ellos para que tengan otra posibilidad po. Nosotros no la tuvimos entonces queremos darles a los hijos, a los sobrinos, a nuestros niños ahí que puedan tener esta posibilidad y hacerlos participe. Participe de ir a los Nguillatún²⁰ eso si hacemos ¿Cachai? y para ir a un Nguillatún tení que entender lo que está diciendo el machi o la machi, hay que entender los distintos momentos de la ceremonia, saber cómo tenemos que vestarnos, saber todas esas cosas. Eso es parte, eso nos hace diferentes, eso es, es lo que yo te digo, es todo un mundo, es toda una cosmogonía y es todo un feyentun²¹, una forma propia de vivir, de vivir y resistir en eso. En esas cosas que son muy, muy importantes. Entonces, como en general... ¿Qué hacemos? muchos cursos, tomamos cursos nosotras, nos preparamos eh... nos reunimos y hablamos lo más posible en mapudungun eh... incorporamos cada uno como desafíos personales en nuestras casas como distintas... que sea más familiar, que sea más familiar. El hecho de ir a las ceremonias por supuesto que es fundamental eh... compartir con distintos territorios... es como habituar. Entonces, como también es territorial, ha sido oral, la tradición siempre también va variando, hay cosas que van variando. La fonética varía un montón, de acuerdo a los distintos territorios. Los caleuches, pehuenches, williches, son distintos...

Juan José: Claro... se crean puntos de resistencia

Nixy Semeria: Claro...

Juan José: Hace poco estuve leyendo sobre un concepto que se llama “extractivismo epistémico” que no tiene muchos años, pero trata sobre cómo a través de eh... procesos educativos o de medios de comunicación se intenta hacer como una especie de colonización en la cultura, en la mente. Por ejemplo, borrar muchos procesos del cultural indígenas. Ese

¹⁹ Niños y niñas

²⁰ Ritual ancestral de gran importancia para el pueblo mapuche, en esta ceremonia se representa la conexión entre el mundo espiritual y el físico, se pide bienestar y se ratifica la identidad del pueblo.

²¹ Concepto que alude a la cosmovisión y el sistema de creencias del pueblo mapuche.



sería un caso de implementando siempre una mentalidad desde el eurocentrismo y hablar siempre por ejemplo de políticas o cambios económicos desde una mirada eurocéntrica y eso también me gustaría hablar un poco en mi tesis, de cómo seguimos en proceso de colonización europea que nos despojan de una identidad ancestral.

Nixy Semeria: Claro po nos compramos todo el modelo po. Así como sucede con los pueblos indígenas yo te podría decir en el sector donde yo vivo, que es lo Hermida, ha sucedido eso. ¿Cachai? eh... el lugar, que desde el origen... ayer me reunía con un gestor cultural de acá también pa ver que se hacía como podíamos participar en este aniversario y es triste porque llegamos a la conclusión, de que lo que estaba aquí planteado no decía ni siquiera qué número de aniversario era eh... y como no queriendo hablar de la historia... entonces, no se puede hablar sin recuperar tus hueas si no teni memoria, sin historia no podemos tener una memoria de que algo... no, no es imposible entonces, ¿Qué pasó ahí? es lo que tú dices, el extractivismo así... nos robaron todo, lo que realmente es necesario conservar. Es un modelo, si es un modelo muy potente que... ¿Qué importa? ahora es tener el auto más bacán, más grande eh...y puras cosas así super materiales, en su mayoría uno daba la oración por el lugar, por lo que sucedió, por lo que... el estar ahora como estamos, en este “desarrollo” [ríe] es complejo... y es cómo lo mismo, lo mismo, la misma apreciación un poco tampoco es que se pueda hacer con los pueblos po. Aquí en la ciudad, también en wallmapu pasa lo mismo en distintos territorios, en la mirada de la transnacional o de la minera que se instala. Hacen un estudio, hay un estudio geopolítico antes, previo para posicionar distintas tropas, todas esas cuestiones funcionan así, generan una lógica super, super, super pesada. Este concepto que tu estay diciendo por supuesto, o sea, cortar arrancar de raíz, es lo que permite... antes que ¿Qué fue? la religión, la principal que fue el catolicismo en un comienzo, después, introducir drogas o alcohol, pero lo segundo cierto... son métodos, son métodos que se van dando ¿Para qué? para anular después la... mientras no se muera el espíritu, mientras uno mantenga vivo su espiritualidad viva, su conexión... no nos volvamos indiferentes yo creo que vamos a poder existir, mientras seamos capaces de tener el respeto y la buena convivencia con todas las formas de vida, lo que eso conlleva, mientras nos preocupemos de ser buenas personas esencialmente, mientras pongamos en práctica el nyul amañen eso nos



va permitir vivir nuestra, nuestro peñe tun, conservar la lengua, recuperar la lengua porque son... Imagínate que el mismo idioma es una honorabilidad y que tiene que ver como eh... es tan desde un enfoque, como dices tú, eurocentrista, no es la misma mirada en ese sentido tiene una profundidad distinto entonces, es cómo pensarlo en poesía, en un concepto. Entonces no es abstracto ni así... arma tu carpa en el río, no. En el río jamás vamos a poder armar la carpa eh... es agua, el agua no aguanta una carpa, se hunde [ríe]. Entonces no se puede, eso de descolonizar el pensamiento yo cacho que es complejo po, rompemos todo el modelo. Resistimos, en acciones concretas. En nuestro caso nos hemos enfocado a eso, a querer de verdad a compartirles a los más chicos y también entre nosotras mismas, entre nosotros mismos, tener orgullo por vestir nuestro trupan, sentirnos afortunados y afortunadas porque, recordamos a nuestros... es que honramos a nuestros ancestros en una ceremonia porque creemos en lo colectivo, en la comunidad, en el lovche. Entonces eso es bonito, es bonito

Juan José: ¿El lovche?

Nixy Semeria: Lovche... sí, entonces venir así de estos espacios es lo que nos mantiene po, en el caso personal yo me dedico a la música, a la creación artística y siempre desde ahí he tratado de plasmar lo que soy, quien soy y hacer una canción, una canción para los niños y que aprendan palabras... yo aprendo de esa manera [ríe] por lo tanto creo que así como una aprende, hay muchos niñas y niños que les pasa lo mismo, entonces acercarlos, hacer una especie de poder... tener la posibilidad de vivir la cultura es como... no se te olvida po, uno lee a veces algo y lo trata de memorizar y la cabeza después tiene tantas cosas y pasa a ser como que uno tiene unos cajones ahí que no se abren nunca más, que no sirven de nada. En cambio tener, vivir la experiencia difícilmente lo vas a olvidar, tener la experiencia de participar, tener la experiencia de tocar un instrumento que es parte de un yocahue mapuche... tener esa posibilidad de experimentar con lo que puede ser el mundo de la platería por ejemplo, con la alfarería, con la lana [ríe] con todas esas cosas...conectarse con la tierra, la materialidad es diferente, es diferente una experiencia no se va. Eso es como lo que hacemos, reunirnos a cocinar nuestros alimentos ya es algo, tampoco se va po. Se nutre el

cuerpo, se fortalece la mente, la cabeza, el rakizuam, buen pensamiento. Todo tiene ese sentido ¿Ve? por lo tanto cuando yo me quiero situar en este mundo así de rico, así de lleno de vida, así de este tipo de resistencia y quiero hacer esta mirada, tengo que necesariamente nutrirme de lo más que yo pueda para entender esto. Porque seguramente cuando usted vaya al parque se va a encontrar con chicas que son winkas²², ¿para qué? porque se ha buscado que exista esta neutralidad. ¿Que se pretende con que exista esa neutralidad? que el resto de nosotras y nosotros no nos peleemos por estas cosas, que son tan difíciles de abstraer. Como el modelo económico que está metido, derechamente. Pero eso no se logra tampoco porque las personas a veces no entienden... no tienen por qué entenderlo, no lo practican en su vida diaria

Juan José: Todo lo contrario, se les motiva a no hacerlo

Nixy Semeria: ¿Entiendes? entonces... ahí está la... es que siempre va haber este diálogo interminable eh... de ires y venires para que se desarrollen de buena manera po. Y por otro lado lo que hablábamos antes, lo realmente difícil y complejo y que requiere de muchas habilidades, actitudes y recursos reales en lo que tiene que ver con la administración y el mantenimiento de un lugar con estas características. Es muy grande [ríe] tiene unas distintas instalaciones que exigen mucho recurso digamos, invertido no tan solo económico si no que... humano, de voluntades reales de uf... necesita hartos, un rato para que se logre asentar bien y fijate que lleva muchos años [ríe] el diálogo, la conversa y el que se logre construir... uf... son una pila de años. Veinti tantos años

Juan José: Hartos

Nixy Semeria: Hartos... y ahí bueno que se esté ahí y que se pueda recorrer, bueno y si hay problemas estructurales [ríe] por suerte hay garantía eh...[ríe] es todo un logro po, es todo un logro.

²² Se refiere a la etnia que proveniente de los conquistadores europeos



Juan José: Me parece muy bien eh... una cosita más para terminar... estuvimos hablando sobre descolonizar el pensamiento... ¿Qué actividades se podrían realizar en el parque para también llamar a los santiaguinos que también se reconocen como chilenos de poder, descolonizar ese pensamiento?

Nixy Semeria: Hay distintas vías que se proyectan ahí po, que sirven para esto y que se han probado en las experiencias con otros pueblos. Por ejemplo, los conversatorios, trawün le decimos nosotros, hacer trawün de distintos temas, involucrar a la gente, escuchar. Hace poquitos días, hace no muchos días atrás, tuve la experiencia de poder estar ahí con un grupo de jóvenes y fijate que... que se dio una... un espacio muy intercultural dado que yo iba acompañada de una amiga que tiene distintas formas ella, que vienen de otros lados cierto, de poder hacer la conexión con el cuerpo, con el Yo, con el estar consciente. Estaba ahí con mi kultrun, con desde lo que yo soy... estábamos ahí. Y todo este grupo de jóvenes, chicas y chicos y chiques. Ahí de pronto realmente se dio esa conexión, entonces no era una exposición del “esto es el tanto tanto....” no, si no que desde esa conexión cada uno y cada una, de los que estaban ahí presentes conectaron con su historia, con de donde vienen...

Juan José: Exacto...40:00

Nixy Semeria: Y cada uno se dio cuenta de que eso, eso no se lo puede quitar nadie. Eso es propio y la valoración de por ¿Quien soy yo? de cómo... eso es lo que nos han quitado. Eso es lo que no vemos, eso es lo que nos olvidamos. Por eso después somos todos chilenos o por eso después eh...¿Entiendes? estamos desconectados, pero en la medida en que uno logre hacer esos... pequeños tiempos ¡imagínate! llega un día, que es largo, de una cantidad de meses del año, tener esa posibilidad, unas cuantas veces de tener este espacio fue ahí en el parque justamente ¿Te fijas? eh... entonces, creo profundamente si soy optimista, si de repente me gana la como ah... “estamos perdidos” cuando veo que nos peleamos, por puras nimiedades, por puras pequeñeces de cosas y ah...

Juan José: Te desmotiva...



Nixy Semeria: Me desmotiva, no sé me siento triste, me entristece... pero este tipo de cosas está muy por el contrario, me hacen volver a pensar que es sumamente necesario, sumamente necesario hacer un trawün²³, es sumamente necesario dar el espacio pa que nos conectemos de con quien somos de adonde venimos pa atrás nuestra historia, nuestro legado. De nuestro legado están los que vivieron en otro tiempo

Juan José: Que es super importante

Nixy Semeria: Es super importante, super importante, super importante... desde ahí nos reconocemos

Juan José: El sistema educativo chileno nos robó a todos nosotros nuestra historia, o sea, cuando nos enseñan historia en el colegio siempre se parte... es la historia de Europa, nos dicen que es la cultura, los griegos, después los romanos y como se expandieron hasta nosotros, la historia de América... la historia de América no parte hasta que llega Cristóbal Colón, o sea ¿Que éramos antes? ¿Que éramos antes de que llegaran los españoles?... Eso nos robaron

Nixy Semeria: Y más encima quien contó la historia po, cachai o sea como la contaron entonces, por eso yo te decía al principio de nuestra conversación, hoy, afortunadamente existen varios ku lamngen que se han dedicado a hacer este rescate eh... hay distintas miradas por lo tanto hay que leer distinto

Juan José: Porque la historia es interpretativa

Nixy Semeria: En la cultura chiguala también es muy importante porque hace como un puente a lo mejor, un puente de... te guste más o te guste menos abre esta posibilidad de hacer un puente, de hacer este diálogo, de mirar con más respeto. Después no sé po cayuqueo tiene un montón de libros, un montón de crónicas también, entonces también hay hartito que leer

²³ Encuentro

Juan José: ¿Cayuqueo?

Nixy Semeria: Pedro Cayuqueo. Y así un montón de otra gente, también desde la música, hay discurso ahí. Discurso de distintos territorios, los chicos que hacen hip-hop, los que se dedican... también hay una mirada crítica, social, que te escucharon y que padecieron la necesidad de arrastrar de generación en generación. Su abuela, su mamá que se tuvieron que venir. Lo mismo que yo te hablo de, él perder la lengua, de revitalización o vitalización eh... de muchos de nosotros y de nosotras, es una historia común. Si uno mira porque hay tanta gente... mi mamá misma se vino a trabajar muy, muy jovencita a la ciudad, no terminó su escolaridad, no tuvo el derecho a ser niña y eso sigue sucediendo. Ella se vino trabajando como asesora de hogar... hoy la violencia con los niños y niñas, también les quitan esa posibilidad, y eso es una cosa natural, un tiempo eres niño, un tiempo eres joven, un tiempo eres adulto ¿Cachai? entonces son despojos brutales, no es tan solo la tierra, al robarte la tierra cuántos colonos van, porque en el sur de Chile tu vas a ciertos lugares y parece Alemania o colonias alemanas, italianas eh... suizas y así un montón de...y les pagaban o sea ¿Como? ¿Qué es lo que es valioso? ¿Por qué hoy día hay una crisis hídrica tan terrible? además del cambio climático, además de eso, hay una crisis hídrica por otras razones. Por razones del extractivismo, que no ha sido tanto de los recursos naturales sino que de los mismos nuevos conceptos que tú me hablabas... ¡vienen de ahí mismo! O sea las transnacionales llegaron para instalarse eh... todo viene sucediendo hace... y ahora resulta que hay más conciencia porque resulta que ya, también hemos visto que la tierra mismo nos ha remecido como seres humanos y ojalá que aprendamos po ojalá que tengamos la posibilidad... yo siento que todo el rato hacemos una... una resistencia cada uno desde sus trincheras. Para mí ha sido a través de lo que vibro haciendo [ríe] como música, creaciones visuales para plasmar y a través... no sé hacer conciencia del trabajo porque trabajo de manera colaborativa y vivo en el interior de mi hogar donde me lleve la vida tal en esa forma, vivir en el mejor sentido del kume felen, buen vivir. Respeto, reciprocidad, cosas, valores, valores importantes po, que no sean transables por nada mucho menos con la cuestión económica, hay que mantenerse en eso, tener una conexión con la naturaleza, por lo tanto tener un jardín verde, tener espacios verdes dedicarme en lo posible a cultivar un alimento, porque su menú me ayuda a alimentarme de

manera sana, que es lo mio, que es lo que tengo, tengo mi cuerpo, es lo único que tengo si yo no lo cuido quien lo cuida Ese tipo de cosas po, así me siento, así me reivindico, además de recuperar la lengua, que para mí te confieso es muy, muy difícil me cuesta y ¡Ay! es difícil y sobre todo ahí por esta cosa de acá po, por que uno piensa el concepto porque lo aprendiste de manera occidental Eh...

Juan José: Si po

Nixy Semeria: Entonces volver a conectar con esta... a eso que yo te decía que es casi poético, que es maravilloso, de la manera de la construcción del como yo soy una pequeña parte de un todo y desde ahí construyo mi lenguaje, desde ahí construyó mi identidad, chuta... complicado po, sinceramente eso es complejo

Juan José: Me gusto lo último que dijiste, que somos una pequeña parte de un todo ser parte de un todo eh... ¿Qué te abrió ese foco? ¿Qué te hizo pensar eso la primera vez?

Nixy Semeria: Justamente eso po, pararme, situarme así eh... desde muy niña eh... Mi nombre es Nixy mi apellido primero es Semeria y mi segundo apellido es Caniulef eh... entonces ¿Quién soy po?... siempre tuve un cariño muy especial por como suena mi apellido Caniulef, qué significa mi apellido, por contra Semeria hay varios de esta familia por cual de todos quiere ser más italiano y por todo no sé, ahí... a última hora yo he querido tener menos de [ríe] han sido cosas como esas y situarme desde ahí eh... en esta búsqueda me ha llevado a distintos lugares, me pude ir a estudiar al sur, viviendo acá me fui a estudiar a la universidad a cañete [ríe] entonces eh... en el verano vacaciones e internado lingüístico, no se po.... quiero aprender, quiero ir... de los mejores lugares donde yo me encuentro es en un nguillatún, en un we tripantu²⁴... así, celebrarlo en familia, o sea, esa familia me da sentido al vivir po. Encontrar qué ¡oh, porfin! pero eso ahí va hacer sobre todo sentir que soy así una parte, imagínate llegar a territorios donde están en las guerras así, maravilloso, en que todo lo que sucede ahí, el movimiento, el hacer un tulum ahí eh... todo es distinto po, todo tiene que ver con los animales, con lo que yo observo. Estar enfermo eh... estar enfermo de acá,

²⁴ Año nuevo del pueblo mapuche, se celebra en el solsticio de invierno (21 y 24 de junio)



estar enfermo acá... entonces ¿Qué es lo que uno es parte? uno es parte de un todo, de un todo espiritual, de un todo en que hay... el winkul, no es un cerro al que puedo ir... no po entender que el winkul tiene un ngen, tiene un dueño, que yo tengo que pedir permiso a es winkul para entrar. ¿Qué me creo yo pa llegar y entrar?... con los animales lo mismo, con las plantas lo mismo, que me creo yo para ir y llegar y sacar “¡Ay que lindas las plantas!” arranco, no po, pa uno no es así po, yo a mi dicen “¡Ay que bonito tu pelo!” y me sacan un pelo, no, no cachan na po. No es así, no debe ser así, entonces encontrar ese respeto, observarlo eh... ahí realmente surge eso po, somos una pequeña parte si somos respetuosos, si nos consideramos como esa pequeña parte que dentro de todo es, eso... ahí tenemos por lo menos la posibilidad de vivir en este feyentun, en este kimemoñen real

Juan José: Si... ya eso, sería todo por hoy [ríe] ya se acaba mi medio, no te quito más tiempo muchas gracias Nixy por verte conmigo de nuevo

Nixy Semeria: Cierto... Si po con mucho gusto, a mi me da gusto Juanjo, me agrada que te motives a hacer esto, también eso significa que va haber más conciencia, que la mirada en tu trabajo también va a considerar estas cosas que... que después tú como... ¿Tu estay estudiando diseño o no? o paisaje

Juan José: Geógrafo

Nixy Semeria: ¿Geógrafo?

Juan José: Si [ríe]

Nixy Semeria: Cacha, la verdad que entonces va haber una mirada más, más respetuosa po ¿Me entiendes? entonces por eso para mí es tan importante po. Volver acá a Santiago significa poder volver a trabajar con mi comunidad y es una de las cosas que me pone muy feliz. Más feliz que ellos, es poder volver a estar con mi familia que la necesitaba tanto y tanto, que es vital. Acá están mis compañeros, que es muy importante y también tiene esa importancia de poder hacer cosas reales y concretas en torno a lo que soy po, a lo que puedo compartir. No sabemos cuánto tiempo nos quede acá, pero, mientras estemos hay que procurar poder compartir po.



Juan José: Si, dejar ahí una linda semilla

Nixy Semeria: Si po, de eso se trata. Así que con mucho gusto encantada pudiendo... cuente con ello

Juan José: Claro... nos estamos viendo

Nixy Semeria: ¡Nos vemos! kúmelkaleimi²⁵ Juanjo, que estes bien

Juan José: Igual tú, chao gracias

Nixy Semeria: Buena tarde, chao chao

5.1.3.2 Segunda Entrevista

Nombre Entrevistada: Rangitea Hey

Pueblo Originario: Rapa Nui

Entrevistador: Juan José Cartagena

Fecha: 05/noviembre/2021

Juanjo: De acuerdo, partamos contigo.

Rangitea: Ya.

Juanjo: Cuéntame un poco de ti, ¿quién eres?

Rangitea: Yo soy mujer indígena, hoy administro el parque centro ceremonial, soy periodista, tengo hijo, soy mamá.

Juanjo: ¿Cómo llegaste acá, a este centro?

²⁵ Que estes bien

Rangitea: ¿Al centro?, yo era periodista de la corporación cultural de la municipalidad y postule al cargo de la administración con ganas de trabajar más en la temática indígena.

Juanjo: ¿Indígena? ¿de qué pueblo?

Rangitea: Sí, yo soy Rapanui.

Juanjo: Rapanui, ¿qué organización está a cargo del parque?

Rangitea: En Santiago no hay una organización, de hecho, hay muy pocos Rapanuis en este momento porque cuando se dio la pandemia todos viajan a la isla que es una zona libre de covid hoy y hay muy pocas familias, pero en la mesa indígena está representada por Giselle Icka

Juanjo: ¿Giselle?

Rangitea: Giselle Icka, se escribe I-C-K-A. Ella no tiene una organización, porque para una organización necesitas mínimo 25 socios, como te decía, hoy día acá ya ella no tiene la cantidad de gente Rapanui como para formar una organización, pero para que el pueblo este representado en la mesa de la municipalidad ella es parte.

Juanjo: Perfecto, cuéntame un poquito que elementos tenemos en el parque como factores identificativos del pueblo Rapanui.

Rangitea: Bueno, en el parque, en la plaza intercultural hay un moai que fue tallado en la isla con la roca volcánica del lago Rano Raracu y el pucao que es el sombrero o moño en realidad, del cerro **punacao**, que te fijas tiene una tierra más roja, son distintas rocas.

Juanjo: ¿Ambos originarios de la isla Rapanui?

Rangitea: Esos los trajeron de la isla, vinieron en una cajita, se vino en el avión y después se instaló acá, y el escultor el Pau Hereveri, ya ese escultor tiene esculturas en varias ciudades de Chile y también en el extranjero y arriba se hizo con rocas de acá eh... siete moai, que imitan un poco el Ahu Akivi que representan los sitios de exploradores que encuentran la isla y de ahí se traslada la gente de la isla de Hiba para vivir en Rapanui.

Juanjo: No conozco mucho esa historia.



Rangitea: ya, mira, se supone que había un pueblo que vivía en una isla llamada Hiba y estos eran pueblos navegante, y el sacerdote, por llamarlo de una forma, el haumaca tiene un sueño que dice que va a venir un maremoto, al final, que el lugar donde ellos vivían, Hiba, se iba a inundar, entonces el rey **mutumatua**, manda a exploradores a buscar una nueva isla para poder ir y trasladarse, y en eso en el fondo encuentran la Rapanui, entonces estos exploradores no les gusta Rapanui piensan que es muy seca, que tiene mucho viento, pero por la premura que tenían respecto al sueño de cambiarse, 2 embarcaciones, viajan hacia la isla, crean sistemas de cultivos, llevan animales, como para hacerla más habitable.

Juanjo: Entonces, al llegar a la isla el pueblo comienza a darle la vida.

Rangitea: Exacto.

Juanjo: Que bonito, en Rapanui también están estos siete moai ¿cierto?

Rangitea: Si en un lugar que se llama akú ahibi

Juanjo: Perfecto, ahora cuéntame un poquito sobre la laguna, ¿Qué representa la...?

Rangitea: La laguna que estaba en este parque, pero hay una asociación siempre de la isla con el agua, en realidad con el mar pero como estamos en la ciudad, sería un poco representativo del mar, igual hubo un error en el diseño porque todos los moai están de espalda al mar, están cuidando la isla por lo tanto están mirando hacia adentro, pero acá los moai los pusieron mirando al frente de la laguna y lo que queda por construir es un hare vaka que es una casa-bote que como las casas antiguas de hace muchos años atrás, y un macabai que era el sistema de cultivo que tenían en esa época, hoy día siguen haciendo macabai, pero en los jardines.

Juanjo: ¿Cómo es esta casa bote?

Rangitea: Imagínate un bote dado vuelta, tú puedes entrar al bote y ellos dormían en cuclillas, es bajita y el techo era de totora, cubierta con totora

Juanjo: Algo que me llama la atención es la laguna es que esta no es agua estancada, igual es agua que está en movimiento.



Rangitea: Claro. bueno eso también tiene un sentido del lugar completo, la laguna se alimenta del canal San Carlos y cuando el agua llega a la laguna se usa para el riego, que es como la optimización así del agua, por ende, siempre se está llenando con agua del canal porque es la misma agua con la que se están regando las plantas.

Juanjo: Así todo se mueve

Rangitea: Claro, ah bueno ¿recuerdas que cuando visitamos, en el fondo había un pequeño escenario?

Juanjo: (Asiente)

Rangitea: Ya eso también porque la cultura Rapanui es de muchas fiestas, mucha presentación artística, mucho baile, mucha música, entonces eso también está ahí pensado para eso.

Juanjo: Me di cuenta que tenían las graderías, a diferencia del palín que se criticó la gradería...

Rangitea: No, la cultura Rapanui ha ido avanzando en ese sentido como que a diferencia de otros pueblos no tenemos esa posición de que como que es solo nuestro, de hecho, antes de partir a la isla llegan 2 aviones con 800 turistas al día, entonces hay un mercado en que muestra lo cultural, por ende, no tenemos problemas con que haya público.

Juanjo: Un mercado patrimonial.

Rangitea: Claro.

Juanjo: ¿Cómo se llamaba este como anfiteatro?

Rangitea: Hoy es un anfiteatro, está imitando un poco en la isla donde se hace la fiesta Tapati Rapanui que significa semana Rapanui que se hace en el verano y donde artistas, todos los años, pintan el escenario con figuras de personas que ya no están o importantes, generalmente son abuelos o abuelas, que se destacaron en la pesca, en la música, en el rescate de la lengua, y están en el escenario representados ese año.

Juanjo: ¿Entonces es como un recordatorio de los muertos?



Rangitea: Sí, porque al final es para nosotros la riqueza cultural, la energía y todo está en las personas; y cuando se van yendo, si no lo rescatas antes lo pierdes. De hecho, la lengua Rapanui nunca estuvo escrita, solo en estas tablillas de rongorongo, ¿no sé si las has visto?

Juanjo: No

Rangitea: Son unas tablas de madera donde están escritas, que uno los ve como unos dibujos porque no entiende lo que dice. Eso se perdió porque todos los sabios de la isla se los llevaron como esclavos al Perú. Por ende, todos los sabios que sabían leer eso... murieron. Entonces hoy se entiende que toda la sabiduría de las personas hay que rescatarlas antes.

Juanjo: Perfecto, ¿Cómo se llamaban estas tablas?

Rangitea: Rongorongo mira, es R-O-N-G-O. Y se escribe dos veces.

Juanjo: Voy a llegar a buscarlo, parece interesante.

Rangitea: Jaja

Juanjo: ¿En qué año pasó esto que se lo llevaron como esclavo?

Rangitea: No sé, te mentiría, no me sé la fecha, pero fue antes que llegara la armada de Chile. O sea, de Chile a la isla. Tendría que buscar la fecha...

Juanjo: No se preocupe.

Rangitea: (ríe) Pero hubo varios procesos. Primer proceso fue cuando llega esta gente, después el 9 de septiembre del 1800 algo. Sale anexa a Chile el territorio, pero Chile lo arrienda a una ovejera, como si no viviera gente en la isla. Entonces ahí también muere mucha gente, y ahí es cuando se pierde mucha parte de la cultura porque encierran a todas las personas que estaban repartidas en la isla como en tribus, que para nosotros como son mirus. Los juntan a todos y los ponen en este sector que hoy día es el pueblo de Ahanaora en la isla. Y hacen unas murallas de las que ellos no pueden salir, y todo el resto estaba lleno de ovejas. Ovejas que se comían dónde estaban los moai, donde se tallaba, donde estaban las cuevas, donde estaban los restos arqueológicos, las casas; todo lo antiguo. Entonces hubo generaciones completas que nacieron sin conocer eso sobre su cultura, porque estaban

encerrados en este espacio... Lo arrendaron a una empresa francesa la William Some Whalford, y ahí los encerraron. Y llegaron dos franceses y un inglés. Que, de hecho, igual después tuvieron vínculos con personas Rapanui, nunca hemos sabido si fue violación o fue amor.

Juanjo: Claro.

Rangitea: Pero, hay una línea que hasta el día de hoy que viene de familia con ellos, incluido.

Juanjo: ¿Sí?

Rangitea: Sí.

Juanjo: Igual Rapanui la población es chiquitita así que...

Rangitea: Si porque después de esto que te cuento de Perú, quedaron 100 personas. La población era como de 1500 personas, y se llevaron a casi toda la gente y quedaron con 100 personas en Rapanui. Por ende, además eso hace que hoy todos siempre te dicen: “Oye pero si todos ustedes son familia”, obvio porque venimos todos desde 100.

Juanjo: ¿Hacen como comentarios pesados así?

Rangitea: si mira, hay mucha discriminación con respecto a nosotros, pero muy distinta a la de otros pueblos. Porque a los otros pueblos como que los estigmatizan por ser pequeños, por ser morenos.

Juanjo: (aciente)

Rangitea: Lo de nosotros es como más exotización, como “ha míralo venir, báilame”.

Juanjo: Ah. (Risa)

Rangitea: (Risa) Es como, “hmm puedo hacer más cosas no te voy a bailar”.

Rangitea: También creén que somos más estúpidos, más tontos. Cuando tú llegas a un lugar debes esforzarte el doble para demostrar tus capacidades profesionales; por el tema que para la gente común y corriente el indígena es tonto. Y si eres mujer, es el triple de trabajo.

Juanjo: Me imagino. Eh... volvamos al tema del teatro, que me intereso.

Rangitea: (asiente)

Juanjo: ¿Cuáles son las actividades o representaciones que se quieren hacer aquí?

Rangitea: Mira acá está pensado: uno el tema de la casa bote y toda esa zona, como una ley deprecativa, la idea es que la gente conozca, como en épocas anteriores se vivía en el territorio de Rapanui, pero además, se están haciendo convenios con la biblioteca catipare de la isla donde tiene títulos ya traducidos, material histórico. Entonces también ocupar un espacio en la biblioteca para que la gente se informe de la cultura Rapanui, porque la verdad es que saben cómo te digo que sepan que se baila y que se canta, no tiene mayor información.

Juanjo: Es verdad, igual al estar tan aislados no tienen....

Rangitea: Claro, de hecho, el proceso cuando se habla y te dicen: “no, no se sienten chilenos”, la gente como que se enojan un poco; es que es demasiado lógico por la distancia.

Juanjo: Si

Rangitea: Porque como se vive en la isla no tiene ninguna relación en cómo tu vive acá. Ni en las horas luz ni nada. En el colegio puedes ir a pata pela', acá no. Allá si tení clases de natación te llevan al mar, no vas a una piscina (ríe). Entonces es muy distinto el sistema de vida... Y bueno las otras acciones tienen que ver con hacer talleres que tengan que ver con cultura, pero también con lo musical. Tal vez talleres de instrumentos, de canto, de kaikai que es contar cuentos con los hilos.

Juanjo: Ya

Rangitea: Tenemos un tesoro humano vivo que lleva la herencia de su familia que es Isabel Pakarati.

Juanjo: Hay como muchas “K” y “H” en los nombres

Rangitea: (Risa)

Juanjo: ¿Cuáles son los instrumentos de Rapanui?



Rangitea: Inicialmente el único instrumento que había sería la mandíbula de la vaca. ¿Ya? Que tú la vas cerrando y repercuta un ruido. Y después se van adoptando como te digo en los pueblos navegantes todos los instrumentos de las otras islas polinesias, el ukelele, toere; otros tambores, guitarra. Hoy tocan todos esos instrumentos.

Juanjo: Entonces, talleres, casa bote, representaciones musicales y los moai. Me falta algo un poquito más político...

Rangitea: Encantada. La aprobación con el escultor se da desde la municipalidad de la isla con la municipalidad de Peñalolén. Tiene que ver que con nosotros no cualquiera hace moai. Y ya desde algo más personal, no desde el parque, todos los indígenas hoy día se están posicionando para estar en un espacio de decisión.

Juanjo: Sí.

Rangitea: El que haya profesionales indígenas tiene que ver con eso también, abrir el espacio a que este la otra visión del mundo que le hace falta al mundo más... nosotros le decimos *tire*, ustedes le dicen *huinca*.

Juanjo: Respecto a que haya más presencia de profesionales indígenas aquí, ¿Cómo cree que se ve reflejado con los procesos constituyentes y representación indígena?

Rangitea: Tocaste un punto sensible... yo en lo personal trabajé en la campaña de los escaños reservados, para lograr los escaños reservados. Ante la campaña comunicacional y con el equipo completo que trabajo en ese proceso. Y bueno, en parte puede ser un símbolo de estos avances. Pero es bastante poco todavía porque se está armando lo que va a ser un consejo asesor indígena, en que los pueblos determinen los usos y que ellos se empiecen a involucrar; pero ese es un proceso lento. No es como que mañana el municipio les vaya a entregar algo y ellos van a poder hacerse cargo. Es lento ese proceso, en la isla nos pasó a nosotros nos entregaron, también trabajé en eso. El parque nacional Rapanui en 2016... Por un sistema como dato de 50 años, se hizo primero un año (porque no manejaba con nada) en que se creó una organización indígena, es la más grande de Chile tiene 1800 socios. Para poder con esa representación pasarles el parque, por eso se trabajó un año con CONAF, y cuando ya toda



esta gente aprendió, se les entrega la administración del parque nacional Rapanui que, en verdad, es toda la isla.

Y yo que imagino que acá se tiene que dar un proceso similar, por eso es tan importante el ir preparando a los jóvenes para estas misiones. Nuestros papás llegaron 5° básico, y no sabían leer y escribir tal vez algunos. Entonces el salto que ahora sus hijos puedan hacerse cargo de otras cosas y estén en otros ámbitos, es importante.

Juanjo: Un gran cambio.

Rangitea: Es un gran cambio, entonces políticamente es eso. Hasta hoy día se han invisibilizado a los indígenas porque no tienen ciertas herramientas que son necesarias a la hora de negociar. Y hoy sus hijos son los traductores, porque ellos siguen siendo eminencias en la sabiduría ancestral. Pero para poder comunicarse con el mundo andino y continental (no sé cómo llamarlo), hace falta este mediador, que serían los jóvenes, sería la gente más joven que ya se puede preparar.

Juanjo: ¿Cómo ves el futuro del parque?

Rangitea: Hoy día no lo veo tan bacán, porque esto está en un relleno sanitario como te contaba el otro día entonces hay harto por trabajar en el lugar. Faltan hartas cosas que los pueblos pidieron, pero no se hicieron en su momento que son como locales para comercializar sus productos, un lugar para cocinar. Y eso se va tener que ir haciendo en el camino; pero yo creo que va avanzar. Pero no creo que sea algo rápido.

Juanjo: Perfecto. Con eso estaría por ahora, posiblemente te vaya a molestar en un par de días más

Rangitea: Ajá.

5.1.3.3 Tercera Entrevista

Nombre Entrevistada: Andrea Tirado Contreras

Pueblo Originario: Aymara



Entrevistador: Juan José Cartagena

Fecha: 10/noviembre/2021

Juanjo: Comencemos hablando de usted, cuénteme quien es

Andrea: Soy educadora tradicional aymara, trabajo en dos colegios de mi comuna. Dando a conocer el arte y la cultura del pueblo aymara. ¿Qué se enseña en este curriculum aymara? Se enseña lo principal, que es la oralidad, la lengua aymara. Todo parte a saber de nuestra lengua, donde nuestra lengua tiene muchas cosas positivas que tiene que ver... que tiene relación con la naturaleza. Nosotros desde que hablamos todo está relacionado con la naturaleza. Y entonces eso yo como educadora quiero que mis estudiantes logren comprender esta visión.

Juanjo: ¿Cómo le enseña esto a los niños?, imagine que yo soy un estudiante que quiere aprender un poco de esto. ¿Cuál sería la primera clase?

Andrea: En la primera clase uno se presenta, yo entro a la sala de clases y me presento. Les explico a los niños que yo soy la profesora de arte y cultura Aymara, donde cual van a prender todo lo que tenga que ver con mi pueblo. Los saberes, la cosmovisión, la tecnología que tiene mi pueblo, mi cultura. Entonces primero nos presentamos, los niños también se van presentando uno a uno. Es muy importante el saludo para el pueblo aymara, porque es un acto de respeto y para todas las culturas. Les enseño la canción del saludo.

Juanjo: ¿La canción del saludo?

Andrea: Entonces les digo “huahuanacas”, que en aymara significa niños. Ahora si me quiero referir solamente a las niñas “timiyanacas” y niños “yucayanacas”. “Niños vamos aprendernos la canción del saludo para saludarnos todas las clases, porque el saludo es muy importante, porque es un acto de respeto”. Entonces empiezo con mi canción aymara que dice así, ¿se la canto?

Juanjo: Por favor

Andrea: dice “Camisaraki huahuanaca, ¿camisaraki?²⁶” Y los niños responden “hualiki”, quiere decir que están bien. Otra vez, “camisaraki huahuanaca, ¿camisaraki?” y responden “hualiki” y yo digo “¡hualiki! Huahuanaca hualiki yucawanahua camisaraki, camisaraki, camisaraki”. También le puedo preguntar a las niñas “camisaraki timiyanacas ¿camisaraki?”, y así jugamos. Por qué los niños todo lo que ellos comprenden y aprenden es a través del juego. A mí me tocan niños de kínder y de primer año básico.

Juanjo: Que buena forma de enseñanza, es buena idea. Bueno, a lo que nos convoca, pasemos al parque. ¿Cómo conoció, como se involucró en el parque de centro ceremonial de pueblos originarios?

Andrea: Yo estoy desde el inicio del parque, yo no lo conozco, yo soy la creadora de este parque; de la parte aymara.

Juanjo: Perfecto

Andrea: En realidad yo soy la que fui a presentar este proyecto al gobierno de ese entonces. Y presente este proyecto donde yo misma creé ese espacio del sector de nuestros cultivos que para el pueblo aymara es muy importante las *chakras*, que es ese nombre ordinario que todo el mundo conoce. Pero para el pueblo Aymara se llama “yapu”, yapu se llama a la chakra que son sectores de cultivo. Donde hay un caminar, hay un sendero donde hay un cultivo alrededor y al medio esta la casa... va a haber una casa, que de echo está en construcción. También habrá una puerta de sol, ya que el pueblo aymara siempre adoramos nuestra deidad solar, y nuestra deidad Pachamama, sin ninguno de ellos dos no habría vida. Tenemos una conmemoración al sol que hacemos una puerta del sol con unas piedras pavimentadas, también por donde sale el sol que es desde nuestro “apo”, que son nuestras montañas. Y después viene una piedra ceremonial, que es una piedra donde los Aymara siempre dejamos todas las cosas y las ofrendas.

Juanjo: ¿Cuál es el cultivo del yapu?

²⁶ Con ritmo de la canción infantil *Si tú tienes muchas ganas de aplaudir*



Andrea: Nosotros de momento tenemos solamente alfalfa, por el hecho que oxigena nuestra tierra y a la vez cuando nosotros vayamos a plantar el día de mañana quinua, choclo y papa, que son nuestros alimentos sagrados; la tierra va estar oxigenada para que den buenos frutos.

Juanjo: En tanto la casa, ¿Cómo la van a construir? Y ¿Cómo se llama la caza?

Andrea: Uta, se llama en aymara. La casa se va construir en base nuestra cosmovisión Aymara. Es decir, se le va hacer unos cimientos pirca, de piedra. por el sistema que tenemos mucha lluvia aquí en la ciudad. Y se va construir con barro, con sistema de quincha. Y este tipo de construcción es nuestra tecnología aymara, de construir casas con el barro. El barro, la paja, los cactus, restos de animales; y varios elementos más. Donde todo eso se mezcla, y la tierra queda aglutinada y quede así sólida. Es cerrada con techo de paja, están cubiertas todas sus paredes con barro, tiene su puerta y una ventana muy pequeña debido que en el norte hace mucho frío así que la casa si bien necesita ventilación, pero también es importante cubrir de ese frío en la pampa por grados bajo 0.

Juanjo: Me hablo sobre la importancia del sol en su cultura, ¿Qué es el sol para los Aymara?

Andrea: Para nosotros Tatahuilca, que así nosotros lo llamamos. Es el dador de vida que fecunda nuestra Pachamama, porque sin el sol no habría vida, no existirían las plantas, los animales, el agua, no existiríamos ni si quiera nosotros sin la presencia del sol. Y Pachamama es el otro componente, ella es la dadora de vida, es decir: el sol fecunda a Pachamama y hacen un complemento de dualidad, de Chacha-Warmi. Chacha-warmi es matrimonio, de hombre y mujer. Chacha hombre, warmi es la mujer; en nuestra tierra todo es dualidad, incluso la naturaleza.

Juanjo: Mhhh

Andrea: Entonces eso significa para mí el Tatahuilca, que es nuestra deidad solar que fecunda nuestra Pachamama. Y también el Tatahuilca va pasando por varios ciclos, hay un ciclo que está alejado de nuestra Pachamama, que es cuando celebramos el 21 de junio que es el solsticio de invierno, que para nosotros es Wilka-Puti, el regreso del padre sol. Porque el sol se aleja de nuestra órbita terrenal y justo en ese periodo de invierno. Entonces como el



sol se aleja, Pachamama en ese periodo descansa también, no se planta en ese periodo. Entonces son tres meses en que Pachamama descansa y son tres meses en los que el sol está más alejado de la tierra. Nuestro calendario solar empieza el 21 de junio, en año nuevo, nuestro calendario agrícola. Con el descanso de Pachamama, después de ese periodo Pachamama despierta. ¿Y de qué forma despierta? en agosto y con la boca muy abierta; entonces nosotros decimos “hay que atenderla, hay que hacerle rogativa”. ¿Y de qué forma le rogamos? Nosotros hacemos una ceremonia que se llama Wilancha, que quiere decir un pago con sangre. Entonces se le ofrece un animalito a Pachamama, ella toma sangre en esta ceremonia como nosotros comemos, ella se alimenta solo una vez al año. Entonces nosotros hacemos sacrificio de un animalito en esa época, un llamito o un cordero, para agradecer a Pachamama con todos los frutos que nos da durante el año.

Juanjo: Muy entretenido esto. Y sobre esta puerta de sol que quieren hacer... ¿Qué simbolismo tiene?

Andrea: Significa que el sol va pasar por ese espacio. ¿Alguna vez ha ido a Tiwanaku?²⁷

Juanjo: Todavía no he tenido el placer, lamentablemente

Andrea: No sé si ha visto la ceremonia aymara, que siempre hay un arco... El arco para los aymara representa un lugar simbólico y espiritual. Esa puerta del sol siempre va estar cuando sale el sol, entonces nos da la energía esa puerta. Es un portal de energía fecundador.

Juanjo: ¿La puerta de sol va ser un arco?

Andrea: No va ser un arco, va ser cuadrada y al medio va tener un diseño de sol. Y de piedra, es de piedra esta puerta.

Juanjo: Me hablo de las dualidades, eso me gustó mucho.

Andrea: Si incluso en nuestras constelaciones hay constelaciones femeninas, masculinas...

Juanjo: ¿Qué significa la luna?

²⁷ Ciudad arqueológica, al suroeste del río Titicaca, Bolivia

Andrea: La mama Parci, ella es la que nos alumbramos en la oscuridad de la noche. Nosotros no hacemos tantas rogativas lunares eso sí. Solo ella está para alumbrarnos en el camino de la noche sobre todo en luna llena alumbra más. Y las estrellas son nuestros ancestros

Juanjo: ¿Cuándo una persona muere se convierte en una estrella?

Andrea: Muchas veces en nuestra cosmovisión dice que es así po, que se convierte en una estrella, que ahora nos alumbra desde la alapacha que ahora es el cielo.

Juanjo: El pasado 30 de octubre fui al Amaya Uru, encontré una ceremonia muy bonita, muy íntima también. ¿Me puede hablar un poco sobre el altar que había ahí?

Andrea: Lo que pasa es que justo en este periodo de mes, están los tres mundos unidos. El mundo de arriba que es alapacha, el mundo de acá que es acapacha y el mundo de abajo que es mangapacha, se juntan los tres. Entonces nosotros anualmente esperamos a nuestros ancestros de linajes familiares que son espíritus, espíritus protectores. Hem... las personas que ya partieron de nuestro linaje familiar, por eso son como ceremonias muy íntimas, entonces el pancito que usted vio, son nuestros abuelos que ya partieron, nuestros ancestros. El simbolismo de la paloma es llevar el mensaje, había un pancito con forma de caballo, el caballo es el que lleva al difunto para que no caminen tanto, y había un llamito también, el llamito lleva los biberes, está a cargo de llevar toda la comida para plano superior. Estas ceremonias siempre se hicieron en el pueblo aymara, pero ¿qué fue lo que pasó? Con la llegada del español, antiguamente se celebraba de otra forma, en realidad, esta ceremonia... Nosotros no enterrábamos a los difuntos, hacíamos tumbas funerarias, pero sobre la tierra. Donde inclusive se celebraba el día 8 de noviembre se celebraba, pero por la iglesia católica se cambiaron los días a los días primeros de noviembre ¿Entiende? Los Aymaras sacaban el cráneo, no sé si usted vio unos dibujos de la colonización, hacían dibujos para enviarlos al virreinato español. Donde había un muerto que lo está paseando junto 4 personas al lado. Entonces el difunto anteriormente se sacaba el cráneo o el difunto entero y lo andaban paseando por toda la plaza, las plazas principales, es una forma de compartir ese día con el difunto, para nosotros también era una fiesta, se celebraba con comidas, con bailes, pero esto no le gustó al español cuando llegó, el hizo enterrar a nuestros muertos. Entonces nosotros



los conmemorábamos con pan, para y como si fueran nuestros difuntos, ese pan representaban a nuestros difuntos, pero nos obligaron a enterrar a nuestros difuntos. Pero antiguamente era un día donde incluso luego de la fiesta el difunto iba a casa a comer y luego se volvía a donde manteníamos a los difuntos. Los aymaras estamos muy conectados la muerte y la vida, para nosotros la muerte no es un proceso de dolor. Es un proceso de transición, el humano que murió antes está más adelante que nosotros porque está caminando en otra dimensión, ya en el plano de otro mundo. Pero sin perder el contacto con los que seres vivos.

Juanjo: Me hablo de tres mundos, el de arriba, nosotros y el de abajo ¿Cuál es el de abajo?

Andrea: Mangapacha, es donde se cría la semilla, el mundo de la oscuridad. Algunos le llaman el inframundo, pero para nosotros es el mangapacha y es muy importante, los tres mundos son importantes como el primer plano, el segundo plano y el último plano, que es donde nacen nuestras semillas, enterramos las papas y toda nuestra comida

Juanjo: Entonces es una visión muy distinta a otras culturas, que lo ven como algo malo ahí abajo

Andrea: Claro, ellos ven algo malo, pero para nosotros es bueno, porque ahí nace la semilla. Para el aymara es como el vientre de la Pachamama. Todos los mundos son importantes entre sí, sin uno no funcionaría el mundo. El acapacha, el mundo de acá, es donde nosotros debemos aprender a convivir con la naturaleza, el mundo superior es donde esta nuestras deidades y ancestros, el Tatahuilca, las estrellas...

Juanjo: En el Amaya Uru me llamo la atención las escaleras de pancito.

Andrea: Claro, las escaleras simbolizan que el caballo llega hasta cierto límite, entonces el difunto tiene que bajar por la escalera para llegar a la acapacha, es para suba y baje.

Juanjo: ¿Y cómo es la vida después de la muerte para los aymara? ¿Dónde están almas de los que ya se fueron dónde están?

Andrea: Se van a nuestros cerros, nos protegen desde allá. Por eso nosotros encontramos sagrados los cerros y nos oponemos cuando los mineros quieren estallar los cerros para



extraer un mineral, porque para nosotros ahí están nuestros ancestros, y ellos nos cuidan desde ahí, nos protegen, que ahora pasan a ser deidades, protectores.

Juanjo: Respecto la música. En la ceremonia de la Amaya Uru hubo dos bandas con distintas interpretaciones musicales.

Andrea: Sí, estuvieron los Laquitas y las Tarcas. Amos eran aymaras, para nosotros los Aymara, nuestros ciclos de clima están cambiados con el clima de la ciudad. En verano es invierno porque llueve, baja al invierno boliviano, y en este momento Pachamama empieza aclamar el agua, entonces por eso tocan ese tipo de instrumento, para que el agua baje. Y la zampoña es para que también lleguen los vientos. Por eso se tocan esos instrumentos

Juanjo: ¿Y se toca en una fecha en específico o no?

Andrea: En fechas específicas. En esta época ya se empieza a tocar música hasta llegar al carnaval, que es un momento de alegría y esplendor entonces se agradece que baje el agua, entonces suena en el interior de los pueblos la tarka²⁸, instrumento para que baje agua. Ya que en estas épocas hay escases de agua en el norte, entonces ya se tiene que ir pidiendo con el favor de las deidades del clima también, porque para nosotros vemos el trueno y la lluvia como una deidad, y se agradecen todas, todos los acontecimientos. Y entonces si vemos muchas subidas de río, aluviones, es como si Pachamama también tiene su enojo ¿Me entiende? Vemos que Pachamama se manifiesta también. Cuando no está atendida, cuando no está bien, cuando hay un desequilibrio

Juanjo: La última pregunta para terminar esta entrevista, ¿Para ti, que significa ser aymara?

Andrea: Ufff... para mí es un honor (ríe) para mí es un honor y estoy agradecida de esta vida bajo un seno familiar aymara. Ser aymara es un complemento de todo lo que yo soy, puedo transmitir, conocimiento de nuestros ancestros. Todo ámbito de la vida del Aymara, desde que nace está en contacto con la Pachamama, con la madre naturaleza. Ser aymara es resguardar los recursos naturales, es cuidar la naturaleza, los animales, la familia, las

²⁸ Instrumento de viento



amistades, cuidar la tierra, cuidar el pajarito, cuidar la lengua, cuidar a la familia, cuidar también las amistades. Eh... eso es ser aymara, trabajar en comunidad, trabajar en aillus, reciprocidad y ser agradecido. Eso es ser aymara para mí: ser agradecido de la madre naturaleza.

Juanjo: Eso sería todo por hoy, muchas gracias Andrea por todo esto de hoy.

Segundo Objetivo Específico

Técnica: El *Landscape Character Assessment* (LCA)

Herramienta de recolección de datos: Cámara fotográfica, brújula.

2.1 Fundamento de la información a presentar según objetivo

Se estableció que la mejor forma de presentar las imágenes capturadas para el análisis fotográfico es a través de fichas fotográficas, las cuales tendrán el número correspondiente para poder ser citadas en el análisis, la localización de la zona en la que se realizó la fotografía, la fecha y el fotógrafo que la capturó, luego se mostrará la fotografía y bajo de esta existirá una breve descripción de los componentes que se observan en esta y que serán abordados en el análisis.

2.2 Presentación de la información

Ficha N°1	Localización: Techo del Centro Ceremonial. Zona A	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
------------------	--	-------------------------------	--



Componentes: El techo está diseñado para que cada pueblo tenga un jardín con flora nativa de sus respectivos territorios originarios. Estos son los “jardines temáticos”

Ficha N°2	Localización: Cancha de Palín, Zona C	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
------------------	--	-------------------------------	--



Componentes: Cancha de Palín con graderías.

El sistema de riego se alimenta de la laguna y la laguna se alimenta del canal



Ficha N°3	Localización: Moai, Plaza Intercultural, Zona A	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
			
Componentes: Tallado por Pau Hereveri ²⁹ con roca nativa de la isla.			

²⁹ Artesano Rapa Nui que se ha dedicado gran parte de su vida en tallar la roca para dar forma a distintos moai



Ficha N°4	Localización: Anfiteatro, Zona D	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
			
Componentes: Anfiteatro con graderías que intenta imitar la forma del atapata			



Ficha N°5	Localización: Siete moai mirando a la laguna, Zona D	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
------------------	---	-------------------------------	--



Componentes: Moai tallados por Pau Hereveri con rocas del sector, intenta imitar a los siete exploradores de Rapa Nui, estos miran la laguna, pero originalmente miran al interior de la isla. Originalmente bajo de los moais existen tumbas, ninguno es igual al otro porque representan personas distintas, y están brillantes porque hubo que echarles líquido anti grafiti.

Ficha N°6	Localización: Espaldas de los moai mirando a la laguna, Zona D	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
------------------	---	-------------------------------	--



Componentes: La parte trasera tiene tallados más distintivos, el primero (de derecha a izquierda) representa la fertilidad masculina, mientras que el segundo tallado representa la fertilidad femenina, al fondo se ve la laguna alimentada por el **Canal San Carlos**.



Ficha N°7	Localización: Área destinada al Rehue, Zona C	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
			
Componentes: Al fondo se ven un par de jardineros, ese lugar está destinado a la construcción de una ruka			



Ficha N°8	Localización: Área destinada a la uta, Zona B	Fecha: 28/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
			
Componentes: Espacio destinado a la construcción de una uta (casa aymara). Al fondo está el aeródromo Eulogio Sanchez			



Ficha N°9	Localización: Evento Amaya Uru, Zona A	Fecha: 30/Octubre/2021	Elaborado por: Juan José Cartagena
			
Componentes: flores, fotografías de los difuntos, dulces, velas, comidas y bebidas que le hayan gustado al difunto, posicionados en un altar.			

Tercer Objetivo Específico

Técnica: Análisis documental

Herramientas de Recolección de Datos: Buscadores de archivos, tales como:
<http://EBSECOhost.com>; <http://ProQuest.com>; <http://Descubridor.Academia.cl/>;
<https://www.Refseek.com/>; <https://Redalyc.org> y <https://Scholar.Google.es/> (Google Académico)



3.1 Fundamento de la información a presentar según objetivo

Debido a la amplia bibliografía presentada tanto en el marco teórico como en el análisis, se decidió crear temas argumentativos que ayuden a entender las relaciones bibliográficas expuestas en el análisis para mejorar su comprensión.

3.2 Presentación de la información

Para seleccionar los documentos más oportunos y adecuados para los propósitos de la investigación se decidió establecer un límite de 8 años para discutir en términos más actualizados, sin embargo, se creyó pertinente retroceder (en ocasiones) a fuentes más antiguas para entender la evolución de algún termino en concreto.

Se seleccionaron documentos pertenecientes a la comunidad académica sin discriminar mucho el origen de esta, el único momento donde se apartaron y se prefirieron documentos de origen latinoamericano fueron en los temas de *Identidad Indígena*, ya que se estima que los estudios latinos pueden tener mayor autoridad (o derecho) de definir las identidades culturales propias del continente, la visión epistemológica europea ya ha dominado muchos aspectos educacionales y científico investigativos, por esos motivos teórico-políticos se cree que es mejor dejar que la voz latina dirija los conceptos de identidad latina (aunque en estos documentos se encuentren varias citas de origen europeo).

3.2.1 El Dilema de la Globalización

El mito de la globalización nace con la creencia de que gracias al avance tecnológico se alcanzará una sociedad con mayor comunicación y mejor calidad de vida. El Banco Mundial (The World Bank, 2021) asegura que la pobreza extrema se ha reducido en un 35% desde 1990 en países en vía de desarrollo, donde incluso ahora cuentan con acceso a mejoras tecnológicas como internet o teléfonos inteligentes. Sin tener la intención de desacreditar la Banco Mundial, el análisis de este capítulo comenzará desafiando la idea de que la



globalización es algo realmente benéfico para las culturas minoritarias, y cómo estas son absorbidas por las culturas mayoritarias a través de procesos como el extractivismo epistemológico y repensar la globalización como un nuevo proceso de colonización cultural.

Si bien la palabra *colonizar* tiene evidentes orígenes con Cristóbal Colón y las colonias que le siguieron, si revisamos la evidencia histórica, han existido procesos de colonización desde el nacimiento de los primeros imperios, esta colonización no solo consiste en utilizar un espacio de forma física, sino más bien consiste en reconfigurar un territorio tanto a nivel social como físico, la forma de percibir el espacio está condicionado al ejercicio de dominación por sometimiento, con esto viene una conquista del pensamiento que procede con la reducción de distintas aristas sociales, como la lengua, la religión, la arquitectura, el uso de la tierra, el sistema de intercambio, códigos de conductas sociales, autores como Ramón Grosfoguel (2016) plantea este proceso como un *colonialismo epistémico*, el cual está destinado a educar bajo la percepción de la realidad bajo los lentes de la mirada cultural europea, siendo la base fundamental de todo sistema político y económico proveniente de la visión utilitaria material de la tierra.

El expansionismo romano trajo consigo los márgenes epistémicos y ontológicos de la cultura de la civilización occidental. Autores como Atawallpa Oviedo Freire (2017) consideran que hablar de “civilización occidental” es una redundancia, ya que, para el autor, cuando socialmente nos referimos a “civilización” inconsciente y directamente nos referimos a la civilización occidental forjada por los romanos, su subjetividad, jerarquía y sistema de clases es lo que llegó a nuestro continente con el nombre de civilización, mientras que los pueblos originarios fueron vistos igual que los *barbaros* que anteriormente habitaban Europa hasta que el imperio romano los colonizó bajo un territorio unificado.

3.2.2 La Construcción del Territorio y el Paisaje

Uniendo las ideas la geografía crítica brasileña como las de Milton Santos (2000) que posicionó el entendimiento del territorio como un espacio con características culturales, junto



con las de Haesbaert (2004) de percibir el territorio como una construcción social, le agregamos, además, las del sociólogo Gilberto Giménez (2009) cuando asevera que la cultura es el motor de la identidad y esta se ve reflejada en las interacciones sociales que generan una identificación dentro de grupos sociales significativos, tendremos la base para entender que el territorio está sujeto a la cultura ya que este es una construcción social de diversos actores o grupo, como los pueblos.

A su vez, también parece prioritario designarle al territorio una categoría de poder sobre el espacio, no solamente entenderlo desde una perspectiva cultural, sino también política, ya que un territorio determinado se concibe o se crea cuando existe una voluntad o comprensión del dominio sobre este. No es suficiente la existencia del espacio per se, el territorio se crea cuando existe una expresión de voluntad sobre su existencia previa (Lanata, 2018), y esta expresión puede presentarse tanto de forma material como simbólica. La interacción humana con cualquier espacio puede generar evidencias físicas que conforman el paisaje

El territorio posee identidad porque la vida de las personas que la conforman y sus interacciones socioculturales dejan “su huella en él” (Covarrubias, F y Guadalupe, M, 2019). Estas huellas pueden ser entendidas en su condición cultural, según la descripción de Antonio Luna García (1999), ya que son evidencias en el paisaje de las acciones de los seres humanos, registros históricos de las interacciones ocurridas ahí que le otorgan identidad al espacio en el cual se encuentran. Pero la identidad del espacio (forjada por la identidad del territorio y la identidad del paisaje) no existe apartada como una marca creada por el sujeto o pueblo, sino que también el sujeto (o pueblo) queda marcado con la identidad del espacio.

El territorio repercute en el desarrollo de la identidad colectiva e individual de las personas, siendo uno de los factores decisivos para la creación de la subjetividad de las personas (Covarrubias, F y Guadalupe, M, 2019). A su vez, el extractivismo epistemológico ha sembrado las bases para el extractivismo económico bajo el régimen capitalista. El ser humano se cría viendo el paisaje bajo una óptica universalista donde cree que este le pertenece bajo un control absoluto, ya sea el medio ambiente natural o urbanizado, convirtiéndose en un elemento de consumo para las satisfacciones de necesidades y deseos.

Esto lo podemos ver, por ejemplo, con el Programa del candidato a presidente José Antonio Kast (2021), que en su apartado sobre “Recuperar la Agricultura” propone que la flora y fauna deben pagar su derecho a vivir a sus guardianes y que se cambien los criterios del Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) respecto a las medidas prohibicionistas y los criterios de preservación de especies nativas.

“559. Es preciso avanzar en el creciente proceso de aceptación internacional de que las especies de flora y fauna, que conviven con la población humana o son influidos por esta, deben buscar un camino para <<pagar su derecho a existir y prosperar en mano de sus guardianes>>.” (Programa José Antonio Kast, 2021, p.149).

“560. (...) Se vuelve necesario que la división de recursos naturales del SAG, experimente un importante cambio en los criterios de preservación y aprovechamiento de especies nativas e introducidas. Esto, con tal que abandone medidas prohibicionistas y, al mismo tiempo, se revise el impacto de la sobrepoblación de especies nativas y exóticas, la cual se ha generado producto de la actividad humana.” (Programa José Antonio Kast, 2021, p.149).

Esto se puede interpretar como una propuesta para dar más permisos a la tala de árboles nativos para dar tierras a los cultivos, la pesca indiscriminada o potenciar la economía extractivista ignorando el patrimonio que pueden representar las zonas endémicas para ser explotadas por beneficio económico. Esta forma de entender el paisaje, asociada a la valorización capitalista del medio ambiente, construye, modifica y destruye territorios de culturas minoritarias, y atenta contra la integridad emocional tanto de habitantes como visitantes (Covarrubias, F y Guadalupe, M, 2019).

No son pocos los autores que critican y expresan la forma explícita de la explotación de los recursos que conforman el medio ambiente para justificar el paso de la modernidad o el progreso, como Estrellita García y Agustín Vaca (2018) que aprovechan de distinguir la pérdida de confianza y la incertidumbre que genera en los pueblos el cambio drástico del paisaje por políticas extractivistas sustentadas por la modernidad.



3.2.3 Paisaje y Territorialidad

Volviendo a las ideas primas de García (1999) que introducía el concepto de “huellas” que dejaban en el paisaje distintas interacciones sociales, creadoras del paisaje, del territorio y posibles elementos identificativos en la territorialidad. Para simplificar las subcategorías del paisaje, podremos considerar lo dicho por Jackson (2010) cuando se refería a que todos los paisajes son naturales y culturales a su vez, reduciendo la posible subcategorización que se puede crear entre lo natural y lo cultural (urbano, rural, etc.) y que el paisaje es la realización de una cultura directamente asociada a su historia, así al hablar de *paisaje* se entenderá por las huellas históricas de la construcción social del territorio y el simbolismo de las territorialidades.

Para referiré a *territorialidad* usando las definiciones de Emiliozzi (2013) que la define no solamente como una construcción social, sino que es una construcción cultural que le da una significancia a una tierra apropiándose de ella con el simbolismo, también puede referirse a ciertas acciones que genera el sujeto (o los sujetos) que quiere influenciar o afectar determinadas dimensiones del área de un territorio que puede apelar a la identidad de un pueblo. Haesbert (2013) también agrega una diferenciación entre territorio y territorialidad, explicando que, a diferencia del territorio, que siempre posee una base física y material, la territorialidad puede ser meramente inmaterial o intangible, como por ejemplo prácticas culturales relacionadas con la cosmovisión o la expresión física en determinados lugares.

Gabriela Mijal Orihuela (2020), hablando sobre el paisaje cultural postulado por la escuela saueriana, nos comenta que el paisaje cultural es el resultado de la acción de un grupo social realizado en un paisaje natural, siendo un registro (o huella) de las acciones del ser humano, que pueden interpretarse como las territorialidades descritas por Emiliozzi (2013), pero que necesita de el ojo de un observador para existir, ya que la existencia del paisaje depende de que exista alguien que sea consciente e intérprete del territorio.

“En base a lo anterior, el paisaje es la expresión del territorio tal como es percibida por las poblaciones endógenas y exógenas. Esta expresión puede ser material o inmaterial, tangible o intangible. Es subjetivo, en tanto no puede existir sin un observador que lo interprete y que



un mismo territorio es percibido de distintas maneras por diversos individuos y grupos. El paisaje evidencia, además, cuestiones vinculadas con la cosmovisión y valores de la sociedad que lo produce y lo reproduce; pero puede, también, ocultar disputas, relaciones de poder y/o procesos de antropización de la matriz biofísica original.” (Orihuela, 2020, p.6)

Esta forma de entender el paisaje se caracteriza por su carácter evolutivo o móvil, es dinámico y cambiante, fomentando como una dimensión de análisis a la historia de los pueblos y del territorio

3.2.4 Relación entre Paisaje, Patrimonio e Identidad Cultural

La Relación de *Paisaje* y *Patrimonio* dentro de un marco territorial radica en que ambos comparten su primera impresión como elementos materiales que se convirtieron en *Bienes Culturales* (Ruíz, 2020), esta renovación conceptual posibilita la integración de elementos culturales inmateriales, que autores como Nila Leal Gonzáles (2008) se han referido anteriormente como *Patrimonio Cultural Intangible*, concepto que está arraigado con la idea de Identidad Cultural mencionada por como Sergio Mansilla (2006) se refiere a la identidad cultural como la materialización en el actuar de una comunidad al compartir un determinado conjunto de condiciones de vida que ejercen en ellos conductas en común, conductas que ofrecen patrones de funcionamiento y aportan a la comprensión intersubjetiva de la realidad, ya que apela a todas las actividades o manifestaciones culturales que construyen la cosmovisión, los valores espirituales y morales, la sabiduría espiritual, ceremonias, música y cualquier expresión cultural de un pueblo.

Recordemos que el paisaje en una primera instancia también fue separado entre Natural-Cultural, hasta que finalmente esa línea divisora fuera borrada (Jackson, 2010), así mismo puede ocurrir con el patrimonio. Gonzáles (2008) definió al patrimonio como un capital cultural que no se puede cuantificar con valores ni sentidos fijos, más bien debía entenderse como parte de los procesos sociales, una creación colectiva ligada a su condición histórica, una producción en conjunto que surge en espacios heterogéneos donde se proyectan



categorías culturales, convirtiéndose en un espacio culturizado, representando simbólicamente la matriz social con en la cual se genera nuestra identidad cultural, pero este espacio no es algo estático, está en constante cambio siguiendo la vicisitud única e histórica de los pueblos.

Para entender un poco mejor el concepto del territorio como algo tangible e intangible a la vez podremos apreciar que el patrimonio intangible le da significado al patrimonio tangible, mientras que el tangible le da un sustento físico al intangible. Para que el patrimonio reciba una valorización más profunda es necesario que este sea entendido correlacionando sus dos esferas (tangible/intangible). Sin embargo, hoy en día no es extraño ver que el patrimonio cultural de pueblos originarios esté sujeta a apropiación y explotación por comunidades ajenas de las que crearon dicho patrimonio.

Es debido a esto que se deben reconocer y proteger los derechos patrimoniales en los territorios de pueblos originarios, reconocer su propiedad intelectual, lengua y tradiciones, y es por este motivo que, a finales de los 90s, la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para Educación, la Ciencia y la Cultura) en su Conferencia General hizo un llamado para la protección del folclor y la cultura tradicional después de que diversos hitos bélicos ocurridos en la década de los 80s y 90s que ignoraron lo acordado en la “Convención para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado” realizada en 1954 a consecuencia de la destrucción del patrimonio cultural en la Segunda Guerra Mundial. La justificación de la protección del folclore y la cultura tradicional se basa en que ambos pertenecen al patrimonio de la humanidad y, además, posee una considerable importancia social, económica y política en los pueblos, logrando afianzar su identidad cultural (UNESCO, 1999).

Chile se adhirió a esta convención y a sus protocolos en el 2008 (mismo año en que la UNESCO adoptó la Convención para la “Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”) usando el Servicio Nacional del Patrimonio Cultural como punto focal, organismo dependiente de la Subsecretaria del Patrimonio Cultural del ministerio de las Culturas, las



Artes y el Patrimonio (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2021), ajustando la definición de patrimonio cultural a la idea de patrimonio tangible e intangible recientemente explicados.