



Faculta de Ciencias Sociales

Escuela de Antropología

LONKO

Rol y representación de la autoridad ancestral mapuche en la
ciudad

Cristian Tavie Díaz

Profesor Guía: Claudio Espinoza. A

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología

Tesis para optar al título de Antropólogo

Abril, 2018

AGRADECIMIENTOS

Termina un proceso y, por ende, antes de cerrar esta etapa, quiero agradecer a todos aquellos que me apoyaron en cada momento de mi formación, pues, la presente tesis no se hubiera materializado sin el apoyo de todos ellos.

Primero que todo, quiero agradecer a mis padres Eduvina Díaz y José Tavie; a mis hermanos Paola y Patricio; mi sobrino Vicente y cuñado Esteban. A ellos, por creer en mí, por la paciencia y el apoyo. También a Anellicce, por todo su apoyo, amor, cariño y comprensión.

De igual forma quiero agradecer mis compañeros y amigos Lorena Aránguiz, Rodrigo Lepe, Francisco Mondaca y mi compadre Matías Ravest, por la contención, sus consejos y amistad.

No puedo dejar de agradecer a todos los lonkos, pu lagmien y pu peñi mapuche, que me permitieron compartir con ellos en sus hogares, lugares de trabajo y organizaciones, colaboraron con sus relatos y experiencias de vida. Sin duda alguna, el amor por un pueblo nos une.

Quiero agradecer a también a mi profesor Guía Claudio Espinoza Araya, que en todo momento me dio consejos, me apoyo en las correcciones y creyó en mi propuesta. Sin dejar de lado tampoco a Consuelo Lazo, quien fue mi tutora durante el primer periodo de formulación del proyecto de tesis. Pues también, a todos los profesores que conocí y me entregaron las herramientas necesarias en mi formación humana y profesional como antropólogo social.

Por último, quiero destacar que la presente tesis conto con el financiamiento del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), en el marco del proyecto Fondap N.15110006.

RESUMEN

La figura del lonko, autoridad ancestral, toma un papel significativo en la reivindicación social, cultural y territorial del pueblo mapuche en su historia, como en las actuales comunidades y asociaciones indígenas. Así, la presente investigación busca realizar una aproximación al rol y representación de los lonkos mapuches en la ciudad, a partir de un subconjunto de lonkos de diversas comunas de la Región Metropolitana, entre ellas: Cerro Navia, La Granja, Pedro Aguirre Cerda, Cerrillos y Maipú, realizando un análisis desde el discurso y las prácticas de los propios lonkos como también de los diversos actores inmersos en la realidad a estudiar. Conociendo de esta manera el significado del lonko como autoridad ancestral, su resignificación en los contextos actuales, sus funciones, una comparación con otras autoridades y sus proyecciones como figura representativa de liderazgo en el pueblo mapuche. En nuestro caso, a partir de la realización de una investigación de corte etnográfico en el contexto de las asociaciones indígenas urbanas. Un estudio cualitativo que considera los aportes teóricos de la antropología política hacia la comprensión de las acciones, dinámicas y símbolos en el análisis del lonko y sus manifestaciones en la ciudad.

Palabras claves

Autoridad ancestral, rol, estatus, representación, liderazgo, campo, poder, revitalización y resignificación.



Visita de lonkos Williches a la ciudad de Santiago, ca. 1908 (Mege et al, 2001)

Autor: desconocido

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	0
RESUMEN	2
PRESENTACION	6
PARTE I: PRESENTACION PROYECTO DE INVESTIGACION	
CAPITULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	
1.1 Contextualización previa.....	9
1.2 Problemática	27
1.3 Pregunta de investigación	32
1.4 Objetivos	32
1.5 Hipótesis.....	33
CAPITULO II: MARCO METODOLOGICO	
2.1 Metodología.....	34
2.2 Técnicas de investigación	34
2.3 Unidad de descripción y análisis.....	36
CAPITULO III: MARCO TEORICO	
3.1 La construcción de un enfoque en antropología política	39
3.2 Poder y simbolismo	44
3.3 La autoridad, entre su representación y legitimación.....	48
3.4 Estatus y rol/función	51
3.5 La autoridad y su liderazgo.....	56
3.6 Sobre cabecillas y sistemas políticos indígenas.....	61
3.7 El Grupo étnico: Etnicidad, etnogénesis y etnificación.....	69
PARTE II: ANALISIS Y PRESENTACION DE RESULTADOS	
CAPITULO I: ROL Y REPRESENTACIÓN DEL LONKO EN LA MEMORIA ORAL	
1.1 En razón a la palabra.....	77
1.2 Papel y representación.....	79
1.3 Símbolos de estatus y distinción.....	81
1.2 Frente a la bisagra de la “modernidad”	82

CAPITULO II: LONKOS EN LA CIUDAD	
2.1 Floriano Calfucoy Huitrañan	85
2.2 Hernán Huentulle Huenún.....	88
2.3 Juan Lemuñir Huinca	91
2.4 Margarita Quiñelaf Trancal	94
2.5 Vanessa Curihuinca Coche.....	97
CAPITULO III: EL LONKO EN LAS ASOCIACIONES INDÍGENA URBANAS	
3.1 La revitalización del lonko.....	101
3.2 ¿Quiénes son lonkos?.....	105
3.3 Proceso de levantamiento de la autoridad ancestral.....	112
3.4 Los roles del lonko	115
3.5 El lonko ante las instituciones gubernamentales	118
3.6 Los roles en su movilización.....	123
CAPITULO IV: TRANSFORMACIÓN Y DISTINCIÓN EN EL LONKO MAPUCHE	
4.1 Lonkos de ayer y hoy.....	131
4.2 El lonko frente a la figura legal.....	135
CONCLUSION Y REFLEXIONES FINALES.....	142
BIBLIOGRAFIA	148
ANEXOS	165
1. Glosario	166
2. Entrevistas.....	169
3. Pautas de entrevistas.....	170
4. Cuadros.....	174
5. Fotografías.....	176

PRESENTACION

La presente investigación tiene como objetivo generar un acercamiento al rol y representación de las autoridades ancestrales de la cultura mapuche en los diversos espacios de participación, negociación y decisión, en las asociaciones indígenas urbanas de la Región Metropolitana. Es a partir del caso de los lonkos: cabecillas y mediadores de la comunidad ancestral, quienes se insertan como figura representativa de la cultura en las presentes dinámicas de organización y congregación en la ciudad, considerando en nuestro estudio cinco casos de la Región Metropolitana pertenecientes a las comunas de Cerrillos, Cerro Navia, La Granja, Maipú y Pedro Aguirre Cerda.

Es un estudio exploratorio de carácter cualitativo que se enmarca en los actuales procesos de reivindicación sociocultural del pueblo mapuche en los espacios urbanos, de manera creciente desde los años 90' con la constitución de asociaciones indígenas reconocida bajo los marcos jurídicos de la ley N.19.253 (ley indígena) sobre la “*Protección, fomento y desarrollo de los indígenas*”¹. En este sentido una forma de interacción de la cultura mapuche que establece cambios estructurales significativos, entre ellas el posicionamiento de nuevas figuras de representación de la organización indígena: los dirigentes sociales y comunitarios (presidentes, secretarios, consejeros, tesoreros y directores), legitimados bajo esta estructura legal que articula la asociatividad y comunidad indígena con personalidad jurídica.

En correspondencia con lo anterior, observar el rol y representación de los lonkos en este actual contexto de organización presente en la ciudad, radica en la necesidad histórica de reivindicación social, cultural, política y territorial del pueblo mapuche, y el aporte de sus autoridades ancestrales en esta tarea. Pues, de esta manera, resulta interesante conocer e investigar sobre una figura que sustenta sus funciones bajo el *Az Mapu* (sistema de normas y deberes en la cosmovisión mapuche), pero que hoy busca posicionarse en las asociaciones indígenas, donde los derechos y deberes de sus integrantes están mediados por normas jurídicas elegidas desde una entidad centralizada y transformadora como el Estado, a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). No reconociendo de manera legal la participación de las autoridades ancestrales.

¹ Ver ley indígena N.19.253 en: <http://www.conadi.gob.cl/documentos/LeyIndigena2010t.pdf>

Ahora, como método para desarrollar los objetivos propuestos en el presente estudio se realizó una descripción y análisis desde la etnografía, siendo la observación participante, la realización de entrevistas semi - estructuradas y revisión de documentación. Las técnicas de investigación que nos permitieron construir el relato de la realidad estudiada y del discurso de los actores involucrados en ella, tales como: líderes tradicionales, presidentes de las asociaciones indígenas y personas con conocimiento sobre el liderazgo indígena. También de forma complementaria al relato de nuestros informantes claves, se entrevistó a los representantes de las instituciones que se relacionan con las asociaciones indígenas, entre ellas el director de CONADI y el representante de la Gobernación Metropolitana de Santiago en la mesa regional indígena, siendo esta última la máxima instancia de participación de los pueblos originarios en el ámbito institucional a nivel regional, y donde su reglamento interno válida la participación de los lonkos como autoridad tradicional. Por último, cabe destacar que nuestro análisis tiene como base los conceptos, teorías y estudios desarrollados en el ámbito de la antropología política, como eje central en la comprensión de la vida sociopolítica de las poblaciones indígenas y su relación con la cultura.

Frente a la elección del tema de tesis podemos decir que esta tiene un interés de carácter académico e investigativo, en post de efectuar un aporte al desarrollo de las ciencias sociales en general y en particular a la antropología social en el conocimiento de la vida política de las poblaciones indígenas en los actuales contextos de organización y sus diversas transformaciones históricas y culturales. Enfocándonos aquello en los mapuches que habitan el espacio urbano, en sus dinámicas de asociatividad y mantención de sus autoridades políticas tradicionales, una realidad muy poco estudiada hasta la actualidad. Siendo así la antropología una disciplina necesaria e indispensable en el estudio de los aspectos socioculturales y políticos del mapuche que viven en la ciudad. En una tesis que se presenta como una investigación que intenta recoger el desafío interdisciplinario, ya que se constituye como un estudio exploratorio que desde la conformación de su marco teórico que toma en cuenta los aportes de disciplinas como la antropología, historia, psicología, sociología y ciencias políticas, se genera la búsqueda de conocer la importancia de la cultura y su influencia en las formas de hacer y organizar lo político, al interior de un grupo o sociedad.

**PARTE I: PRESENTACION PROYECTO DE
INVESTIGACION**

CAPITULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 Contextualización previa

Sobre los lonkos mapuche

Lonko (cabeza en mapudungun)² llamado *Cacique* por los españoles y, antiguamente *Nidzol*³ por los mapuche (Ladino, 2014), hace referencia al cabecilla, mediador y porta voz del *lof* (Casanova, 1989), correspondiente al conjunto de familias mapuche de hasta cuatro generaciones emparentadas bajo un ancestro (linaje patrilineal) y territorio común.⁴

La literatura académica, como los relatos orales transmitidos de manera intergeneracional en la cultura por los *Ngenpin*, crónicas incas y gran parte españolas de la primera mitad del siglo XVI, entre ellas los relatos de Gerónimo de Bibar (Ruiz, 2003; Silva, 1984) describen la existencia de una autoridad ancestral entre los llamados “Araucanos”, una sociedad sin Estado y con una estructura sociopolítica de carácter horizontal (Pacheco, 2012). La ausencia de todo poder centralizado nos habla más bien de una sociedad de roles que dividió sus funciones a partir de las necesidades situacionales de lof, donde el lonko carece de todo poder de coacción o dominio (Dillehay, 1990; Silva 1984), pero desde el consenso y su liderazgo cumple el rol de dirigir diversas actividades en el territorio como la cosecha y siembra, representar al lof en sus decisiones, llevar a cabo ceremonias rituales como el *nguillatún* y mediar ante los conflictos (Faron, 1969; Bengoa, 1985). Complementado sus roles con otras autoridades como él o la *machi*.

¿Quiénes ejercían el rol de lonko? A pesar de tener un limitado poder sobre el grupo, detentar el cargo de lonko, requería de un conjunto de atributos y conocimientos, entre los cuales se encuentra: “*Diversas cualidades como inteligencia, credibilidad, capacidad de liderazgo y sobre todo de negociación*” (Zúñiga, 2001), además de una elección por descendencia familiar, antiguo tributo o

² Hemos decidido utilizar el término lonko y no longko u lonco, porque en la mayor parte de la literatura revisada y en las entrevistas a nuestros informantes claves se determina el concepto de lonko como una palabra unificada y comúnmente usada en la transcripción de lo oral a lo escrito, según el alfabeto mapuche unificado.

³**Nota:** Para una mejor comprensión la mayor parte de las palabras en mapudungun serán traducidas al lector en el anexo N.1: *Glosario*, y en el caso de las autoridades tradicionales en el anexo N.4

⁴ Ver definición de lof de manera amplia en: informe de la comisión verdad histórica y nuevo trato 2003. Volumen N.1, Primera parte: *Los mapuches en la historia y el presente*.

por nombramiento de la comunidad,⁵ destinado el rol de lonko principalmente a personas ancianas *kimches* (sabios), individuos de importancia en la reproducción de la memoria y conocimientos en una cultura ágrafa. Ahora, la posesión del cargo político también implicaba que las cualidades personales no fueran necesariamente transferibles a sus descendientes, lo que implicaría que tras la muerte de un lonko no bastaba la descendencia para ejercer el cargo, sino la suma entre el reconocimiento, la legitimación y cumplimiento de las expectativas del grupo sobre este (Ruiz, 2003) Los *penmas* (sueños) también son de importancia para ejercer el rol de lonko (Zúñiga, 2001), como revelación premonitoria en la visión mapuche, aquellos revelan el don para ejercer el cargo, y como kimche recibe las enseñanzas que le permiten guiar su lof, concretando su nombramiento como autoridad en una rogativa de asunción o investidura.

“Para la elección final del lonko, tiene que existir un convencimiento en el resto de las comunidades. Se discute el pro y el contra. En su caso, fueron varios los postulantes o candidatos a lonko. Los ancianos, las mujeres, los jóvenes, todos participan, y se deja pasar un tiempo. A veces cuatro, o seis meses, y finalmente la gente decide, socializa, conversa, le da vueltas al asunto y dice esta persona es así, estos son sus defectos, estas son sus virtudes. Y al final se decide la elección (...). La elección del lonko está muy vinculada al mundo social, político, religioso mapuche. No hay nada separado. Y en este marco se resuelve. A veces son varios rebues los que participan, es decir los que tienen que ver con esa organización.” (Zúñiga, 2001)

Los roles, como las atribuciones del lonko están internalizados en la cosmovisión del pueblo mapuche, transmitida a través de la memoria oral y validadas en el *Az Mapu*: sistema jurídico mapuche, el cual constituye la suma de derechos y deberes, visión sobre el mundo y su forma de relacionarse con, las maneras de vivir y ser mapuche. Fue transmitido entre generaciones y constituye la base fundamental de la organización e interacción en, y con el mundo mapuche. Articulando así un estatus que carece de prestigio individual por un cargo de connotación colectiva, situacional y en deber del lof.

*“Para el Mapuche cada una de sus actuaciones, tanto en el mundo social como en su relación con la naturaleza y con el mundo de los espíritus, está regulado por el *Az Mapu*. Este concepto del derecho y la aplicación de justicia en un Código Universal, que encierra en sí mismo todos los aspectos de la vida mapuche, da cuenta de la*

⁵ Definición extraída de: <http://www.estudiosindigenas.cl/trabajados/GDAM%20WEB/sitiom/mapuche.htm>

orientación holística o sistémica del Pueblo Mapuche; siendo el reflejo de la forma en que este Pueblo se posiciona y se integra en el mundo que le rodea, como parte de un todo universal.” (Sánchez, 2001)

Como antecedente es necesario también conocer el desarrollo histórico de una autoridad de data prehispánica, de la cual poco se conoce en este período, pero como sostienen fuentes etnohistóricas antes de la llegada de los españoles la estructura sociopolítica del pueblo mapuche no habría tenido transformaciones significativas (Ruiz, 2003), en una estructura donde las alianzas, los *trawun* (reunión) y *caguines* (encuentro) de los lonkos de cada *lof* (clan) como también los consejos de ancianos componían las instancias de organización política que permitiría determinar la resistencia del mapuche al *Tawantinsuyo* y posteriormente a los españoles (Ovalle, 1646) hasta la denominada “*Guerra de Arauco 1550-1656*”

En crónicas españolas, entre aquellas descritas por Pedro de Valdivia en su llegada a la zona central de lo que hoy es Chile, relataría el álgido momento que se vivía entre mapuches y el último bastión Inca, período conocido en la historia como “*la gran guerra de los lonkos del chile central, 1536-1545*” (León, 1985). Significando la necesidad para Valdivia de generar reuniones con los líderes indígenas de la zona del Aconcagua, Maipo y Mapocho (Entre ellos Michimalonco, Quilicura, Lampa, Macul, entre otros), en post de lograr un fácil sometimiento, constituyendo así los primeros parlamentos entre líderes indígenas de la zona con el monarca español previo a la fundación de Santiago el 12 de febrero de 1545 (Valdivia, 1545 -1562).

Pero si bien los conquistadores observaron una sociedad donde los lonkos mantenían la cohesión social y mediaban las relaciones políticas entre los diferentes grupos con los cuales se relacionaban, ignoraron en su mayor parte la forma de actuar y función de aquellas autoridades, lo que llevó, bajo el poco entendimiento y etnocentrismo, a describir aquellas estructura política ancestral a sus propias interpretaciones y asimilaciones, surgiendo una nueva figura, los llamados *caciques* (en relación al jefe taíno de las Antillas) denominación homogénea por parte de los conquistadores a todas las autoridades de los diversos grupos indígenas de América, ampliando además el concepto a otros términos como *cacicato*, *caciquear* y *cacicaazgo* que apuntaban principalmente a determinar la jurisdicción que el cacique tenía en su administración ignorando así las especificidades locales y particularidades de cada sistema político indígena (Ruiz, 2003) . Asociando así que en la mayor parte de los relatos el cacique se constituye como un sinónimo de lonko (Wilhelm y Coña, 1930).

A través de los parlamentos y alianzas con los líderes indígenas desde la influencia y el clientelismo, se buscó fortalecer el cacicazgo en post de los diversos intereses de la conquista, transformando a los caciques en vasallos de la empresa colonial a cambio de poder, privilegios, tierra y la excepción de todo pago de tributo, creando un tipo de “nobleza indígena” (Ruiz, 2003 y Cuevas, 2015). Siendo de esta manera el cacique un medio de acceso para los españoles a los diversos territorios indígenas, implicados también a que algunos jefes de familia no lonkos fuera potenciado por las autoridades coloniales como líderes.

Ya para el año 1550, con la implantación del cacicazgo y la expansión militar de los conquistadores españoles en parte importante de la zona central, lo que se conoce desde la cosmovisión mapuche como el *pikun Mapu* (las tierras hacia el norte del Bio - Bio) donde hubo transformaciones en su modo de vida y dominio territorial, localizando autonomía jurídica a los caciques *promaucaes* o *pormacaes* (Silva,1984) y sus familias en los llamados “*pueblos de indios*”⁶, aunque en menor medida y con su posterior extinción, debido al sistema de “*encomienda*”⁷ bajo la nueva institucionalidad colonial, no enajenada de tensiones y levantamientos indígenas (León, 1985).

La institución de los lonkos, como el propio pueblo mapuche, encontró su apogeo al sur del río Bio - Bio, principalmente en la Araucanía zona histórica del Wallmapu (nación mapuche) donde se pudo preservar en gran parte el sistema de vida indígena adaptado a los procesos de resistencia frente los conquistadores españoles, antes y después de la llamada guerra de Arauco, lo que significó la autonomía del pueblo mapuche hasta mediados del siglo XIX en agrupaciones familiares y territoriales donde los lonkos fueron actores centrales de esta lucha, recordados en cantos y memorias (Bengoa, 1985) aquellos relatos, memorias y poemas como los de *La Araucana* de Alonso de Ercilla (1589) y *Cautiverio Feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1673) que describirían cierta condición bélica del pueblo mapuche.

⁶ Los pueblos de indios se constituían como la propiedad de los habitantes aborígenes del Chile central de las tierras, lograda tras un pacto con la corona española. Los pueblos de indios subsistían a través de la agricultura y el pago de tributo hacia la colonia, no tuvieron permanencia debido a principalmente al sistema de trabajo español la encomienda que impidió la reproducción de los pueblos de indios. Ver por ejemplo en bibliografía: Argouse (2008).

⁷ La encomienda sistema de servicio, trabajo y pago de tributo legal implantado por los españoles hacia los indígenas durante la sociedad colonial a cambio de protección. Considerada por algunos autores como un sistema de esclavitud, por la forma de trato hacia los indígenas. Ver por ejemplo en bibliografía: Rosales (1674).

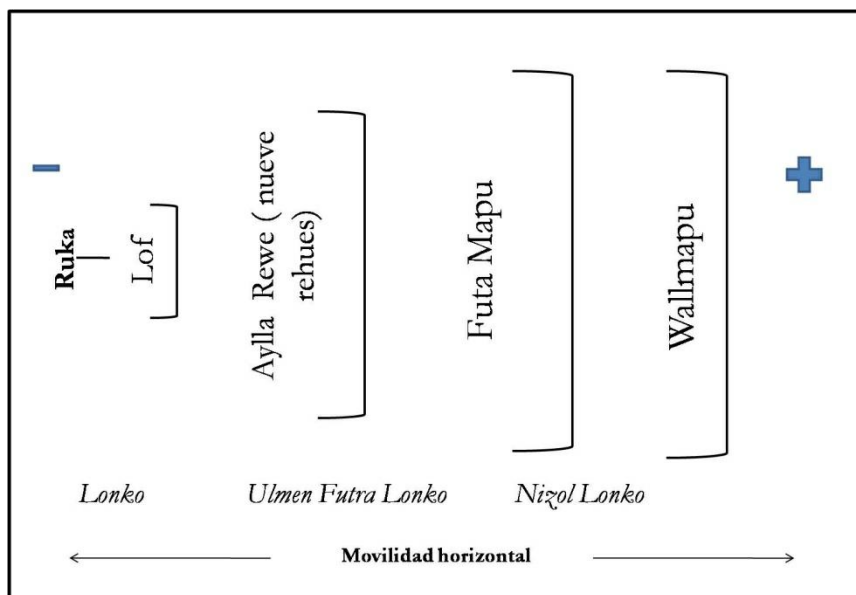
De un líder con limitado poder en el lof comenzó a tomar roles políticos y militares, que reveló el carácter guerrero del pueblo mapuche contra los conquistadores en otros niveles de organización, para generar así las alianzas entre diversos lof y determinar las estrategias de guerra. Gran importancia tomó aquí los *Butalmapu* o *Futamapu* (grandes tierras), uno de los mayores niveles de organización del pueblo mapuche y que se traducen en su contemporaneidad en Willimapu (williches); Lafkenmapu (lafkenches); Puelmapu (pehuenches) y Pikunmapu (pikunches), y otras formas de denominaciones que han surgido en la dinámica local de cada uno de aquellos territorios.

” Los Fütanmapu fueron las instancias que hoy son designadas por los Mapuche como Identidades Territoriales. (...) La identidad territorial ha sido una entidad, más que una estructura definida, que se ha situado como una articulación social y cultural, en un espacio intermedio entre el lof y la nación” (Ruiz, 2003).

La estructura sociopolítica del pueblo mapuche y su transformación

Contrario a la imagen de una sociedad mapuche *“sin fe, sin rey, sin dios”* (Boccara, 1999) ausente de todo poder de organización político y militar testimonios como el de Rosales (1674), dan cuenta de cómo los Futamapu se mantuvieron paralelamente a lo que fueron los cacicazgos y gobernadores coloniales permitiendo unificar las fuerzas indígenas desde una estructura dinámica, situacional y estratégicamente funcional para la organización política/ territorial, con matices particulares según la zona. Así desde la unidad mínima de organización la familia caracterizada por la *ruka* o *rukache*, espacio de vivienda e integración familiar (Boccara, 1999), hasta la mayor instancia de unificación territorial el *wallmapu*⁸(territorio ancestral) se da cuenta de una extensa y compleja organización social (Ruiz, 2003 y Boccara,1999), la cual podemos representar en el siguiente esquema con relación al lonko:

⁸ El *wallmapu* se constituye como el conjunto de territorios ancestrales del pueblo mapuche en su extensión: Norte (pinkun) – Sur (willi), Este (lafken) – Oeste (puel), entre argentina y chile, según lo descrito a través de la memoria oral y la extensión de una lengua común, el mapudungun. Destacando que, a diferencia de las otras instancias de organización, en el wallmapu no existe una autoridad o máxima autoridad de este territorio como un presidente o lonko del wallmapu.



Esquema de elaboración propia. Organización política y territorial ancestral del pueblo mapuche.

¿Pero cuál era el rol de los lonkos en cada una de las agrupaciones territoriales antes nombradas? El lonko toma el rol de dirigir y organizar. En la ruka como en el lof los *lonkos* u *Inapalonko* (cabecilla de familia), como autoridad consolidaban un poder basado en el incremento de las relaciones de parentesco (por medio del matrimonio endogámico) la búsqueda del control territorial y sus recursos (Pacheco, 2012). Su rol era direccionar al grupo y liderar la generación de instancias que fortalecieran los lazos del grupo. El conjunto de lof formaba los *Ayllarewe* (nueve rehues) o lebo, donde se levanta una nueva autoridad el *Ulmen Futra Lonko* encargado del desarrollo social y cultural del lebo, como también de la articulación de los distintos lof para generar pactos u alianzas de guerra. En el Futamapu observamos la existencia de la máxima autoridad mapuche entre los lonkos el *Nizol Lonko* (lonko mayor) que se articulaba y se relacionaba con otros grandes líderes en los *futacoyaq* (gran junta) donde se reunían en los llamados consejos para tomar las diversas decisiones que articulaban las alianzas y forjarían las tácticas de guerra, aquella instancia era liderada por el *Toki* (Lonko en tiempos guerra).⁹ Agregando a lo dicho que, según Bengoa (1985) todas aquellas funciones desarrolladas fuera del lof no eran permanentes, sino más bien, correspondían a un hecho político/estratégico en relación a la situación o necesidad.

⁹ Fuente: Centro de estudios indígenas. Ver en:

<http://www.estudiosindigenas.cl/trabajados/GDAM%20WEB/sitiom/mapuche.htm>

La estrategia de organización política y territorial del pueblo mapuche permitió que no fueran doblegados y mantuvieran su autonomía por más de cien años. Ya para mediado del siglo XVII el conflicto no había cesado y se situaba entre períodos de tensión y otros de paz. Los mapuches con los españoles comienzan a generar una serie de relaciones de intercambio cultural y económico, interacción, mestizaje y tensiones en la llamada “*frontera Araucana*” (zona de intercambio, guerra y mestizaje) haciendo de esta relación un hecho cotidiano, que significó a comienzos del siglo XVIII el surgimiento de otros caciques, algunos *ulmen*, hombres nobles (Wilhelm y Coña, 1930), capitanes o indios amigos (Ruiz y Figueroa, 1993) que asociaron su poder más a la riqueza que el consenso, y con los cuales los españoles buscaron negociar y establecer una zona de paz con los mapuche desde los negocios, intercambios y parlamentos como forma estratégica de acceder a los diversos territorios, aunque no ausente de tensiones, que se producían constantemente a través de las *malocas* cuando los españoles invadían el territorio mapuche y *los malones* la contra respuesta indígena, con el robo de ganado y mujeres. Teniendo como apoyo el cacique a los llamados *Mocetonces* y *konas*, quienes estaban al servicio del líder indígena a cambio protección, ganado u alimentación. Todo aquello en combates de baja intensidad que buscaban el control del territorio y sus recursos.

La sociedad mapuche se sustentaba en su amplitud territorial, ricos en productos agrícolas y en la ganadería de intercambio y venta, que junto al fortalecimiento de las agrupaciones familiares, conllevaron al debilitamiento de la empresa de conquista y su expansión territorial, significando el reconocimiento de la soberanía del pueblo mapuche por parte de los españoles el año 1641 en el tratado de Quilín, generando diversos parlamentos y tratados con los líderes indígenas para la entrega de los títulos de merced y realengo a lonkos y caciques, alrededor de cien mil hectáreas (Bengoa, 2007) en una guerra que no tuvo fin hasta el año 1656.

Tras un largo tiempo de resistencia ante el dominio inca y español, el pueblo mapuche se relacionaba con otro nuevo actor en escena, la naciente república chilena que reconoce y formaliza en un parlamento frente a los líderes mapuche el 1 de enero de 1825 el denominado tratado de Tapihue, el reconocimiento a la autonomía de los caciques y la propiedad sobre sus tierras. Aquel tratado, que fue olvidado a partir de 1860 cuando comienza la mal llamada “*pacificación de la Araucanía*” comandada por el comandante general de las fuerzas de Arauco Cornelio Saavedra, y que significó la anexión del sur de Chile al territorio nacional en una primera instancia en 1861 y posterior en 1867-1869, moviendo la frontera araucana cada vez

más al sur hasta su total desaparición, trayendo consigo así cambios estructurales en todos los aspectos del modo de vida mapuche, que conllevaron a la pobreza, reducción y transformación social del lof (Pacheco, 2012), división de tierras que implicó la pérdida del control sobre estas por parte de sus lonkos, trayendo consigo cambios en sus aspectos socioculturales hacia su integración como ciudadano chileno, poniendo al pueblo mapuche y sus costumbres, entre un estado de supervivencia o posible extinción.

“La pacificación de la Araucanía alterara las dinámicas sociales de la estructura social mapuche, las que van a iniciar las transformaciones que van a derivar en procesos de adaptación y de modificación de sus instituciones sociales (...)” (Pacheco, 2012)

En 1927 se daba mando a la ley de división de comunidades indígenas y la entrega de título de dominio individual a jefes de familia¹⁰, reconociendo solo una parte de los títulos de merced otorgados durante la colonia, y dejando en manos de colonos extranjeros gran parte de las zonas de alta productividad agrícola y ganadera.

Tomás Guevara (1913) caracteriza a este período como la *“extinción del cacicazgo”* (1836-1900) pérdida de mandato social y territorial de los cabecillas indígenas, como también el vaticinio de *“supervivencia de las últimas familias araucanas”* en pequeños territorios donde primaba la propiedad individual por sobre el bien colectivo, desarticulando la estructura organizacional del pueblo mapuche sostenida en el Az Mapu y cristalizando el poder del lonko en un líder político militar, a un mediador de paz entre el Estado y las reducciones indígenas (Faron, 1969), sin un control o poder de decisiones ante las diferentes situaciones que ocurrían en las reducciones, ya que el poder jurídico y político estaba en manos de una nueva entidad mayor a los Futamapu, el Estado chileno. Así, por ejemplo, si existía un conflicto entre personas que involucraban algún delito que requería de sanción, el Estado tomaba control de su resolución a través de su sistema jurídico por sobre la ley ancestral.

“Antes de la conquista definitiva de la Araucanía, la fuerza de las agrupaciones dependía del mayor número de parientes y allegados, que se congregaban para emprender un ataque o para defenderse de una agresión armada. El cacique o sus tenientes dirigían estas operaciones bélicas. Sometido el territorio Araucano a las leyes y armas de la república, terminó el estado de perpetua lucha de las tribus y, por consiguiente, la injerencia militar de los caciques.” (Guevara, 1913)

¹⁰ Ver ley en: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=24531>

Como lo relata Pascual Coña (1930) el cacique cumplía un rol central en la administración de la justicia al interior del lof, frente a los conflictos externos, el robo de animales, la invasión territorial y la declaración de paz y guerra, pero con el ingreso de la justicia chilena, desconocida para los mapuches, describe:

“En el tiempo en que ya había autoridades chilenas Painemilla recibía muchos animales; sus mocetones le traían bueyes, vacas, caballos y ovejas a fin de que los ayudara en sus pleitos y los defendiera ante los jueces. (Otro tanto hacia Pascual Paillalef de Lalma) (...) Pero con el tiempo cuando en todas partes hacían de jueces y sub - delegados los caballeros chilenos, ya no se hacía caso de Painemilla, hasta se le despreciaba un poco; sus mocetones ya no lo miraban muy bien por eso mismo que se había hecho pagar con animales” (Wilhelm y Coña, 1930)

Estudios etnográficos posteriores, entre ellos Faron (1969) ante la comprensión de la dinámica interna de las reducciones territoriales, se da cuenta, que ya sea por la hostilidad, el desconocimiento y control interno del territorio de las familias mapuches, que existió un sentido de persistencia de las costumbres, a través de los procesos de resistencia y adaptación de ellas a las nuevas formas de regulación territorial. De esta manera a pesar de la pérdida de territorio y el estado de supervivencia que se preveía en Guevara (1913), los mapuche rearticulaban y resignificaban sus instituciones en este nuevo espacio. Así el lonko mantuvo parte importante de las escrituras de propiedad y los bienes de las reducciones como jefe de familia, además de ser una figura arraigada en la costumbre y las lealtades a su patrilinaje, donde el Estado, en su acceso a las reducciones, mantenía diálogo y validaba la existencia de una figura representativa de la cultura como el lonko, mientras no existiera una negación o conflictos con la ley chilena.

“A pesar de que el gobierno chileno mantenía bajo vigilancia a los mapuches, con su ejército y policías, el funcionamiento interno de las comunidades de reducción se dejó en manos de los propios mapuches. Parece ser que durante esa época los organismos gubernamentales no fueron lo suficiente grandes o suficientemente poderosos para ejercer un estricto sometimiento a las leyes chilenas en toda la extensa zona indígena. Esto dio mucha autoridad a los jefes, quienes tenían los mismos sentimientos anti chilenos que su gente” (Faron, 1969).

Así, la reducción se constituyó como una unidad política, donde comenzó a conformarse una nueva manera de comprensión del espacio y la organización, denominada como la comunidad que recrea el modo de vida de los antiguos lof y donde sus actores adaptan sus funciones a

partir de las condiciones territoriales. El poder de los lonkos y caciques toma significado hacia el interior de las comunidades asumiendo nuevas tareas, estatus y roles (Foerster y Menard, 2009), potenciando a su vez el rol de otros cabecillas dentro de las comunidades como el *lonko palife* (encargado de organizar los juegos tradicionales como el palin) *nguillatufe* (quien dirige ceremonias como el nguillatún) y *lonkas o cacicas*, mujeres indígenas que ostentan el rol de líder, y de las cuales poco se conoce. A su vez, manteniendo sus fronteras como grupo étnico, generando una resistencia frente al cambio total de su estructura, así lo podemos observar en casos donde de manera paralela a la justicia chilena, en caso de sanción hacia dentro de las comunidades hacían prevalecer el Az Mapu, cumpliendo sus propias autoridades un rol trascendental (Sánchez, 2001).

De manera paralela a la vida en comunidad a lo largo del siglo XX surgiría un nuevo actor en escena frente el devenir del pueblo mapuche, aquellos caracterizados como los “*nuevos guerreros*” (Montecino y Foerster, 1988) dirigentes de base descendientes de caciques que se integraron a la educación chilena y una vida en la ciudades, cumpliendo un rol fundamental en llevar la organización mapuche fuera de las comunidades y que se articularon entre la “*elite*” indígena, conformaron los llamados *grupos de presión*, (Faron, 1969) organizaciones que recalcaron la importancia del desarrollo del pueblo mapuche bajo las presentes transformaciones territoriales post ocupación de la Araucanía en otros planos de participación política, entre ellos la asociatividad, partidos políticos, sindicatos y organizaciones sociales, donde también se ha destacado la creciente importancia del rol de la mujer indígena dirigente y líder de las comunidades, complementado y modificando sus roles respecto a los hombres. También podemos observar que algunos casos la representación y liderazgo del mundo indígena lo tomaron también grupos relacionados al mundo eclesiástico, entre ellos anglicanos y capuchinos, como es el caso de la *Unión Araucana* donde obispos y otros representantes de la iglesia e indígenas, buscaron mediar un diálogo ante las instituciones estatales en su progreso a la vida “moderna”, tomando un rol importante la evangelización como parte de esta integración (Montecino y Foerster, 1988)

Entre aquellas principales demandas de los grupos de presión se encontraban: una mejor calidad de vida, acceso a la educación, participación política y la recuperación de algunos territorios, llevando demandas de aquello ante la justicia chilena, todo aquello, enmarcado en el derecho indígena a no ser excluido del progreso de la sociedad chilena. Así en este proceso

podemos nombrar a Manuel Manquilef, diputado e hijo del lonko Trekaman Manquilef, Venancio Coñuepan también diputado, Manuel Panguilef fundador y líder de la Federación Araucana, entre otros.

Los grupos de presión cumplirían un rol importante en las demandas del pueblo mapuche a mediados del siglo XX en adelante. De esta manera hacia el año 1970, ante los dirigentes de organizaciones como la Confederación Nacional Mapuche, La Federación de Estudiantes indígenas, La Sociedad Galvarino, asociaciones regionales mapuches, y entre otras mixtas entre campesinos e indígenas, Salvador Allende Gonsens expresaría la voluntad política camino hacia la participación indígena y restitución de tierras en la denominada reforma agraria (Cayuqueo, 2008). Así en su posterioridad durante el Gobierno de Salvador Allende con la ley 17.729 que establece normas sobre indígenas y tierras indígenas, se pondrían pausa a la política de reducción de tierras, permitiendo la devolución de algunos predios y la creación del Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) que busco también apoyar a las poblaciones indígenas en otras materias como economía, salud y educación.

Tras la irrupción del golpe militar de 1973 y su posterior Gobierno (1973 -1989) se daría fin a la reforma agraria y se posiciona el derecho de la propiedad privada, por sobre el control territorial de los lonkos y sus comunidades, estableciendo sobre ellas los títulos individuales y el desarrollo económico/ productivo de las reducciones y parcelación con el decreto N.2568 en 1978 que reemplaza la ley 17.729, modificando las funciones del Instituto de Desarrollo Indígena en el Instituto de Desarrollo Agropecuario. Con ello también el fin para gran parte de las organizaciones indígenas que destacaron la primera mitad del siglo XIX, en este nuevo escenario que limito la participación indígena bajo los derechos individuales y en una visión que destacó los valores chilenos por sobre lo mapuche “*mapuche, pero chilenos*”, posicionado al pueblo *mapuche* no como una entidad activa a su realidad, sino como parte de la conformación de la “raza chilena” (Foerster, 2002) como ya se había instaurado anteriormente en los discursos independentistas hacia la conformación del Estado nación durante el 1800.

Durante la dictadura militar hacia el presente, la relación Estado/pueblos indígenas con sus líderes se movilizó entre el pacto de unidad (Foerster y Menard, 2009) y por otro lado la reivindicación. La primera que potencio la integración económica y cultural del mapuche a la sociedad chilena, que incluso llevo algunos caciques nombrar al general Augusto Pinochet Ugarte como *Ulmen Futra lonko* (ibid.), adquiriendo los símbolos indígenas en este contexto

nuevos significados y estatus. Mientras, que la otra postura se posiciona sobre la resistencia ante el nuevo escenario, sobre todo con el ingreso de entidades forestales, mineras e hidroeléctricas a las comunidades que ponen en quiebre su modo de vida. En esta última, potenciando la figura de lonkos y dirigentes, a través de la adaptación de su estructura social en los nuevos contextos de reivindicación y negociación política, lo que se conoce como *las estructuras de transición* que se articulan bajo la adaptación, pero a partir la resignificación de los espacios sociales, en post de mantener su modo de vida y propias particularidades como pueblo (Pacheco, 2012) asumiendo su lideres un rol primordial en este proceso y desde un discurso enmarcado en la llamada “deuda histórica”.

La nueva institucionalidad indígena

Frente a las diversas demandas de los pueblos originarios levantadas con fuerza a fines de los ochenta y comienzo de la década de 1990 en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos, la visualización de sus problemáticas y su contingencia a nivel internacional, llevo al Estado a generar una serie de acciones que permitieran resolver - en el caso mapuche- la llamada *deuda histórica*.¹¹, que forma parte en lo que José Bengoa (2000) denomina como “*La emergencia indígena*”, los procesos de reivindicación de los pueblos indígenas desde el resurgimiento de las antiguas identidades, conformando un movimiento político/ cultural en todo el continente latinoamericano.

En Chile fue durante la transición a la democracia (1989-1990) cuando se comienzan a gestar una multiplicidad de demandas políticas y territoriales desde el movimiento indígena en Chile, donde el pueblo mapuche a través del Consejo de Todas las Tierras, Ad Mapu y Nehuen Mapu - entre las principales - , ponen en contingencia las problemáticas vividas por los pueblos originarios en el contexto nacional, que planteó la necesidad de reivindicar sus particularidades sociolingüísticas, territoriales y culturales. Además de su reconocimiento como pueblo y su participación en las diversas instancias públicas que atañen a sus intereses como colectivo. En este aspecto José Aylwin describe:

¹¹ El Antropólogo chileno Rolf Foerster, 2002. Analiza el concepto de deuda histórica como una manifestación post reconocimiento ley indígena 19.253 en el año 1993, expresada primeramente en el diario austral por el obispo Sergio Contreras, el año 1997. En el cual dice: “*Sorprende cómo los juicios de algunas Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica autoridades demuestran que no saben y por ello no muestran el suficiente respeto hacia la ley indígena, que no es otra cosa que el reconocimiento a una deuda histórica de la nación por los atropellos de que fueron víctimas tanto por el Estado como por particulares*” (Foerster, 2002) y que en su invención ha tomado protagonismo en la organización mapuche para dar cuenta de la deuda territorial pendiente del Estado con los pueblos indígenas.

“Junto a las demandas relativas al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural por parte de la sociedad chilena, y a las relacionadas con el desarrollo económico social de las comunidades indígenas, el derecho a participar en la decisión de los asuntos públicos que afectaban en sus pueblos y comunidades, se encontraban entre las demandas en que las organizaciones indígenas, pusieron mayor énfasis en aquel entonces.” (Aylwin, J, 2000).

Hacia el año 1989 el ex presidente de la república don Patricio Aylwin Azócar, suscribiría un compromiso con los pueblos originarios en el denominado pacto de Nueva Imperial, donde participaron dirigentes de las diversas comunidades y agrupaciones a nivel nacional, lo que permitiría para el año 1990 la creación de la *Comisión Especial de Pueblos Indígenas* por parte del Estado (CEPI) y un año más tarde concretar propuestas en el congreso Nacional de pueblos Indígenas realizado en la ciudad Temuco.

Como respuesta a las demandas presentadas post, los pueblos originarios y el trabajo realizado por la CEPI, el gobierno implementaría acciones jurídicas y legislativas que tenían por objetivo promover el desarrollo indígena en post de la superación de su empobrecimiento económico, la búsqueda de la inclusión social, la protección de su patrimonio material e inmaterial, la concientización sobre la discriminación racial sufrida y la coexistencia como grupo con particularidades étnicas al territorio nacional. Destinando así las políticas de desarrollo a resolver sus diversas problemáticas sociales, económicas y de integración con la promulgación de la Ley indígena 19.253, Proyecto de ley que surge el año 1991 y que:

“Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.” (MIDEPLAN, 1993)

Creando así la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) dependiente del Ministerio de Desarrollo social y la cual se establece como el interlocutor entre el Estado y las nueve etnias indígenas reconocidas bajo la ley 19.253, entre ellas: Aymara, Atacameña, Colla, Quechua, Rapa Nui, Mapuche, Yámana, Kaweskhar y Diaguita, siendo el pueblo mapuche con un 87,3% (689.875 habitantes) la población con pertenencia étnica más visible a nivel nacional (INE, 2002). De esta manera la CONADI genera acciones de participación, promoción y desarrollo hacia estas nueve etnias reconocidas en la ley.

Con la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, se estableció una nueva forma de relación entre el Estado y los pueblos originarios, en una instancia formal e

institucionalizada, que solo tuvo como una de las pocas experiencias anteriores en el *Instituto de Desarrollo Indígena (1972-1973)* creado durante el gobierno del presidente Salvador Allende Gossens bajo la ley 17.729¹², que como hemos visto anteriormente buscó promover el desarrollo económico, cultural, territorial y educacional de las poblaciones indígenas de Chile.

Bajo ley indígena N.19.253, en relación con la promoción y desarrollo de las poblaciones indígenas, se expresa de importancia en su diálogo, integración y acceso a los beneficios del Estado bajo un marco de participación indígena que manifestó transformaciones estructurales significativas en su organización por medio de la constitución de comunidades y asociaciones indígenas con personalidad jurídica reconocidas e inscritas en la CONADI. De esta manera se observa en el párrafo N.4 del artículo número 9, sobre qué se entiende por comunidad indígenas:

“Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) Provengan de un mismo tronco familiar; b) Reconozcan una jefatura tradicional; c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y d) Provengan de un mismo poblado antiguo” (MIDEPLAN, 1993)

Mientras que el artículo número 10, habla sobre la constitución de dichas comunidades y el artículo número 11, refiere a los derechos, deberes y obligaciones de los socios que componen dicha organización, a partir de la existencia de un reglamento (estatuto) que definen la forma de organización, la toma de decisiones y la regulación de las relaciones al interior del grupo. Por su parte en el título V, párrafo 1, artículo número 36 define a las asociaciones indígenas como una agrupación voluntaria de carácter funcional e integrada con un mínimo de 25 socios descendientes indígenas. A su vez se destaca que la asociación indígena no puede asumir el carácter de comunidad indígena.

El artículo N.37 establece las áreas de desarrollo y actividades de esta organización, siendo tres: a) Educativas y culturales; b) Profesionales comunes a sus miembros y c) Económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores, manteniendo la forma de constitución establecida en el párrafo N°4 sobre las comunidades indígenas, siendo así tanto la asociación como la comunidad inscritas el medio legítimo de

¹²Ley sobre protección de los indígenas, y radica funciones del Instituto de Desarrollo Indígena en el Instituto de Desarrollo Agropecuario.

diálogo de los pueblos originarios con el Estado chileno, en conjunto con el consejo nacional compuesto por 17 representantes, entre ellos 8 representantes de los pueblos originarios a nivel nacional.

Tras la promulgación de la ley 19.253, se han constituido una serie de comunidades y asociaciones indígenas en el territorio nacional. Pues bien, en el contexto en que se desarrolla el presente estudio, podemos observar que la Asociatividad ha tomado un rol de importancia en la organización y congregación de las personas naturales con descendencia indígena que habitan los espacios urbanos. Según el registro de asociaciones y comunidades de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, hacia el año 2015 existían una cantidad de 214 asociaciones constituidas, de las cuales 197 son mapuche, y de las cuales 72 se encuentran actualmente vigentes (PRIU, 2016). En relación con las comunidades indígenas, en esta región actualmente existen cuatro, consideradas autónomas, por lo cual, no cuentan con personalidad jurídica y tampoco participan formalmente en las instancias establecidas por el Estado. Por último, también se observa las existencias de otras entidades culturales, sociales y comunitarias como las fundaciones, centros culturales y agrupaciones funcionales con connotación indígena que de manera informal o legal han contribuido al desarrollo del desarrollo social y cultural del pueblo mapuche.

Asociatividad Mapuche en la ciudad

Según los antecedentes históricos, el camino a la asociatividad mapuche en la ciudad se constituye a partir de matices particulares en su integración y desarrollo, pues como lo describe kilaleo (1992), la cuestión mapuche en la urbanidad no se construye como una realidad de pocas décadas, sino más bien, ha estado presente en tiempos como el período colonial, pero la realidad en la cual se inserta la actual asociatividad indígena urbana responde a los procesos internos de las propias comunidades rurales y de los cambios estructurales que se inician de principios del 1900 con la integración/asimilación, mestizaje y, posterior implantación y consolidación del sistema capitalista actual a través del desarrollo económico/industrial y modernizante, en el campo y la ciudad.

“Pues bien, inserción que se establece a partir del fenómeno de la migración campo/ciudad “que se inició hace medio siglo y que ha transformando de forma decisiva la fisonomía de la sociedad mapuche.” (Imilan y Álvarez, 2007)

Teniendo un aumento significativo desde la década de 1930 (Aravena, 2002), tras la desintegración territorial del pueblo mapuche post proceso de pacificación de la Araucanía (1861- 1883) conllevando a tres procesos al interior de las comunidades: el *empobrecimiento*, la *proletarización* y la *migración* (Saavedra, 2002), sumado a las vitrinas de ofertas laborales y educacionales que representó a las ciudades como una gran fuerza de atracción (Imilan y Álvarez, 2007), para quienes emigraban desde sus comunidades de origen.

Ya sea en una migración forzada o voluntaria, aquellos mapuches en su traslado a las ciudades quedaron invisibilizados bajo la gran oleada de migración campesina, experimentaron cambios significativos en su integración. A diferencia de quienes no compartían la variable étnica, los individuos con descendencia indígena tuvieron que enfrentar una diversidad de barreras sociales y culturales. Su integración implicaría el abandono de sus costumbres, entre ellas su lengua, el sistema de creencias e incluso el cambio de los apellidos de origen mapuche, ya sea por la búsqueda de adaptarse al sistema de vida de las urbes, como por la auto negación del sujeto indígena debido a la marginación y discriminación que sufría en sus intentos de incorporación a las ciudades, a lo que Andrea Aravena argumenta:

“(...) La negación de los marcadores de identidad mapuche, como la lengua, cuya negación se atribuiría al hecho de no querer ser identificado como mapuche en la ciudad, acarrearía el rechazo de la propia identidad y el deseo nostálgico de volver a la comunidad donde ya no se puede regresar.” (Aravena, 2001).

Pero fue este arraigo simbólico hacia la comunidad de origen lo que determinó que la adaptación no implicaría la desconexión total de los emigrantes con sus comunidades. Frente a la incertidumbre y nostalgia en su regreso a su lugar de origen se expresaría la necesidad de poder mantener los valores y las costumbres enseñadas en sus lugares de origen, así y de manera paulatina los mapuches hasta entonces “Sujetos invisibles” comienzan a generar redes entre sus pares como forma de sobre llevar la vida en la urbe y la no pérdida de sus costumbres, estableciendo espacios de interacción y volviendo a lo que Faron (1964), denomina *congregación ritual*.¹³

En el sentido socio espacial, el barrio resignificó y asimiló a las dinámicas de la propia comunidad, constituyendo a este como un escenario de la reproducción sociocultural en la

¹³ Faron se refiere a este concepto para describir el acto de reunirse y recrear las prácticas culturales aportando en el reforzamiento de los lazos identitarios comunes como pueblo y la reproducción de sus costumbres.

ciudad. Ejemplo, de aquellos son los estudios realizados por el Antropólogo Carlos Munizaga en lugares como el Parque Quinta Normal en la década de 1960, que da cuenta de la existencia de la presencia de reuniones y generación de redes informales entre mapuches durante su tiempo de recreación durante los fines de semana, en particular los domingos (Munizaga, 1961). Lo que nos lleva hablar desde la visión académica de la cuestión mapuche en la ciudad o de los mapuches urbanos¹⁴, y desde la auto denominación indígena en mapudungun como “*Warriache*”¹⁵(Imilan, 2014).

“Motivados por el extrañamiento de las tradiciones ancestrales, diversos mapuches en condiciones similares comenzaron a reunirse y a reactivar ceremonias en plazas, sedes sociales, calles e incluso casas particulares, las que a su vez fortalecieron la reorganización de sus integrantes en este nuevo territorio” (Cuminao y Moreno, 1998).

Si bien los primeros emigrantes mapuches en la ciudad comenzaron a relacionarse bajo una “organización informal” motivados por el sentido de pertenencia y la mantención de los vínculos a partir del intercambio, la reciprocidad y las relaciones de parentesco (Gissi, 2004), de forma gradual comenzarían a organizarse en torno a la asociatividad. Experiencias anteriores de organización antes de la promulgación de la ley 19.253, como lo fue la Sociedad Caupolicán (1910 - 1938) y la federación Araucana (1922 - 1940), fundadas en la ciudad de Temuco por intelectuales mapuches (Montesino y Foerster, 1988) que apuntaron principalmente a la participación en partidos políticos y, de manera posterior en organizaciones obreras, motivados por sus condiciones laborales, ya que la mayor parte de los emigrantes mapuches tenían trabajos de baja calificación para los años 60’ – hombres en las panaderías, mujeres como asesoras del hogar - Afiliándose a los sindicatos de trabajadores como la CONAPAN (Corporación Nacional de Panaderos) en el cual no solo participaban mapuches y con fines enmarcados en su realidad cultural, sino más bien, una organización que tenía como base la conciencia de clases para lograr mejoras laborales, pero aun así como espacio de participación étnica (Imilan y Álvarez, 2007) pues existía una estrecha relación entre clase y etnia entre los

¹⁴ Concepto para referirse aquellos mapuches que habitan la ciudad. En la actualidad este concepto ha perdido relevancia debido a la complejidad para delimitar el espacio urbano con el rural y también a la transversalidad espacial de la identidad mapuche, que se propone desde parte del mundo intelectual indígena y de investigadores como Gissi (2004) quien cuestiona la noción de mapuche urbano, ya que no da cuenta del proceso migratorio como tal negando la historicidad colectiva del mapuche que habita la ciudad con su comunidad de origen.

¹⁵ *Warriache* en mapudungun, *Warria* = ciudad; *che* = gente. Para denominar aquellos mapuches que nacieron o emigraron hacia las ciudades.

mapuches migrantes de las ciudades como Santiago, y esto como el contacto permanente con sus comunidades de origen serían claves en la contribución de refirmar los lazos identitarios que permitieron las primeras juntas, lazos de parentesco y más tarde congregaciones rituales en la ciudad con la realización de nguillatún y otras actividades, que permitieron crear las primeras agrupaciones de carácter político y cultural en la ciudad como el Ad Mapu metropolitano y la *Meli Wixan Mapu*¹⁶, en la comuna de Santiago (Bengoa, 2000 y Carmona, 2014)

Fue con la ley indígena 19.253 que la asociatividad comienza a tomar relevancia en parte del mundo indígena, en particular la realidad urbana. Con la creación de espacios de diálogo y acceso a recursos que permitieran el desarrollo indígena a nivel nacional en comunidades y asociaciones con personalidad jurídica por parte del Estado, motivó la constitución de organizaciones donde sus integrantes vieron la oportunidad para reproducir su cultura y congregarse de manera colectiva fuera de sus lugares de origen.

Así, desde la creación de las primeras asociaciones en comunas como Cerro Navia y La Pintana, la constitución de asociaciones indígenas ha ido en aumento. Hoy las 72 asociaciones vigentes se distribuyen en organizaciones territoriales, culturales y productivas, en las cuales participan tres generaciones, aquellos migrantes (Abuelos) y sus descendientes, quienes nacieron en las ciudades.

“El mapuche urbano hoy, ya sea migrante directo o descendiente de migrantes, aun escondiendo individualmente su identidad de origen, no deja de sentirse mapuche (...). Esta situación se expresa en términos paradigmáticos en el seno de las organizaciones mapuches urbanas, que sólo en la ciudad de Santiago hoy día alcanzan a casi un centenar. Allí se reúnen quienes luchan por la defensa de su identidad.” (Aravena, 2001).

Mientras en los contextos rurales sobre salen las comunidades, en los espacios urbanos las asociaciones toman un rol importante en la organización indígena y la continuidad en el traspaso de experiencias entre la comunidad y la organización urbana, visión que también ha tomado parte dentro de las investigaciones de los propios intelectuales mapuches que destacan

¹⁶ Organización Mapuche urbana que en sus primeros años funciono de manera autónoma y que en su actualidad tiene el rol de generar la convocatoria a la marcha del 12 de octubre en el día de la integración cultural, ex día de “la raza”. Página de la organización: <http://meli.mapuches.org>

este sentido de arraigo a la comunidad de origen, relevando esa conexión ineludible entre lo perdido y sus proyecciones en los contextos urbanos.¹⁷

1.2 Problemática

Desde la Creación de la ley indígena 19.253, las asociaciones se han constituido en las instancias válidas dentro de los marcos de participación, interacción y diálogo formal con las entidades gubernamentales en post de resolver las necesidades de la sociedad civil indígena. Es indudable que antes de la creación de esta ley el pueblo mapuche ya tenía un historial sobre su relación con el Estado, marcada en sus procesos más crudos por la pérdida de territorio, la exclusión social y la marginación política, esta última impidiendo la participación de los mapuches en diferentes espacios de diálogo frente la búsqueda de la materialización de sus demandas. Pues fue en el contexto de emergencia indígena donde el mapuche desde su posición como sujeto político, estimó que la organización el poder se podría concretar una política de reconocimiento de sus derechos como pueblo (Ameguíno, 2013).

Con el acuerdo de Nueva imperial, se pondría en acta parte importante de los derechos fundamentales y colectivos de los pueblos indígenas a nivel nacional, entre ellos el reconocimiento constitucional, el derecho a la participación política y la creación de un Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Aylwin, 2002). Creando para el año 1990, ya con Patricio Aylwin a la cabeza del gobierno, La Comisión especial de Pueblos Indígenas (CEPI 1990-1995) donde se gestó formalmente el diálogo, que conllevaría el año 1993 a la promulgación de la ley indígena N.19.253, que si bien surgió bajo el alero de una nueva política indígena de reconocimiento y de reconciliación por parte del Estado hacia los pueblos indígenas, se vio expuesta a las propias limitaciones de senadores y diputados, generando una serie de cambios legislativos a lo que se había propuesto con anterioridad, rechazando, por ejemplo, el derecho constitucional, argumentando que constituía un acto anti estatal, ya que atentaba contra la unidad de la nación frente a un grupo localizado como minoría étnica e integrado como ciudadano de igual derecho frente la constitución (Vergara et al, 2004), negando entre otros, el derecho a ser reconocidos como pueblos con potestad política y autodeterminación, lo que generó controversia y conflicto desde las organizaciones indígenas

¹⁷ Entre los autores mapuches que han trabajado el tema urbano podemos ver por ejemplo en bibliografía a: Fernando Kilaleo (1992) y Cuminao et al (1998) y Curivil (1994)

sobre una ley sin cambios significativos hasta su actualidad, expresando diversas críticas que cuestionan la real legitimidad y representación de las diversas acciones del Estado en esta materia.

Frente a lo anterior podemos observar que si bien la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena desde la ley 19.253, generó espacios de participación que significaron, en parte, la congregación de los descendientes indígenas y su acceso a diversos proyectos y recursos entregados desde el Estado, tal participación no estuvo exenta de cuestionamientos, entre los cuales – y que nos acerca a la construcción de nuestra problemática – apuntaron a la participación localizada y mediada bajo una política de “nuevo trato” que estableció una relación asimétrica de diálogo entre Estado y pueblos indígenas, relevando el rol de las constitución de agrupaciones indígenas con personalidad jurídica y sus representantes, entre ellos, consejeros y presidentes, las nuevas figuras legales frente el Estado, como se presenta en el artículo N. 42, donde se expresan las funciones y atribuciones del consejo indígena, marginando a un segundo plano otras figuras significativas para el desarrollo indígena en su propia organización, en nuestro caso el lonko, líder y mediador, parte central de la estructura sociopolítica histórica del pueblo mapuche y que, como vimos, legítima su ejercicio desde el Az Mapu, el derecho consuetudinario (Sánchez, 2001), no teniendo cabida en la ley indígena.

“Como consecuencia de ello, el ordenamiento jurídico nacional sigue a la fecha no sólo sin reconocer la existencia de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos, sino también, en gran medida, sin dar acogida al derecho propio de los distintos pueblos indígenas que aquí habitan, sin reconocer sus sistemas normativos e instituciones propias, la capacidad de sus autoridades tradicionales de impartir justicia al interior de las comunidades, así como para resolver los conflictos que se susciten entre sus miembros” (Aylwin, 2002).

De esta manera, aparentemente, ya que hay muchos casos, documentados algunos de ellos, estas figuras tradicionales comienzan a tener cada vez más importancia, resignificando sus alcances y competencia, frente a una ley que los representa como actores pasivos, se observa en el artículo N.9 de esta que, una comunidad puede ser concebida bajo una jefatura tradicional, pero en cuanto a la representación y diálogo frente las instituciones estatales en instancias formales se válida una figura de elección democrática, orientada por los estatutos que delimita y especifica de manera escrita el rol y las tarea de los dirigentes según su cargo (Imilan y Álvarez, 2007), ya sean consejeros, presidentes, secretarios, directores o tesoreros, donde la base de agrupaciones constituidas como asociaciones indígena no son los comuneros

e integrantes de un clan, sino socios que se adscriben y se reconocen como parte de una cultura o pueblo, que los lleva actuar como una organización comunitaria de carácter funcional por sobre la institución tribal.

“Un primer problema frecuentemente planteado por las organizaciones mapuches dice relación con que los estatutos tipos que CONADI y los municipios proporcionan a las comunidades derivadas de los títulos de merced para su constitución legal están claramente estructurados en base a la forma de organización “wingka” u occidental, y no representa su forma de organización tradicional. Ello es particularmente evidente en los títulos y funciones a las autoridades en el estatuto tipo de CONADI (presidente, vicepresidente, secretario y tesorero), los que contrasta con los nombres y funciones de las autoridades Mapuches (Lonko, Werken, etc.). (Alwyn, 2000).

En relación a esta nueva estructura política de representación avalada en la ley indígena, se observa, según los antecedentes previamente descritos, que existe una permanencia de figuras como el lonko ante la representación legalizada desde el Estado y, en nuestro caso de manera específica en las asociaciones indígenas urbanas, donde, a pesar de no existir matices particulares que determinaban la existencia del lonko en la comunidad, además de una congregación en torno a una jefatura tradicional o necesariamente a un tronco familiar común, hoy en el actual contexto de reconstrucción identitario del pueblo mapuche, es una figura visible en las dinámicas de interacción de las asociaciones indígenas, lo cual nos lleva determinar las siguientes inquietudes: *¿Cómo pensar la existencia de los lonkos en las dinámicas de transformación que ha experimentado la sociedad mapuche ya sea hacia dentro como en su relación con el Estado?,* aún más, *¿cómo observar la realidad de los lonkos en las asociaciones indígenas urbanas, donde la organización en su estructura está bajo las lógicas de organización basadas en la ley indígena y no desde el Aŕ Mapu que regía la comunidad tradicional?* Con relación a estas preguntas podemos observar que si bien ante las diversas transformaciones de la cultura en su estructura social, de manera legal en otros convenios en los cuales se sustentan gran parte de las demandas de los pueblos pre-existentes y en la propia dinámica interna como en el discurso, sigue tomando importancia el lonko como autoridad ancestral (Ruiz, 2003) algo que también ocurre internamente en el desarrollo actual del pueblo mapuche como pueblo¹⁸

¹⁸ El proceso participativo constituyente indígena en sus resultados preliminares, presentó como una de las demandas principales de los pueblos originarios a nivel nacional la mayor participación (real) en la esfera de

En relación a lo anteriormente dicho , primero podemos identificar que gran parte de los argumentos políticos y legales que hoy sostienen las diferentes demandas de los pueblos indígenas, y entre ellos la importancia del desarrollo de sus instituciones políticas propias, quedan formalmente expresados de forma general en la declaración de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas (2007) que precedió al convenio 169 de la OIT, este último implementado en Chile el año 2009 ¹⁹ y que sobre las instituciones representativas *de y para* los pueblos indígenas en su Artículo N. 5, letras A, B y C, dice lo siguiente:

“a) Deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; (b) Deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos; (c) Deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.”(OIT, 1989).

Segundo, en relación con los mapuche que viven en la ciudad considerados dentro del “mundo indígena urbano” y que participan en la asociatividad, mantienen una conciencia común como pueblo, al igual que aquellos indígenas de las comunidades rurales. Pero a su vez, en su reconstrucción étnica fuera de la comunidad de origen, en la ciudad como un espacio de interacción de diversas culturas y resistencia como “minoría”, su reivindicación implica tareas de mayor envergadura como una forma de visualización y diferenciación que establece las fronteras con el resto de la ciudadanía, por lo cual se hace más necesario aún la revaloración y refuerzo de sus elementos representativos como pueblo, como lo da cuenta el discurso de un dirigente indígena de Santiago ante la comisión de verdad histórica y nuevo trato el año 2003:

“Los indígenas urbanos tenemos respeto de los indígenas que viven en comunidades rurales, una forma de vida distinta, que incide en la forma de ver los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales porque estamos recibiendo con mayor intensidad los elementos de la gran ciudad. Sin embargo, esto no implica que la cosmovisión, la filosofía, la identidad, la cultura de nuestros pueblos se esté perdiendo; muy por el contrario, ellas se mantienen puras y fuerte en su entorno, aún más, son nuestras fuentes de inspiración y fortaleza espiritual.

organización y representación política ante el Estado, a través, del reconocimiento de su sistema jurídico propio y la generación de mayores espacios para

De negociación de sus autoridades tradicionales entre ellos lo lonkos y las machis. Universidad Alberto Hurtado, 2016-2017. Ver proceso en: <http://www.constituyenteindigena.cl/>

¹⁹ El convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que entró en vigencia en Chile el 15 de septiembre del 2009.

Por ello nuestra lucha debe considerar la mantención y potenciación de los elementos culturales esenciales de nuestros respectivos pueblos que la hacen original, potentes y perdurables en el tiempo". (Mesa de trabajo I.U, Comisión verdad histórica y nuevo trato, 2003).

En este sentido, desde su auto identificación como indígenas que viven en las ciudades, en su discurso se presenta la necesidad de mantener figuras centrales en la comunidad como los lonkos, adoptado a las propias particularidades de la asociatividad en el contexto urbano. Aunque la ley indígena no exprese formalmente la participación de las autoridades ancestrales en la institucionalidad, tampoco existe una estadística para conocer cuántos son en la región metropolitana, su participación en estas organizaciones es algo que toma significado y presencia, así lo demuestran los registros de participación en comisiones, mesas y consultas en las cuales están insertas las asociaciones. Siendo más visible en aquellas asociaciones que participan en la mesa regional indígena del GORE metropolitano de Santiago, donde hasta el año 2015 constituían alrededor de seis lonkos la comisión de cultura: Juan Lemuñir, Floriano Calfucoy, Abelino Quilaqueo, Jose Painequeo, Manuel Painemal y Samuel Melinao, quienes estuvieron encargados de organizar actividades como un wetripantu el año 2015 en el cerro *Welen*²⁰. Además, desde el año 2016 en el reglamento interno de la mesa su participación como autoridad ancestral es validada con derecho a voz y voto²¹

Por último, a pesar de no existir una gran cantidad de literatura sobre la presencia de la figura del lonko en los contextos urbanos – buscando nuestro estudio exploratorio ser un aporte en ello –textos como los relatos de Pascual Coña (1930)²², *líderes y contiendas mapuches* (1900-1970) de Montecino y Foerster (1988) e *Historia de vida del lonko Wenceslao Paillal* de Chambeaux y Pavés (2003-2004), nos acercan al desarrollo del liderazgo indígena en las ciudades y en contacto con los grupos externos, manteniendo la figura del lonko y la presencia de dirigentes indígenas, además del diálogo entre lo ancestral y lo catalogado como “moderno” u “occidental” llevando la organización indígena, como también sus figuras representativas a otros contextos fuera de la comunidad rural o de origen.

²⁰ Cerro Santa lucia denominado en el sentido de propiedad con el nombre prehispánico en mapudungun *Welen*

²¹Reglamento de participación de la mesa regional indígena. Artículo N. 5 letra L: *Sobre la participación de las autoridades tradicionales.*

²²El libro narrado por Pascual Coña y escrito en conjunto con el padre Ernesto Wilhelm es considerado uno de los relatos de mayor importancia desde la voz mapuche para conocer el modo de vida de este pueblo a mediados del siglo XIX Escrito en mapudungun y español, su nombre: Pascual Coña: *Memorias de un cacique mapuche.*

De esta manera ante la problemática descrita, se nos presentan las siguientes preguntas a dilucidar: *¿Quiénes son los lonkos de las asociaciones indígenas urbanas? ¿Cómo se representan al interior de las asociaciones, desde su discurso y nombramiento por parte de los socios? y ¿cuáles son sus roles, tareas y atributos en estas agrupaciones?* ya sea, en su aspecto político, cultural, social u otro, y desde su reivindicación. Contribuyendo así, a la formulación de nuestra pregunta de investigación.

1.3 Pregunta de investigación

¿Cuál es su rol y cómo se representa la figura política del lonko Mapuche en el contexto de las asociaciones indígenas urbanas de la Región Metropolitana de Santiago de Chile?

1.4 Objetivos

Objetivo general:

Conocer y analizar el rol y representación de la figura del lonko mapuche en el contexto de las asociaciones indígenas urbanas de la Región Metropolitana de Santiago de Chile.

Objetivos específicos:

1. Identificar los lonkos y su participación de la asociatividad indígena en la ciudad, como en otras organizaciones de índole cultural, política y social a partir de sus trayectorias individuales, que tengan relación a su nombramiento como autoridad tradicional.
2. Conocer el discurso de los representantes de las asociaciones acerca de la figura del lonko como parte del desarrollo de la cultura mapuche desde la memoria oral.
3. Describir las acciones y necesidades que definen la elección de un lonko al interior de la asociación indígena y cuáles son sus roles en torno a esta, como también su legitimidad en el desarrollo de sus roles.
4. Establecer la relación entre el lonko como autoridad tradicional y su desarrollo en los espacios urbanos, a partir de sus similitudes, como también de sus particularidades y símbolos de distinción con otras autoridades propias de la asociatividad indígena.

1.5 Hipótesis

El lonko, en las asociaciones indígenas urbanas, en post de su reproducción como autoridad ancestral, busca mantener y recrear su figura en sus roles como estatus, al igual como en la comunidad rural, pero a diferencia de esta donde cumple un rol central en la organización y liderazgo de un grupo que comparte un territorio y tronco familiar común, en las organizaciones funcionales las cuales son dirigidas por una directiva legitimada en la ley indígena N. 19.253 y en los estatutos de la organización, el lonko se inserta y ejerce su liderazgo de forma paralela en otras instancias, ya sea como: consejero de la directiva, liderar las ceremonias rituales, educador tradicional, o más bien en la propia figura del presidente de manera simbólica se resignifica, siendo así este, nombrado lonko. De esta manera a pesar de los diversos cambios y transformaciones que ha tenido la estructura organizacional del pueblo mapuche, entre ellas sus funciones políticas, el lonko, se representa y se adaptan sus roles al contexto territorial y organizacional de las asociaciones indígenas urbanas, reivindicando así, su figura como autoridad ancestral.

CAPITULO II: MARCO METODOLOGICO

2.1 Metodología.

Nuestra tesis se desarrolló en torno a un estudio cualitativo de carácter exploratorio, ya que no existe en específico extensa bibliografía o investigaciones que se dirijan a conocer el rol del Lonko u otras autoridades ancestrales en los espacios urbanos, a diferencia de los estudios realizados en las comunidades rurales. Los estudios exploratorios:

“(...) se efectúan, normalmente, cuando el objetivo es examinar un tema o problema de investigación poco estudiado, del cual se tienen muchas dudas o no se ha abordado antes” (Sampieri, 1998).

A su vez se constituyó como un estudio descriptivo, holístico y multidisciplinario, porque recogió diversas miradas, no tan sólo desde la Antropología sino desde disciplinas como la sociología, la historia y ciencias políticas. Teniendo como base la metodología de investigación social característica de la antropología social, la etnografía:

“(...) una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendido como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (Guber, 2001).

La etnografía, es aquella metodología que nos permitió acercarnos a conocer y describir la realidad escogida e identificar las diversas dinámicas de participación de los actores que se relacionan en el contexto estudiado, en nuestro caso discursos que se producían en torno a la figura del lonko, desde su propio relato y desde la visión de los otros actores involucrados en la asociatividad, entre ellos, dirigentes, representantes del Estado y personas concedoras del rol histórico del lonko. Además de las observaciones realizadas por el investigador.

2.2 Técnicas de investigación

A) Entrevista en profundidad

La entrevista en profundidad fue el medio para conocer y recolectar los relatos de los propios lonkos, como el discurso total de los diferentes informantes claves a los cuales se les realizaron las entrevistas, en post de construir los relatos que nos llevaron a resolver cada uno de los objetivos propuesto, donde las entrevistas:

“Constituyen un medio adecuado para recoger datos empíricos donde el investigador puede tomar la decisión acerca de respetar el lenguaje de los entrevistados y cuidar que sus categorizaciones o expresiones no distorsionen u obstaculicen los significados que les asignan sus informantes. O bien su decisión puede inclinarse por analizar, organizar y mostrar los datos empíricos según sus propias categorizaciones y teorías sustentadas.” (Troncoso y Daniele, 2014).

Las entrevistas en profundidad tuvieron un rol importante en el conocimiento de las trayectorias políticas de los Lonkos desde sus relatos y memorias individuales, apoyada del uso de grabadora de voz y libreta de campo, para en su posterior etapa poder realizar las transcripciones, construir los relatos y analizar la información recopilada, con la totalidad de las entrevistas de nuestra tesis, las cuales fueron dieciséis en total.

B) Observación participante:

La observación participante se complementó con la entrevista, acercándonos a visualizar las diversas dinámicas que se generaron en las asociaciones, en particular en las actividades donde el Lonko participaba y cumplía algún rol. De esta forma conociendo la legitimidad y representatividad que el lonko tenía, acercándonos así a una mejor interpretación de la realidad investigada.

“La observación participante como método o recurso dentro de la perspectiva cualitativa donde se argumenta que se ejerce un proceso comunicativo al menos en tres fases, entiéndase por este, la actividad que ejercen dos o más personas para poner en común a través, de ademanes, gestos, guiños y posturas. (...) la observación cualitativa es un acto de mirar consciente una parte del escenario subjetivo donde las personas interactúan, un acto donde el investigador percibe a los otros” (Romero, 2008).

De esta manera se participó en ceremonias tradicionales como el nguillatún, wetripantu, matetun, trawun y, otras actividades propias de cada comuna u organización. Además de reuniones de las asociaciones indígenas, reuniones en la mesa regional indígena del Gore Metropolitano de Santiago, en torno al proceso constituyente indígena y a los procesos de consulta indígena (salud y creación del ministerio indígena), observando así el desarrollo del rol y representación del lonko en la dinámica de las organizaciones y en todos los espacios de participación de esta figura.

C) Recopilación de documentación:

La recopilación de información secundaria del tema, tales como investigaciones u antecedentes bibliográficos, generó información necesaria para la producción de conocimiento y el análisis, complementado con nuestras propias entrevistas y observaciones. Información generada desde el ámbito académico desde disciplinas como la historia, la sociología, la antropología política y otras, entre las cuales estuvo la propia documentación facilitada por las asociaciones y las personas entrevistada. Documentos que fueron de todo tipo, ya sea: Bibliográfico y hemerográfico (ensayos, revistas, papers), y archivístico como cartas, actas y estatutos. Además, con el apoyo de fotografías e imágenes que respaldaron nuestro relato, buscando una mejor comprensión de la información partir de lo observado en relación con lo escrito.

2.3 Unidad de descripción y análisis

Universo

Nuestro universo estuvo compuesto por los lonkos que habitan y participan en las asociaciones indígenas urbanas de la Región Metropolitana de Santiago de Chile.

Muestra

A) Frente a la no existencia de un registro estadístico sobre la cantidad de lonkos reconocidos en la Región Metropolitana y en el contexto de un estudio cualitativo de carácter exploratorio, se utilizó un *muestreo no probabilístico por conveniencia o intencional*, ya que no se buscó la selección de un subconjunto representativo de la realidad total, sino más bien, identificar acciones y discursos frente la figura del lonko, seleccionando los individuos desde su acceso y profundidad de los relatos, por sobre la amplitud. En este sentido se decidió seleccionar cinco lonkos de la Granja, Maipú, Cerrillos, Pedro Aguirre Cerda y Cerro Navia (uno por comuna) teniendo como criterio:

- Lonkos mayores de 18 años, sin distinción de género y que vivan en la región Metropolitana de Santiago, sin importar la comuna que residan.
- Lonkos pertenecientes a una de las 72 asociaciones vigente y reconocida en el registro de asociaciones y comunidades de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
- Reconocidos por su asociación o en las asociaciones en las que participan como lonko.

- Que tuviera un grado de antigüedad no menor entre los dos a tres años en las asociaciones en la cuales se encontraban adscritos, dentro de lo que es determinado en el discurso como un periodo de participación.
- B) En torno al conocimiento de la realidad en el discurso de otros actores de esta, se seleccionaron informantes claves a partir de los siguientes criterios:
- **Representantes de las directivas de las asociaciones:** Como máxima representación de las asociaciones indígenas fue necesario conocer el discurso de sus dirigentes de estas, permitiéndonos establecer una dicotomía y relación entre la organización y el líder político tradicional, el lonko. Para ello entrevistamos a presidentes de las asociaciones en las cuales la figura del lonko estaba presente, y en los casos que el mismo presidente era el lonko de la asociación entrevistamos al secretario u otro miembro de la directiva: tesorero, consejero N.1 o consejero N.2.
 - **Socios y personas con conocimiento (kimches o kimunchefes):** Para conocer la importancia del lonko para la cultura y para la propia organización indígena en su rol histórico se seleccionó un integrante de la Asociación, en específico aquellas personas reconocidas como sabias con antigüedad mayor a tres años y que conociera sobre la figura política del lonko de forma tradicional rural como en la asociatividad urbana.
 - **Representante de las Instituciones Gubernamentales:** Se realizó una entrevista a un representante de la CONADI y otro del Gobierno Regional Metropolitano de Santiago, para conocer en el ámbito gubernamental cual era la legitimidad del lonko en su participación. Siendo entrevistado el director de la macro región central (IV, V, VI y RM) de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y el encargado de Asuntos Indígenas de la Gobernación Metropolitana. Siendo estas, las dos instancias a nivel institucional en la región donde participan las asociaciones y existe en la dinámica presencia de los lonkos, por lo cual, fue de importancia complementaria el poder contar con la opinión de entidades externas a las asociaciones indígenas.

- **Otros actores inmersos en la investigación.** Como nuestro estudio fue de carácter exploratorio, ante la existencia de nuevos datos e inquietudes visualizadas durante el desarrollo de la investigación, se fue entrevistando a otras personas pertinentes a resolver aquellas nuevas dudas, sin perder el sentido de la investigación y lo delimitado formalmente en nuestros objetivos.

CAPITULO III: MARCO TEORICO

En relación con la información recopilada, a continuación, se presenta el corpus teórico usado en la discusión y reflexión de las temáticas abordadas, como principios orientadores del posterior análisis de nuestra investigación, desde la construcción de un enfoque direccionado al presente contexto de estudio y los aportes centrales surgidos en el desarrollo la antropología política en cuestión.

3.1 La construcción de un enfoque en antropología política

Hemos considerado de importancia realizar un acercamiento al estudio de las relaciones de poder a partir de la delimitación de un enfoque constituido desde la antropología y su acercamiento a los fenómenos políticos de las sociedades indígenas en un contexto de transformación y cambio social. Nos referimos de manera particular a los aportes de la antropología política en su desarrollo como sub - campo disciplinar y junto a otras áreas de investigación como la sociología, historia, psicología y ciencias políticas.

Pues bien, la antropología política *“Como proyecto - muy antiguo, pero siempre actual (...)”* (Balandier, 1969), a pesar de su tardía constitución histórica, ha expresado diversos aportes en el estudio de las estructuras, procesos y representaciones de lo político. En sus inicios en las llamadas *sociedades sin Estado*, que al imaginario de los *proto antropólogos* – entre ellos los evolucionistas del siglo XIX²³ – al no existir un poder centralizado como una monarquía o Estado, se constituían como pueblos exóticos carentes de todo orden y actividad política visible (Clastres, 1987), pero en su contraste este tipo de planteamientos, uno de los aportes centrales de la antropología política ha sido dar cuenta de la descentralización de la praxis política como un acto meramente estatal, demostrando que todos los fenómenos político serán inherentes a toda la sociedad en su diversidad geográfica e histórica. En este marco, comienza a surgir una antropología que, en su acercamiento por comprender la diversidad humana, desde sus teorías y métodos empíricos - por excelencia la etnografía - generarían aportes esenciales en el estudio

²³ Entre los principales exponentes del evolucionismo en la teoría antropológica podemos ver a Edwar Taylor y Henry Morgan hacia el tercio del siglo XIX. Parte importante de las investigaciones constituidas bajo la óptica del evolucionismo, son consideradas parte de los estudios de gabinetes y, en torno a la proto Antropología anterior al desarrollo teórico de Bronislaw Malinoswki.

del hombre como un “*homo politicus*” (hombre político) como se plantea en la teoría de la acción de Weber (2007).

Uno de los estudios pioneros en la constitución de un enfoque de antropología política, fueron las investigaciones realizadas por antropólogos como Evans Pritchard y Meyer Foster (1940), y Radcliffe Brown (1952) que, interesados en dilucidar el origen de las relaciones políticas y establecer tipos y/o formas de organización tribal, apuntaron un análisis a la función y estructura de *los sistemas políticos africanos*, enmarcando la vida política de estos grupos en las relaciones de poder que se erigían en instituciones como el parentesco y los liderazgo, y su rol en el equilibrio social. Investigaciones que abrieron la inquietud de la antropología por el estudio del poder en las “otras sociedades” y el interés por conocer las diversas formas y desarrollo de: “(...) *las estructuras políticas de un poblado, de un linaje, de un clan, de una tribu – incluso a veces de una <<cultura>>*.” Como se expresa en Lewellen (2009) en sus comienzos estudios enmarcados en visualizar estructuras definidas, sistemas y unidades que determinaron la base del enfoque estructural funcionalista en la teoría antropológica además de la influencia obtenida de la sociología clásica de Durkheim (1979) y Weber (1979).

Pero aquella taxonomía que integró los primeros aportes de la antropología al ámbito de los estudios políticos²⁴ y que tuvo su mayor auge la década de 1940 en adelante, comenzaría a tomar parte en el debate y cuestionamiento epistemológico desde aquellas nuevas tendencias en la antropología política, que amputaron su crítica al carácter convencional y sincrónico de los estudios relacionados al estructural funcionalismo, (Turner et al, 1966), y su vez, la negación de los eminentes procesos de transformaciones interna de las sociedades indígenas en su integración a los Estados coloniales. Como lo argumenta George Balandier:

“La Antropología política, antes de alcanzar su madurez debe enfrentar los mismos desafíos a los que se encuentra sujeto, en la actualidad, todo desarrollo antropológico. Las antiguas formas de poder se degradan o se transforman, los gobiernos primitivos y los estados tradicionales desaparecen bajo la presión de los estados moderno y su administración burocrática, o cambia.” (Balandier, 1969)

En este sentido se comienza a expresar la necesidad de generar un marco conceptual adaptado a los actuales contexto de cambio social y creciente interdependencia entre las

²⁴ Ver, *Sistemas políticos africanos*, 1940. Meyer Foster y Evans Pritchard. Este texto es considerado uno de los clásicos de la Antropología Política y de importancia en el desarrollo posterior de nuevas teorías por diversos antropólogos que estudiaron las sociedades sin Estados, en particular África.

sociedades indígenas y los Estados nacionales (Vicent, 1990), a lo que Abélès (1997) identificó como un proceso de descontextualización y re contextualización de las llamadas “sociedades exóticas” en un nuevo universo de acción política englobado en los Estados modernos que sitúan la praxis política más allá del carácter universal y orden netamente estructural.

Estudios como los de Gluckman sobre el conflicto en África post colonial (1978) y Edmun Leach, en su investigación sobre los sistemas políticos del pueblo Kachin de Alta Birmania (1976) han marcado un precedente de importancia en el desarrollo de la teoría antropológica que direccionan su análisis hacia la comprensión de *la dinámica estructural* en su movilidad espacial y temporal, por sobre la estabilidad social. Balandier, en su obra *Antropología política* (1969), hacía hincapié por una antropología que observara el proceso y la dinámica interna de los grupos políticos, ampliando su margen de estudio a las diversas y difusas relaciones de tensión, negociación, decisión e interacciones, entre los actos individuales y colectivos.

Turner, Swart y Tuden (1966), realizan una reflexión crítica a los estudios desarrollados desde el estructural funcionalismo y elaboran una propuesta formal de un enfoque dirigido a estudiar los “*fenómenos dinámicos*” como el conflicto, la negociaciones, toma de decisiones y resolución de asuntos públicos; articulando en teoría y conceptualización la base de un enfoque procesual en antropología política, que toma en cuenta el sentido diacrónico y empírico de los grupos sociales en sus diversas relaciones de poder, simbólicas y rituales que surgen en el meollo de la interacción política, definiendo una antropología que hace de lo político su objeto de estudio frente los procesos de decisión y determinación de estrategias para alcanzar fines públicos, y el uso diferencial del poder por parte de los miembros del grupo hacia la materialización de aquellos fines públicos (Ibid.). Desde el uso de conceptos claves para el análisis de los fenómenos políticos, como la legitimidad, apoyo, estatus, liderazgo, coerción, consenso, entre otros.

Ahora bien, en Abélès (1997) se realiza una profundización a la relación entre los fenómenos políticos con su contexto, de esta manera se va argumentando que una definición de lo político, no solo debe tomar en cuenta las metas, el ámbito de las decisiones públicas y el uso del poder, sino también el espacio territorial como el lugar físico donde se desarrolla la vida política, como lo habían planteado con anterioridad desde la teoría de la acción Max Weber (1979) y también en *The Nuer* de Evans Pritchers (1940), donde se delimita las relaciones

entre los diversos grupos sociales en un determinado espacio de interacción. Por lo cual Abélès plantea que un enfoque bien consensuado y completo debe tener:

“(...) en primer lugar, el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo; el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se delimitan; y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público.” (Marc Abélès, 1997)

En relación con lo anterior nos acercamos a la comprensión de la relación entre la dimensión política y simbólica. En este sentido Abner Cohen ha definido la antropología política como *el análisis del simbolismo en las relaciones de poder* (1979), a partir de un argumento que se centra, primero en la falta de consenso que ha existido entre los antropólogos en definir el campo de acción de la Antropología política, y a su vez las delimitaciones que han realizado tanto los interesados por el estudio de la estructura, como por los procesos entre los diferentes aspectos (rituales, políticos, económicos, religiosos etc.), de las sociedades estudiadas por la disciplina, desarrollando una tendencia a la separación de los hechos sociales con los hechos psíquicos e históricos, por lo cual la no existencia de una variable común al hablar de Antropología política. Frente a este dilema, Cohen retoma una de las características fundamentales de la antropología desde su enfoque totalizador y holístico sobre la realidad, un sistema de clasificación que constituya una mirada compartida hacia los diversos fenómenos socioculturales, más allá de las unidades de análisis a las cuales se aplique. El autor se refiere al estudio de la forma y función del símbolo en las relaciones de poder.

“Para el estudio de Antropología, es de interés la investigación de los símbolos, y su implicación en las relaciones de poder, cuya interpretación podría originar una información en desacuerdo con la que proporcionan las tradiciones culturales en la que forman parte los símbolos. (...) Un cambio simbólico no significa un cambio de función simbólica, el símbolo se considera un medio que puede ser mantenido o cambiado para dar ejemplo de modernización o renovación cuando es posible sea únicamente los símbolos, pero no lleva implícita evolución de su contenido o significado.” (Cohen, 1979)

Cohen, como Turner (1967), Leach (1976) y Gluckman (1978) expresan que el símbolo se constituye como una manifestación rica en significado y desde el cual los grupos humanos dan sentido a su realidad. Ahora cuando nos referimos a función, se determina que todas las sociedades pueden tener símbolos *de distinción, identidad y exclusividad* (Cohen, 1979), mientras que en cada contexto cultural aquellos símbolos se pueden expresar en formas o maneras

diversas, desde la costumbre, emblemas, himnos, marcas de distinción, entre otros. Así el simbolismo como un medio que:

“puede ser mantenido o cambiado para dar ejemplo de modernización o renovación cuando es posible sea únicamente los símbolos, pero no lleva implícita evolución de su contenido o significado. El estudio de los símbolos permitirá conocer el significado mediante técnicas de interpretación, como medio de identificar y relacionar el poder político y el acto simbólico.” (Cohen, 1979)

Así la antropología se sitúa como la interpretación de manifestaciones y acciones simbólicas que toman sentido en la conducta y el contexto, que nos lleva a la observación de una interacción entre el poder y las manifestaciones simbólicas, como dos variables irreductibles. Permitiendo a los antropólogos a desarrollar un estudio de las diversas relaciones que se manifiestan más allá de lo estructural, en sociedades complejas como tradicionales, en sus procesos de transformación, resistencia o adaptación.

En esta línea Abélès (1997) y Balandier (1969), han desarrollado una apuesta por un enfoque contemporáneo, el cual estudie la relación entre los fenómenos políticos y las representaciones, una estrecha relación del poder, el ritual y los símbolos, lo que permite a los antropólogos identificar los fenómenos políticos en su dinámica de escenificación y dramatización. Por lo cual las relaciones ya no se estudian en un nivel estructural sino en un espacio donde se despliega la acción política, en ello hablamos del *campo* como espacio donde se proyectan aquellas relaciones “(...) *teniendo en cuenta, su plena complejidad y su profundidad temporal.*” (Ibid.), el *continuum* espacio/tiempo que no sitúa a las sociedades como entidades aisladas, sino más bien como un conjunto de unidades independientes entre sí, que se articulan y se enfrentan. (Turner et al, 1966).

Por su parte Pierre Bourdieu. (1987), en una definición que oscila entre el nivel estructural y simbólico determina que el *campo* se constituye como espacio de lucha, poder o juego, relativamente autónomo, por ejemplo: el campo de la religión, la economía, del arte, la política, etc. Un esquema explicativo a las relaciones que surgen en el seno de toda sociedad. Pensar en el campo es pensar en relaciones (Ibid.) temporales en la cual los agentes (grupos, instituciones, organizaciones, individuos), que ocupan posiciones de dominio o subordinación luchan por la de la apropiación de un capital (económico, social, cultural o simbólico).

En forma y contenido el campo se constituye como el centro de las acciones y relaciones de poder, pues ahí es donde según el autor, los individuos participan en su grado más específico, se desenvuelven las estrategias, el poder, los símbolos y el ritual (Bourdieu, 1987; Cohen, 1979). Un área fluida de tensión dinámica entre la lucha competitiva, cooperación y negociación. (Castro et al, 2009), asumiendo además que el campo no se delimita como una unidad concreta, sino más bien flexible en su amplitud, por lo cual se puede posicionar en diferentes ámbitos y contextos de acción política, en nuestro caso el campo de la asociatividad indígena en la ciudad.

De esta forma el campo se comprende cómo un nivel de análisis de la interacción política, en una relación *micro-macro*, que enfatiza en la profundización y análisis empírico desarrollando conceptos claves que apunten al estudio de las *estrategias, decisiones y los fines*, para la comprensión de los procesos y cambios de los sistemas políticos. Desde una teoría antropológica apuntada al estudio de la dinámica interna en la multiplicidad de interacciones que se producen entre los individuos en, y tomando en cuenta, *la acción, el proceso y el simbolismo* en la dinámica estructural.

3.2 Poder y simbolismo

Lo político y el poder son conceptos fundamentales en el ámbito de las decisiones y la administración de las relaciones humanas, así como también aquellos conceptos inseparables e ineludibles en la comprensión de los fenómenos políticos desde la óptica de la antropología social (Balandier, 1994). Conceptos, que representan un atractivo para las ciencias sociales debido a la importancia que adquiere en la interacción social (Fernández, 2011).

A la hora de acercarnos a la raíz de un concepto como poder, que en su definición se establece como complejo de delimitar frente al multiplicidad de perspectivas y campos de acción, en nuestra revisión teórica delimitaremos una definición centrada en la comprensión de su ejercicio y representación, siendo el poder una fuerza eficaz a nivel social (Turner et al, 1966).

Max Weber (1979), desde la teoría de la acción, ha tomado un rol primordial en las ciencias sociales en el estudio del poder, aportando una definición centrada en el individuo, aquel *homo politicus* que maximiza el poder como medio para imponer intereses y deseos individuales, determinado desde una mirada clásica, al poder como “(...) *la posibilidad de una persona o un número de personas realicen su propia voluntad, en una acción comunal, incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción.*” (Weber, 1979) donde, además no solo se manifiesta en un plano de la

apropiación de recursos económicos, sino en la búsqueda de estatus, honor, prestigio, reconocimiento u otro fin en el campo de las relaciones sociales.

Por su parte Turner et al (1966), en la idea de superar el individualismo teórico de Weber y, en la propia comprensión del poder y su movilidad en la dinámica social, apuntan a desarrollar un análisis del poder como medio simbólico que surge de la interacción entre los individuos y regula sus relaciones, planteando a su vez que, en su aspecto dinámico, el poder actúa en dos esferas, que no solo esgriman en el *poder coercitivo* (la idea de fuerza), sino también, en un tipo de *poder consensual*, determinando que un poder que solo descansa en la fuerza, nubla su sentido relacional, superponiéndolo como un acto aislado a la vida social, siguiendo las ideas de Talcott Parson (Castro et al, 2009). De esta manera, mientras hablamos de un poder que se legitima a través de la represión, restricción e inhibición física o de otro orden, también el poder puede actuar desde su consenso, aquel que se sitúa en el orden legítimo del mandato y obediencia, acto que se posiciona desde la creencia que en algún momento la búsqueda de un fin colectivo me traerá redistribuciones en un plano individual, generando así un intercambio entre mi libertad y acción de obedecer. Por lo cual, mientras más consenso existe, mayor es la eficacia social del poder, contrario a la idea de coerción donde mayor es la fuerza y el gasto de recursos necesarios para su validación, lo que tiende a la desarticulación de los actores inmersos en el campo social.

El sentido social del poder descansaría en el sistema de valores morales de un grupo o cultura, es inherente a toda sociedad y por lo cual, según Balandier (1969) el poder cumple un rol significativo en función al orden del grupo en su cohesión interna como también, hacer frente a las amenazas externas. Organiza, expresa unidad y delimita las fronteras (es distintivo), y se expresa por medio de individuos legítimos que detentan su ejercicio en post de resolver las diversas disputas y asuntos públicos en las cuales se desenvuelve un grupo político.

“El poder político es inherente a toda sociedad: provoca el respeto de las reglas que la fundan (...) definiremos el poder como el resultado, para toda la sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que lo amenaza con el desorden” (Balandier, 1969).

En coherencia a Balandier, Gluckman (2009) determina que el poder en relación con la tensión u conflicto rearticula las relaciones, fortalece las alianzas y visualiza las lealtades, por lo cual su función es exigir la mayor solidaridad interna del grupo, el orden sobre el desorden (Balandier,

1969), como relación entre opuesto complementarios que actúan de forma dialéctica y que dan sentido a la vida social (Ibid.)

Otro punto de importancia a la hora de comprender el poder ha sido su acceso y posicionamiento en las relaciones sociales (Abélès, 1997). En relación aquello Cohen (1979) define el poder como la capacidad de influir en un comportamiento u acciones sobre los individuos ¿de qué forma?: A través de una diversidad de manifestaciones simbólicas que dan sentido al uso orden y mantención del poder, observándolo como un acto cargado de sentido y significación (Bourdieu, 1988; Abélès, 1997; Balandier, 1994), que busca objetivar los imaginarios (ideas y patrones compartidos) en acciones y relaciones naturalizadas.

Balandier (1994) argumenta que el objetivo central del poder no es develar su acto coercitivo, la idea de fuerza física y moral, sino a través de los símbolos y rituales, a lo que él denomina como *el poder en escena*, la representación del poder desde su dramatización y la *teatrocracia* (la idea de acto), estudiando las representaciones como parte de un lenguaje dinámico en el cual los individuos que buscan detentar al poder se posiciona, interactúan y sobreponen a otros individuos a partir, de la apelación a diversos recursos narrativos, visuales y mediáticos como lo son los valores compartidos, la memoria, la música, vestimenta, objetos que expresan poder, y otros que dan contenido a su legitimidad.

Símbolos que dan sentido a las relaciones de poder (Cohen, 1979), que se traducen en recursos que puedan estar acentuados, según Abélès (1997) en tres aspectos: aquellos que apelan a *la innovación, la tradición o la individualidad*.

“En el primero se apela a la innovación, pues para estar presente en el escenario hay que renovar continuamente, a falta de mensaje, el soporte del mensaje; En el ritual político siempre se hace referencia a una tradición y de esta toma todo su relieve implícita o explícitamente. Otra diferencia característica: la comunicación moderna tiende acentuar con fuerza a la individualidad.” (Abélès, 1997)

De esta manera el poder se representa como *acción sobre las acciones*, donde, como lo argumenta Abélès, se produce una relación semiótica entre aquél con la identidad, el territorio, escenificación, dando legitimidad al discurso de quien detenta el poder en concordancia a lo que el público espera sobre este individuo, de ahí la idea de reconocimiento y la puesta en escena de las *acciones simbólicas* en busca de aquello. Mientras que Bourdieu (1988) aquello se define como poder simbólico, sinónimo de acción legítima que se aplica sin violencia directa

sobre los individuos, sino bajo las percepciones validas de acción presentes en la estructura social.

En relación con lo planteado anteriormente, Bourdieu ha desarrollado una definición de poder equivalente a la definición de capital (Meichner, 2007), como aquel recurso significativo que permite a los actores concretar sus intereses individuales u compartidos en el campo de las relaciones de poder. El capital representa la distribución desigual y acumulativa que tienen los sujetos en el plano social, sentido de acumulación que no solo se despliega en la noción del capital clásico atribuido a la posesión económica, sino también, en otros tipos de capitales, entre ellos el social y el cultural, donde la *acumulación* como la *inversión* toman sentido para la propia definición de y la existencia de tipos capitales.

Cuando el autor define *capital social*, se refiere a la red de contactos adquiridos, estables y útiles en el tiempo, un capital que tiene eficacia a largo plazo, pues se obtienen a medida que se fortalecen las relaciones, tomando su mayor concreción cuando existe la pertenencia a un grupo en el cual sus miembros se reconocen con objetivos, metas y visiones comunes. Por su parte el *capital cultural* apunta a las cualidades y conocimientos que tiene un individuo que le permite desenvolverse en la sociedad, constituyéndose a partir de tres sub - tipos de capitales:

“incorporado: gustos, maneras y cualidades; objetivado: objetos de arte, instrumentos y escritura; institucionalizado: títulos” (Meichner, 2007)

En su movilidad al interior de un campo los tres capitales anteriores: *económico, social y cultural* pueden reforzarse y complementarse entre sí. Aquella suma de los tres capitales da vida a una cuarta manifestación el *capital simbólico*, aquellas dotes en su tendencia intransferibles que dan honor, prestigio y estatus a los individuos, cualidades propias que ya sean reales o imaginadas en la práctica permiten la posesión de mando de una relación social. De manera complementaria a lo planteado por Bourdieu (Ibid.), podemos ver la existencia del *capital político* que en relación Turner et al (1966) se define como la capacidad que reside en algunos individuos para persuadir, negociar, liderar, generar estrategias, entre otros atributos adquiridos o atribuidos socialmente a un individuo, que lo posicionan hacia un fin de carácter público.

En resumen, consideramos al poder como un medio simbólico que busca la capacidad de influir de manera individual o colectiva en las diversas decisiones de un grupo, sociedad u

organización. Donde también permite la cohesión interna del grupo, como la delimitación con el exterior, articulando las diversas relaciones que se establecen en el campo social.

3.3 La autoridad, entre su representación y legitimación.

Prosiguiendo con la construcción de un marco de análisis en nuestra investigación, abordaremos el concepto de autoridad, que, si bien mantiene una estrecha relación con el poder, no tienen un mismo significado. De esta forma, la autoridad requiere un análisis teórico apuntando a sus características particulares, sin dejar de lado su relación con el poder, como también su función, representación y legitimación en el grupo o sociedad donde se desarrolla.

La palabra autoridad proviene del latín “*autoritas*” que significa aumentar/ tutelar (Arendt, en Zabludovsky, 1993), y que en el derecho romano se le atribuía a quien era legítimo u reconocido para emitir una opinión, lo que nos lleva a observar que en su sentido moderno se comprende como una facultad reconocida en un individuo o institución en mandar, administrar y organizar hacia un fin común, delimitando su definición con *potestad*, aquella capacidad de un poder que se puede ejercer y legitimar a través de la coacción física.

“la autoridad se ha definido de varias formas: como atributo de una persona, cargo u oficio que otorga un derecho a dar órdenes; como una relación entre los cargos de superior y subordinado; como una cualidad que hace que una orden se cumpla, y como base de un comportamiento” (Peabody, 1975).

Kojeve (2005) desde un análisis fenomenológico identifica a la autoridad en el plano de la acción y la relación, en la cual un agente tiene las posibilidades de actuar sobre los receptores desde la atribución de una cuota de poder consciente. En su génesis, toda autoridad tiene una razón de ser y una reacción sobre quien se ejecuta, pero como autoridad legítima no existe una clara oposición a su mandato cuando, su poder descansa en el reconocimiento moral y colectivo. Puede gozar de este tipo de autoridad: un padre con su hijo, el jefe de una tribu, un juez o un líder. Además, en su contextualización el autor da cuenta que nos encontramos frente a un término poco estudiado, que no se le ha dado la importancia significativa en comparación a los estudios de los fenómenos en la dinámica social donde se inserta la autoridad. Frente a esto propone la construcción de una definición consensuada, pero no excluyente de las diferentes nociones existentes sobre la autoridad.

¿Cuál es sentido y función de la autoridad? El Antropólogo Ricardo Yepe (1996), define de manera concreta la autoridad como “orden a un bien” es decir, orientar las libertades a un proyecto común, centrado su análisis en comprender el porqué de la autoridad, sin dejar de lado el sentido legítimo y la serie atributos que determinan su estatus. Ahora, el porqué de esta radica en las semejanzas que nos posicionan como seres humanos y las diferencias que nos constituye como sujetos, a lo cual la autoridad cumple la función central de organizar y dirigir aquellas diferencias hacia un proyecto común.

Otro punto por considerar con relación a la autoridad como lo habíamos nombrado anteriormente es su diferencia con el concepto de poder. A esto, Kojève (2005) argumenta que mientras uno goza del reconocimiento (autoridad) el poder regularmente no, porque se constituye en una imposición que no necesariamente se legitima desde de los sujetos a los cuales se busca influenciar. Mientras que en su proceso relacional Turner et al (1966) plantean que la autoridad ejerce un poder que descansa bajo el consenso normativo, es decir, un poder legitimado, que no requiere de la fuerza física para su validación porque ocupa un *estatus* dentro de un grupo, por lo cual la autoridad es una asignación, un derecho legalmente reconocido a una persona para ejercer el poder (Weber, 1979). Entendiendo a su vez también que autoridad como derecho no implican lo mismo, porque este último no actúa bajo el sentido de reacción (influencia), sino de apropiación. (Kojève, 2005)

Turner et al (1966), también han recalcado que si bien la autoridad se define como poder consensuado, determinan que aquel consenso se visualiza en el plano de la representación, pues en el análisis de su dinámica y proceso, la autoridad como poder no deja ejercer una fuerza asimétrica con el grupo, pero a diferencia de un poder que se ejerce por medio de una coacción, la autoridad se inviste de estatus, que naturaliza su razón de ser, en atributos y roles legales dentro de una entidad. Como lo determina Balandier todo poder legítimo o no, en esencia actúa como coercitivo, ya sea desde la fuerza física o la fuerza moral. En este último una fuerza que encuentra su legitimación en el conjunto de valores socialmente construidos y compartidos por una sociedad o grupo, valores que difiere no solo en su tipo, sino también, en el sistema político vigente en una sociedad y lo que considera como lo culturalmente válido, como, por ejemplo: el liderazgo, el carisma y la capacidad de negociación (Ferrando, 1971).

Bourdieu (1986) observar la autoridad asociada al poder simbólico, porque adquiere su validez a partir de la relación entre la estructura (lo legal) y los sistemas de percepción, reacción y acción (lo moral y cultural) compartidos por un grupo social. A este sistema de percepciones subjetivas lo denomina el *habitus*, un concepto central en su teoría y que refiere, al cómo los individuos se posicionan (estatus) en el campo social a partir de un sistema construido e internalizada en los sujetos a través de la socialización.

El habitus, es la suma de nuestras experiencias, gustos, historias y estilo de vida, que se relaciona con nuestro entorno y contexto sociocultural. Permitiéndonos a su vez observar, como entre los seres humanos gozamos de conocimientos y capacidades relativas – no absolutas – y por lo tanto adquiridas, que determina que algunos tengan mejores competencias para liderar diferentes situaciones u actos legítimos, validados a partir de los sistemas de representación y prácticas culturales, de ahí la función de la autoridad como aquel que dirige y organizar las diferencias en un proyecto común. Por lo tanto, en este sentido todo poder es válido a su vez, que es institucionalizado en las prácticas de un grupo.

En Weber (1979) la idea central de una legitimación moral de la autoridad es que, la dominación (obediencia “voluntaria”) se transforme en una adhesión, comprendiendo a esta como la capacidad que tiene una autoridad para que el grupo reconozca sus deseos en esta, dando sentido de estabilidad y durabilidad a un sistema político o poder de la propia autoridad. Ahora, en relación con una legitimación que se despliega en tipos ideales de comprensión de la autoridad y su validación social, las cuales son en weber (Ibid.): *La legitimación tradicional, legitimación carismática y legitimación legal- racional*, y se definen de la siguiente manera:

- a) **Legitimación tradicional:** Se reconoce en los antepasados, en la herencia y la tradición del grupo, donde el poder se hereda por linaje, como ocurría tradicionalmente en las sociedades indígenas.

- b) **legitimación carismática:** Recae en el individuo en sus atributos reales e imaginarios, en su capacidad de ejercer un liderazgo y atraer el reconocimiento a través de la persuasión

c) **legitimación legal- racional:** El poder es formal, y se sustenta en la ley que legitima un líder, por ejemplo, alguien que es elegido por un proceso eleccionario y en el cual su poder y roles se define bajo estatutos o leyes institucionalizadas en un Estado o grupo social.

De esta manera en weber, los tipos ideales de autoridad se pueden manifestar en diferentes situaciones y contextos históricos, como de manera individual, complementaria o paralela, en toda interacción.

En resumen, el rol social de la autoridad y el propio sentido de su ejercicio se asumen desde la disposición de las libertades individuales, por lo tanto, el acto de mandar no es una apropiación, es sino un estatus que se otorga en el uso de poder legítimo, en post de liderar y orientar las acciones de un grupo. Así, según Yepe (1996) toda autoridad debe disponer de un grado de responsabilidades para ejercer un poder consciente, lo que conlleva a identificar elementos centrales en el rol de la autoridad, modos de alcanzarla y quien debe ejercerla, para cumplir con su mandato. Donde quien la detenta debe mantener el equilibrio entre sus intereses particulares y los compartidos con el colectivo, articulando así a la autoridad como una segunda identidad necesaria en toda actividad social realizada por el ser humano.

3.4 Estatus y rol/función

Hemos considerado realizar un análisis al rol, uno de los conceptos centrales en nuestra investigación, cuestión que dentro de la antropología toma sentido en el propio estudio de la función social. De esta manera, también Ralph Linton (1942), uno de los teóricos centrales en la teoría de rol desde esta óptica, determina como necesario para comprender las propias pautas de conductas de interacción social entre los individuos, la relación entre el rol y el estatus, los cuales no pueden ser comprendidos de forma independiente, ya que en la dinámica social actúan de manera complementaria y el hecho de su separación, solo apunta a fines académicos, en cuanto unidades de análisis.

Mientras el estatus comprende el lugar, o la suma de posiciones que ocupa un individuo en la sociedad y en diversos espacios de interacción al interior de esta, el rol se sustenta en acciones relacionadas con los derechos y deberes asignados a un individuo frente a su estatus, ya ambos son la suma de otros roles y posiciones sociales que ocupa el individuo en la multiplicidad de instancias que participa. Ahora, el sentido de eficacia social de un estatus en relación con el rol

– y viceversa – puede ser variable, pues que un rol este asignado a un estatus no necesariamente significa que este se ejerza de la manera esperada. Frente a esto, el autor argumenta que la sociedad en su organización limita, define y establece actitudes mínimas que permiten la participación e integración del individuo a la sociedad, así mientras más lo sujetos realicen su función acorde a su estatus, mayor es el cumplimiento de su asignación.

Linton (Ibid.), también ha tomado el interés por comprender como se manifiesta un rol, determinando que toda función puede ser desarrollada por la niñez, los hábitos y el aprendizaje obtenido durante nuestra vida, sin dejar de lado que los seres humanos son entidades mutables, lo que hace de las funciones algo cambiante en el tiempo, estableciendo una división entre lo que fuimos destinado y lo que hacemos según el contexto temporal y espacial en el cual nos encontramos. Así el estatus es clave en la delimitación de funciones al interior de una sociedad, lo que nos lleva a entender primero como se desarrolla un estatus, para después comprender las funciones en torno a estos. Pues bien, Linton, determina dos tipos o formas de comprender la posición social a partir de los estatus:

- a) **Adscriptos:** Son aquellos inalterables y se determinan por condiciones que ubican a los individuos desde su nacimiento. Ya sea heredado por linaje o la tradición.

- b) **Adquiridos:** posiciones que el individuo va tomando durante su vida en la dinámica social y se desarrolló por medio del aprendizaje y las experiencias.

El autor identifica que en la mayoría de las sociedades el estatus se delimita desde el nacimiento, así un linaje o clase social pueden determinar claramente una marca de aquello, como también el sexo y la edad una forma de definir roles y posiciones de los individuos en la sociedad, pero que, más allá de que sea adscripto o adquirido, todas aquellas categorías son socialmente construidas, determinando que tanto el estatus como el rol se desarrollan desde lo fisiológico, que releva lo cultural por sobre lo natural u heredado biológicamente, este último el cual tiende a naturalizar las conductas, por ejemplo los roles de género y la relación asimétrica entre el hombre y la mujer. Estableciendo así que todo estatus y rol se construye desde las expectativas y valoración del grupo a partir de las pautas de conductas aceptadas al interior de la sociedad y su funcionalidad en esta.

Podemos hacer un paralelo con el habitus de Bourdieu (1986) donde todas aquellas posiciones y asignaciones sociales tienen relación con el conjunto de experiencias, estilos de vida y prácticas adquiridas por un individuo integrando a una clase, cultura o grupo, en su desarrollo social. Asumiendo en la estructura todas aquellas asignaciones como naturales y por lo tanto determinado la movilidad del individuo en el interior de la sociedad, desde su asociación a su posición y entorno social homogéneo que lo rodea y el cual es compartido con otros individuos.

Continuando con nuestro análisis en torno al rol, hemos querido también, dar cuenta de otras perspectivas, entre ellas las que se enfocan al sentido subjetivo de las relaciones sociales, nos referimos al rol como recurso y, función que cumple o demuestra cumplir los individuos en esta interacción. De aquello, habla De Grande (2014) en su análisis comparativo entre Erving Goffman (1971) y Robert Merton (1995), quienes en su similitud desarrollan el concepto de rol desde una compleja interpretación. Generando además una reflexión crítica hacia el estructural funcionalismo como un enfoque determinista que niega el conflicto, la tensión y los procesos individuales en el devenir de la vida social, acercándonos a conocer sobre el lenguaje del rol, la representación de las funciones en la dinámica de un grupo o sociedad.

Goffman (1971), argumenta que las relaciones se proyectan en la dinámica social como actos complejos de negociación, adaptación y control por parte de los individuos, de esta manera a diferencia de los roles asociados en el estructural funcionalismo como articuladores del equilibrio y función social (De Grande, 2014); Goffman, observa la sociedad como una escena de múltiples metas individuales, no negando las tensiones y los conflictos, donde el rol como papel más o menos visible e institucionalizado en la estructura (lo visible), pues en la dinámica actúa como un recurso movilizador de interés particulares u colectivos (lo oculto), de manera consciente o inconsciente por parte de los sujetos, quienes asume una función y desde aquella busca determinar el curso de las acciones, reconocimiento y validación de sus metas en la escena social.

Goffman, también realiza una reflexión profunda hacia la teoría tradicional del rol y su propuesta, dividiendo en tres niveles de análisis este concepto: Desde un modelo normativo, el rol típico y su ejecución en la dinámica social. De esta manera si en el estructural funcionalismo el rol era resultado de una norma - consecuencia, donde mediante los mecanismo de sociabilización funcionales se asumían completamente los roles, en Goffman, desde la

interacción simbólica apunta a la construcción y negociación de los roles en la acción (ejecución del rol), determinado así, dos forma en su comprensión, desde su *asunción* y desde su *distancia*, donde se conjugan los conceptos de complejo de roles, sectores de roles/sub roles, funciones de los roles y roles ocultos. Siendo la *asunción* la adhesión y voluntad de los individuos de asumir un rol y su posición, a través de los requisitos y habilidades sostenidas desde las expectativas del grupo (hacer y ser el rol). Mientras que la idea del rol a *distancia* se refiere a como el individuo socializado para Goffman no es aquel que asume un rol completamente, sino quien es capaz en su realización, de manera consciente observar y hacer uso del rol (Herrera y Soriano, 2004) desde la *performance*, donde el rol no solo cumple parte de la organización de una sociedad, sino también, como recurso que busca dar la apariencia de aquella funcionalidad (Deutch y Krauss, 1997), sobre aquellos intereses ocultos y que solo son visibles en la observación de la dinámica social.

De forma complementaria a Goffman (1971), podemos ver los planteamientos del sociólogo Norteamericano Merton (1995), quien nos acerca a una valorización del sujeto en la estructura social, en su análisis epistemológico hacia el concepto de *función* y como este ha sido tratado en disciplinas como la antropología y la sociología en la teoría social. Así, observa al rol como sistema de papeles al interior de un grupo o sociedad, pero al igual que Goffman (1971), de manera reflexiva a las visiones más tradicionalistas que determinan que “*si algo es funcional en una sociedad lo es para toda la sociedad*” (De Grande, 2014) idea propuestas por antropólogos como Bronislaw Malinowski y Radcliffe Brown ²⁵

Respecto a lo dicho Merton (1995) en su planteamiento utiliza la concepción de *medios y fines* como forma de análisis a la solución de las necesidades individuales y sociales, donde si bien su teoría se proyecta desde el funcionalismo, realiza un dialogo entre lo objetivo y lo subjetivo hacia la comprensión de la dinámica estructural, como un *análisis funcional* de los sistemas de interacción, que en la estructura se presentan como roles sociales (Boudon, 1981). Es así, como a partir del concepto *anomia social* (Durkheim, 1998), las tensiones, desequilibrios e insatisfacciones de los sujetos ante la estructura, plantea que la función se articulan en torno a

²⁵ Los principales planteamientos del funcionalismo surgen a partir del 1920 en adelante. Dentro de sus principales investigaciones podemos ver: “Los Argonautas del Pacífico Occidental” (1972 [1922]) y “Una teoría científica de la cultura” (1984 [1944]) de Bronislaw Malinowski, y “Estructura y Función en la sociedad primitiva” (1952) de Radcliffe Brown que desarrollo su teoría en torno al estructural funcionalismo. Ambos autores quienes influenciaron a una gran gama de sociólogos y antropólogos en el desarrollo de la teoría social.

motivaciones de la conducta social y sus consecuencias objetivas (De Grande, 2014), pero que no siempre se refieren a metas sociales “legítimas” o medios institucionalizados para el cumplimiento de las motivaciones o la solución de aquellos desequilibrio sociales que se recienten en los individuos, quienes de manera múltiple movilizan sus actos en conformidad, innovación, ritualismo, retraimiento y rebelión – entre las principales – dentro, frente a la estructura y, ante los hechos que esta no puede dar solución. Lo que conlleva al autor a delimitar entre aquellas funciones institucionalizadas y las cuales descansan en la movilización de los sujetos (Merton, 1995), el camino hacia la constitución de acciones individuales y colectivas.

- a) **Funciones manifiestas:** Objetivas y aceptadas por la sociedad, por lo cual tienen consecuencias positivas para el sistema social contribuyendo a la integración de este y su equilibrio constante.

- b) **Funciones Latentes:** Se relacionan con la adaptación individual, pero no necesariamente son positivas puede contribuir a una motivación de integración a la sociedad o más bien a una anomia, el desequilibrio del sistema social. Estas funciones toman un interés importante en la teoría de Merton, ya que, a pesar de ser muy poco estudiadas en el funcionamiento del sistema social, visualizan el sentido común y las diversas motivaciones individuales existentes en la integración o negación frente la estructura, expresando la importancia de rol en la búsqueda del individuo para la realización de sus metas y fines, compartidos o no, con otros.

En Merton, como en Goffman (1971), se plantea el análisis del lenguaje del rol, función que actúa como recurso hacia la planificación de metas culturales y éxito social personal, donde lo “personal” queda oculto al resto de la sociedad bajo el reconocimiento colectivo. Por esta razón el individuo o conjunto de ellos, deben constantemente reforzar en el discurso y en la práctica, una escena que demuestre que se adquiere un sentido de pertenencia a rol y el cumplimiento de su función social. El rol está dotado de variabilidad, donde quien lo ejerce y personifica el rol, tiene un margen de autonomía. Lo que nos demuestra también la existencia de la tensión y movilidad del rol entre lo subjetivo y objetivo en la pautas de conductas sociales, dos planos como lo expresa Bourdieu (1986), necesarios en la comprensión de la

realidad social, que pueden ser analizados en su dicotomía, pero contemplando su relación dialéctica, haciendo un análisis entre lo que media y limita las individualidades (la estructura) y la interacción en este sistema social desde la *agencia*, definida en Bourdieu, como aquella capacidad autónoma de los sujetos para movilizar sus propios intereses.

Por último, como el propio Bourdieu (Ibid.) y Linton (1942), en el cumplimiento de toda actividad social, el individuo actúa en torno a sus experiencias y conductas socialmente construidas y moldeadas desde la cultura donde se interioriza lo externo, son importantes para determina la función y tipo de rol, roles adscriptos naturalizados u roles adquiridos por los individuos en su integración a la sociedad, relevando el carácter sociocultural del rol por sobre las connotaciones biológicas, haciendo del estatus y el rol/función un elemento necesario de ser analizado por parte de la Antropología social y otras disciplinas a fines.

3.5 La autoridad y su liderazgo

Tomando en cuenta otros conceptos centrales en el ejercicio de la autoridad y su reconocimiento, nos adentraremos en la relación de aquella con el liderazgo, ya sea este como atributo personal (cualidad/ capacidad) o rol asignado para la dirección de un grupo.

Yepe (1996), en su búsqueda por dilucidar el sentido propio de la autoridad, determina cuatro funciones o roles de importancia en su desarrollo social, entre ellos la organización de las acciones, donde la autoridad debe apuntar organizar al grupo desde su capacidad creativa y observadora de las múltiples formas de resolver un problema, organizando el grupo desde la división del trabajo y los roles. También como segunda función destaca que una autoridad no solo debe hacer efectivo lo que dictan las leyes y disposiciones del grupo, sino además hacerlas cumplir sin atropellar los derechos individuales, por lo tanto, un buen uso del poder es aquel que mantiene el equilibrio entre su estatus y las libertades particulares, logrando que las ordenes son asumidas y aceptadas por los demás. La tercera función se centra en el testimonio de la verdad, que se logra mediante la confianza y la seguridad que la autoridad entrega al grupo, movilizando sus acciones entre los recursos individuales y expectativas o grados de afinidad de los otros sobre este. Siendo la última función enseñar, impulsar y saber comunicar a su grupo las diversas orientaciones para lograr metas en conjunto con quienes lo reconocen. Además, se suma una función representativa, que no muchas veces se relaciona con la elección

democrática, sino con aquella autoridad que más allá de representar una mayoría, tiene la capacidad de hacer cumplir los deberes sociales.

“La función más digna de la autoridad, que complementa cada una de las anteriores, como el amor completa los restantes usos de la voluntad, no es tanto una función esencial para el funcionamiento de la sociedad como una función perfectiva: la comunicación de la excelencia, es decir, dar a los súbditos aquellos bienes que ella posee como propios en mayor o menor medida, de modo que se perfeccionen, se eduquen y se hagan más humanos. Evidentemente comunicar la excelencia es una función educativa similar a la de las leyes y en ella desempeña un papel decisivo la autoridad o prestigio reconocido del saber y de la excelencia que se posee.” (Yepe, 1996)

Yepe, determina que toda autoridad no debe sustentarse en lo natural y permanente, sino en su adquisición y temporalidad, por lo tanto, nadie es líder porque si, surgiendo la siguiente pregunta: *¿quién debe mandar?* Determinado el autor los siguientes criterios: 1) el rol de la autoridad descansa en una ley o norma institucionalizada en el caso mapuche podemos observar que el rol de un lonko descansa en el *Az Mapu* (sistema jurídica consuetudinario); 2) la autoridad es limitada, por lo tanto es para quien asume el control sobre la obediencia; 3) el mecanismo compensatorio del poder, donde quien asume la autoridad se sustenta de roles y sub roles que se contraponen y complementan a su estatus; 4) manda quien es electo y reconocido por el grupo, por lo tanto debe tener un sentido representativo para la eficacia de su ejercicio. Todo ello guiado por motivaciones e intereses adquiridos desde la base cultural que determina valores comunes como el respeto, la solidaridad y responsabilidad, permitiendo generar la sociabilidad de los individuos y por lo tanto la estabilidad y el cumplimiento del rol. (Linton, 1942).

Otro elemento importante en el desarrollo de la autoridad y su reconocimiento es el liderazgo, el cual constituyen un rol, como también un atributo personal a imagen de la sociedad innato e intransferible (Espinoza, 2010). El liderazgo, que en su análisis se refiere a diversas definiciones como personas que han intentado definirlo (Stogdill, 1974), el problema del constructo teórico de un concepto, que, en nuestro caso, a fin de poder acercarnos a su amplia comprensión y a la vez apuntada a la investigación, delimitaremos en dos áreas el análisis del liderazgo, desde los enfoques centrados en su acción individual y aquellos que lo observan como un acto colectivo, relación dialéctica entre el líder y el grupo. Además de generar una delimitación de otros conceptos como el liderazgo del jefe administrador en el área político - organizacional de una empresa.

En su desarrollo individual, el liderazgo se define como la suma de cualidades positivas, entre las cuales podemos ver el carácter, la actitud, capacidad de decisión, solidaridad, negociación y la pro - actividad, que ya sean características individuales verdaderas o imaginadas por parte del grupo sobre quien detenta el liderazgo, hacen de la autoridad un líder reconocido, sabio, paternal y portador de un testimonio fidedigno (Espinoza, 2010).

Weber (1979), profundiza en su análisis en el acto de mandar desde el liderazgo y su relación con la autoridad, poniendo como eje central la acción social del individuo. Para Weber, el liderazgo recae en la imagen de la autoridad, pero no son sinónimos, más bien son complementarios, pues toda autoridad eficaz depende de un buen liderazgo del grupo, y mientras la autoridad es una facultad, el liderazgo una capacidad donde las habilidades propias como la empatía y otros factores, entre ellos culturales, hacen del liderazgo algo efectivo. También sostenía que la autoridad al igual que el liderazgo nace de la voluntad de la propia comunidad, como ejercicio de delegar el poder. Un buen líder no es quien aplica la coacción sobre el grupo (castigos físicos y morales), un buen líder es aquel que hace buen uso de su autoridad, que dialoga, expresa la trascendencia del grupo, unifica, es empático, inspira confianza y quien hacen efectiva su autoridad desde el liderazgo.

Frente lo anterior Weber (Ibid.), determina tres tipos de liderazgo, que, si bien son distintos en definición o desarrollo histórico, pueden ser aplicados diversos en contextos, como también, pueden convivir de forma paralela o complementaria entre ellos. A estos llamamos: *Liderazgo carismático*: Sus seguidores le atribuyen cualidades y poderes sobre naturales; *Liderazgo Tradicional*: hereda el poder por costumbre, herencia o linaje y, *Líder legal*: Ascende al poder de forma democrática y es reconocido legalmente bajo los marcos jurídicos legales. En los tres tipos de líder Max weber pone un énfasis central en el líder carismático, ya que en este el liderazgo actúa como capacidad moral o innata, que permiten ejercer el rol de autoridad. Siendo la capacidad de todo líder, ponerse el lugar del otro, frentes sus deseos y necesidades.

Todo líder debe entregarse a una gran causa y demostrar al resto que cumple con las demandas, “*hacer bien las cosas*” (De Pree, 1992). En este sentido el liderazgo como un arte (Ibid.) en escena donde el líder debe desplegar sus capacidades, y desde el carisma, la persuasión y la articulación de una imagen generar el camino hacia su legitimación.

Pero ser líder no constituye un liderazgo global y absoluto, se puede ser líder en ciertas situaciones mientras que en otras no (Espinoza, 2010). Así, un líder puede ser un dirigente, un guía, un gobernante, un cacique o un profesor, pero todos aquellos situados en un contexto particular, donde su liderazgo y el subconjunto de competencias que lo reconocen como tal, estén relacionadas con la situación a resolver o dirigir y, el entorno cultural y temporal donde se desarrolla el cargo.

Desde la antropología, Santiago Aparicio en “*Antropología y liderazgo: ¿por qué nos gustan los líderes?*” (2013), realiza una reflexión en torno a la eficacia del líder sobre sus seguidores en un enfoque que lo sitúan desde su construcción del líder como un hecho colectivo, apuntado a la idea de que ejerce desde y para un grupo. Argumentando primero, que en la propia naturaleza animal como en los propios ejes constructores de la sociedad ha existido en la manada la necesidad de un protector y guía del grupo. Por lo tanto, vivir en sociedad expresa a su vez la necesidad de la existencia de quienes provean al grupo seguridad y permanencia, definiendo al liderazgo como:

“a) Una función que se desempeña en un contexto específico de crisis, a través de b) un proceso complejo de interacción entre el líder y los seguidores, donde c) tienen especial importancia la personalidad del líder, los recursos y expectativas del grupo, que están determinados por el contexto” (Aparicio, 2013).

Así cuando se generan quiebres al interior de un grupo se expresa la necesidad de reestructuración, donde el líder actúa como una especie de respuesta en relación a los propios deseos de quienes lo legitiman, por lo cual, el líder no solo se sustenta desde una tradición, sino también, de su predisposición a la innovación y cambio (Pariente, 2009), siendo el impulsor de las grandes transformaciones positivas de un grupo, en la adquisición de nuevos elementos que lo enriquezcan y permita el cumplimiento de sus necesidades y el fortalecimiento de sus relaciones internas.

Para Aparicio (2013), el liderazgo toma su mayor eficacia cuando el líder apela a las emociones del grupo, penetrando en la subjetividad de sus seguidores como individuo inspirador y sabio. Uno de los componentes esenciales para la mantención de un liderazgo según el autor es “el mito” como herramienta y respuesta frente las circunstancias de crisis, por lo tanto, el mito sustenta al líder, de ahí que este tenga cualidades de héroe y salvador. Además del manejo del conocimiento de las necesidades de sus seguidores y los símbolos que actúen a su favor y debido al incremento de su liderazgo.

La suma de visión y misión sobre el grupo permiten que el líder influya en los valores, decisiones y expectativas, que incluso determina el curso de los acontecimientos. Algo que también diferencia del líder a un jefe, atribuyendo que la autoridad tiene un componente más técnico (méritos y conocimiento), ya que una persona puede tener cualidades intelectuales que lo determinan como autoridad competente en un área, pero no necesariamente ser un líder, sin dejar que, ante un buen ejercicio del poder y la administración, debe existir la complementariedad entre la autoridad y el liderazgo. El estatus de una autoridad es el resultado del diálogo, la inteligencia y la persuasión como recursos para obtener una cuota de poder equilibrada a las demandas de un grupo, siendo el liderazgo como recurso individual y atribución social necesario en el desarrollo de toda autoridad (Yepe, 1996).

Anteriormente en Linton (1942) hemos visto como los individuos frente a sus necesidades e intereses estructuraban su vida social en torno a los roles y estatus, teniendo la autoridad una función primordial en la organización y dirección del grupo. Así, una autoridad es legítima porque el grupo espera o reconoce sus deseos en él como líder, y este debe velar responsablemente por el cumplimiento de ellas, desde el diálogo, la misión de expresar correctamente lo que quieren sus seguidores y organizar las competencias para que todos sean partícipes de un resultado común, desde la relación recíproca mando- obediencia como ejes de un liderazgo reconocido socialmente.

Otro punto que es necesario comprender en la autoridad, es el *gen* de su liderazgo que nos acerca a la discusión de si sus características como comportamientos, el líder se hace o se nace, que proyecta la discusión entre lo biológico frente a lo cultural. Como se presenta en Pariente (2009) ha resultado interesante el hecho de que cualidades como el carisma, el altruismo y otras, hoy tomen interés por parte de las ciencias biológicas, trayendo consigo nuevamente la necesidad de conocer cuánto de nosotros es genético y cuánto adquirimos en el proceso de socialización, en esta última donde el liderazgo en cuanto rol y estatus de quien lo ejerce se articula desde su construcción social (Linton, 1942). De esta manera acercándonos cada vez más a los estudios interdisciplinarios que nos permiten observar que el liderazgo como la autoridad en su análisis no debe dejar de lado tanto su hecho individual como su relación dialéctica con el entorno social.

Stogdill (1950 y 1974), en sus estudios acerca de líder elaboro un modelo conceptual²⁶ para comprender el liderazgo en su desarrollo, tomando en cuenta a este como parte de un propósito, proceso y producto entre el individuo y el colectivo que representa, determinado las siguientes variables: a) El Líder, sus características y cualidades b) propósito común entre el líder y su grupo c) seguidores quienes reconocen al líder d) las circunstancias o situaciones particulares donde se expresa la necesidad de un líder y e) el entorno cultural específico donde se ejerce el liderazgo. Expresando la complejidad del concepto en la búsqueda de responder que es el liderazgo y, su práctica y proyección en la escena organizacional de un grupo. En nuestro caso acercándonos a como se desarrollará el liderazgo en nuestra investigación.

3.6 Sobre cabecillas y sistemas políticos indígenas

Identificado parte importante de los conceptos usados en nuestra tesis, a continuación, realizaremos un acercamiento al desarrollo de la Antropología social hacia el análisis de la autoridad indígena y su liderazgo, a partir de los estudios etnográficos realizados en las diversas sociedades y los planteamientos teóricos en torno a los actuales contextos de investigación de la antropología política. Teniendo como base, en relación con los argumentos de George Balandier (1969), la comprensión de los procesos de transformación, cambio, resignificación, movilidad temporal o desintegración de las estructuras sociopolíticas de los pueblos indígenas.

“Las Antiguas formas de poder se desagradan o se transforman, los gobiernos primitivos y los estados tradicionales desaparecen bajo la presión de los nuevos estados modernos y su administración burocrática, o cambian. En la mayoría de los países considerados en vía de desarrollo, se ha iniciado una mutación política, sucediendo a los cambios resultantes de la dominación colonial o de la dependencia” (Ibid.).

Como hemos descrito con anterioridad, la antropología en su acercamiento por comprender el propio desarrollo cultural de las diversas sociedades indígenas en su devenir histórico, y lo que determina la propia existencia de la antropología política, dio cuenta que la ausencia de un sistema político y jerárquico visible no determinó un desequilibrio organizacional de las sociedades indígenas. Los estudios realizados por los antropólogos dieron cuenta como el poder o en ausencia de él, algunas sociedades su organización descansaba en una estructura de carácter horizontal, de asignaciones ajustadas a las propias necesidades situacionales de estas.

²⁶ Ver esquema desarrollado en: Proceso de cambio y desarrollo organizacional N.6. *Algunas reflexiones en torno al concepto de liderazgo*, de José Luis Pariente Frago (2009).

Ejemplo de ello, son los *sistemas de cargos*²⁷: estructura económica, religiosa y política, en torno roles desarrollados por un tiempo limitado, sin pago alguno más que la obtención del reconocimiento y prestigio social (Korsbaek, 1995). De esta manera nos acercamos a comprender la existencia de roles centrales en las culturas indígenas, los llamados líderes carismáticos (Weber, 1979) cabecillas, autoridades tradicionales, jefe del clan familiar, grande hombres u otras denominaciones que en su común característica se asocia a individuos que carecen de un poder de coerción, y hacen de la oratoria y la generosidad la cualidades para hablar en nombre de la sociedad (Clastres, 1987), haciendo de su cargo un estatus más bien de representación de una banda, tribu o grupo indígena de otra naturaleza, sin tener los medios y el control como tal, para ejercer un poder desde la fuerza física.

El cabecilla, como mediador/orientador articulaba el grupo hacia acciones concretas frente la subsistencia en ausencia de todo poder de mando, cumpliendo el rol de porta voz de esta, en sociedades que tienden a ser igualitarias, haciendo del líder un *primus inter pares*²⁸(Gómez, 2010), porque él se debe a su grupo, no la comunidad hacia él, estando el colectivo por sobre el individuo (Clastres, 1987), de esta manera ¿Cómo pensar el rol de un cabecilla frente lo escasos de poder? Pues al no contar con mecanismo de coacción sobre el grupo, los cabecillas apelaban a sus habilidades personales como la capacidad de liderazgo y negociación, el carisma, la persuasión y otras cualidades, que estaban al servicio de la sociedad y que en muy pocas ocasiones eran transferibles a sus descendientes.

Ante la no existencia de mecanismo de coacción que articulen las relaciones sociales desde un ente central como el Estado, los antropólogos visualizaron como las sociedades indígenas se auto regularon y se cohesionaron como grupo, teniendo como base de su organización social las relaciones de alianza, parentesco por consanguineidad y afinidad, la definición de roles a partir de la división sexual del trabajo (Chirif, 2010) y el papel importante que cumple la *reciprocidad* y la *redistribución* como dos formas de intercambio y mantención de los lazos en el tiempo. Siendo la *redistribución* el acto de dar de forma generosa en busca del reconocimiento (Harris, 1993), el posible camino hacia la institucionalización del liderazgo, la constitución de

²⁷ Según Korsbaek en América, a través de los estudios arqueológicos y etnohistóricos entre ellos en bibliografía a: Tax (1937) quien determina, que el sistema de cargos era una forma de organización característica de sociedades mesoamericanas y algunas andinas, contribuyendo a lo que fue la formación de los llamados “municipios indígenas”.

²⁸ Expresión del latín que en español se traduce como el primero, entre los iguales.

jefaturas y los primeros Estados, entre los cuales, podemos ver en nuestro continente durante el periodo prehispánico el caso del imperio incaico y mesoamericano.²⁹

Por su parte, aquellos cabecillas con la capacidad de redistribuir fueron conocidos desde la antropología social como *big man* <<gran hombre>> o en su sentido plural *Big men*<<grandes hombres>>, aquellos individuos carismáticos y competitivos que por medio del acto de dar – en ausencia a la fuerza física – buscaron el liderazgo ante el grupo. De esta forma los *big men* aquellos que obtiene su estatus desde sus cualidades y competitividad propia. De esta manera para acrecentar su prestigio frente a otros grandes hombres los big men, debían tener una gran cantidad de bienes para generar la redistribución, aquella se concretaba a través de la organización de fiesta y festines para lograr adeptos y distanciar su competitividad con otros cabecillas, pues un buen líder era reconocido por su generosidad no por el alardeo de sus bienes, sino por la cantidad de lo que daba (Ibíd.). En diversas sociedades la muestra de poder era castigada socialmente, mientras que los actos desinteresados eran tomados con gratitud. Por esta razón los big men, eran conocidos como hombres pobres ya que destinaban gran parte de sus recursos a mantener su estatus, mientras gozaba de las partes más modestas de un bien común, por ejemplo: la carne de un animal.

En Gómez (2010) Frente al valor social del *big man* y su fusión como cabecilla, podemos observar que tiene un aporte central en la cohesión y paz del grupo, así desde la distribución el acto de dar se establece como un acto que estrecha y construye lazos sociales por medio del intercambio de bienes de riqueza, mujeres, festines, fiestas, entre otros. Lo que determina que el receptor hacia el cabecilla exprese su apoyo mutuo, lealtad, reconocimiento y prestigio, aumentando de manera su estatus como cabecilla redistribuidor, que en los casos de mayor reconocimiento el líder logra su ascensión heroica, prestigiosa y sagrada (Espinoza, 2010). Todo aquello en un sistema de intercambio no tan solo económico, sino simbólico y social el cual el

²⁹ Tanto el imperio inca como los grupos mesoamericanos son considerados como las primeras civilizaciones *amerindígenas*, reconocidas como Estados o imperios por su arquitectura, organización política jerárquica (clases sociales) y territorial, además de su desarrollo tecnológico y cultural entre los cuales estaba: la astronomía, la arquitectura, la escritura y sus grandes ciudades. Caracterizando además a un Estado en Chirif (2010) como aquella entidad conductora que tiene la capacidad de planificar, organizar, redistribuir y supervisar.

antropólogo Marcel Mauss (1971) ha descrito como *Potlach* un sistema de intercambio articulado en las “*prestaciones sociales totales*”³⁰

La existencia de los llamados *Big men* tampoco limitó la existencia de mujeres cabecillas. Así – aunque en pocos casos – principalmente en sociedades matrilineales se da cuenta de la existencia de una *big woman* <<gran mujer>> cargos asumidos según Gómez (2010) principalmente en ausencia de los hombres líderes durante los tiempos de guerra o caza, lo que hoy en las actuales comunidades indígenas es más común que antes. Según Pacheco (2012), debido a las diversas transformaciones internas y adaptación de los sistemas políticos indígenas a los actuales contextos, como ocurre en el caso mapuche donde se observa una mayor participación de la mujer en la arena política/dirigencial, tomando un rol protagónico en los diversos espacios de participación y reivindicación de sus demandas.

Retomando y en relación a la existencia de los big men, de forma paralela o en algunos casos posterior al desarrollo técnico - cultural de algunas bandas y tribus se observa la existencia de una institución de liderazgo más compleja y que desarrolla en algunas sociedades agrícolas, son las llamadas jefaturas o autoridades consolidadas en la costumbre, que a diferencia de los big men, los grandes jefes carismáticos y abastecedores (Balandier, 1969), gozaban de un poder consolidado y un amplio control territorial, como también en algunos casos de la sucesión de su jefatura a través del linaje, donde el parentesco está por sobre las cualidades individuales frente a la dirección del grupo.

El poder de los grandes jefes se sustentaba en la gran cantidad de excedentes que tenía en su poder para el intercambio y la distribución al interior de su poblado, donde a su vez el grupo ayuda en la producción de nuevos bienes que permitan de forma recíproca llevar adelante la tarea de redistribución de aquellos recursos, lo que determinaba que no solo existían bienes para los fondos ceremoniales, sino también, para el consumo propio del grupo. Además, en otras instancias de organización como lo son los espacios de participación macro comunitarios se generan alianzas con otras comunidades o tribus, estableciendo la constitución de nuevas jefaturas que conlleven la responsabilidad de forma temporal y rotativa de dirigir aquellas

³⁰Práctica realizada por los pueblos indios del noroeste de norteamericana que de manera simbólica se constituye como un acto desinteresado que no expresa explícitamente la idea de intercambio, pues el acto de dar no espera nada a cambio, pero desde la noción de deuda social sobre el receptor, quien devuelve la acción con un bien de igual o mayor valor.

alianzas, parlamentos u consejos donde se reúnen entre comunidades para decidir diferentes temas siendo representadas por un jefe mayor.

“Como es muy frecuente que cada poblado esté compuesto por varios grupos de descendencia, los dirigentes de los mismos suelen constituir una especie de consejo del jefe. El dirigente de cada uno de estos grupos de descendencia es en muchas ocasiones el individuo varón más anciano, ya que este tipo de liderazgo suele basarse, como se ha dicho, en la vulnerabilidad. Los conflictos entre los distintos grupos de descendencia de un poblado suelen saldarse con la secesión, formando el grupo escindido un nuevo poblado, que a su vez da vida a la correspondiente institucionalización de cargos y consejos.” (Gómez, 2010).

Se plantea que las jefaturas al ser un poder centralizado en un individuo pudieron ser las antecesoras a los primeros Estados, como también la delimitación de lo político de otras esferas de la sociedad, generando un sistema institucionalizado e integrado en la estructura de un grupo (Leach, 1976) donde el jefe tiene en su control mecanismo de coerción moral y un linaje común donde se mantiene el poder, como ocurre en el caso del líder tradicional que describe Weber (1979).

Prosiguiendo con el desarrollo del líder tradicional y el cómo hoy, en los actuales contextos se comprende su rol y representación, podemos decir que, frente al contacto de los grupos indígenas con la empresa colonial e integración y dependencia a los Estados nacionales, las estructuras políticas locales sufrieron transformaciones significativas, ya sea su desarrollo futuro negativo o positivo (Balandier, 1969), en el llamado proceso de modernización. Cambios que por una parte afectaron a las propias sociedades estudiadas por lo antropólogos, y el propio devenir de la antropología política (Lewellen, 2009), la cual ya no puede ignorar la dinámica y el movimiento histórico, dando cuenta así de los cambios políticos de todas las sociedades y las fuerzas que lo proyectan, en lo que hoy podemos ver como la existencia de una variedad de relaciones políticas y manifestaciones de la costumbre, que nos lleva a la comprensión de la mutación política (Balandier, 1969), vivida por aquellas sociedades que en el estructural funcionalismo eran consideradas como inmutables y estáticas en el tiempo.

En cuanto a la mantención de los sistemas políticos indígenas Calavia (2010), sostiene que hoy no se puede prescindir de los visibles cambios que se produjeron tras el contacto con la empresa colonial, cambios que también fueron potenciados por las instituciones estatales y las entidades religiosas. Insertando también nuevas nociones para designar al cabecilla indígena

determinadas bajo las naciones occidentales de autoridad y jefatura, que en nuestro caso se observa en la denominación de vasallo indígena o cacique, lo que conlleva a su vez que desde la empresa colonial se designaran otras autoridades entre los pueblos nativos que representaran, dialogaran y mediaran las relaciones con ellos (Chirif, 2010). Así en conjunto con otros cambios, se establece hacia nuestra actualidad una frontera difusa entre lo propio y lo externo, que nos llevan a replantearnos un estudio antropológico desde la transformación y, desde aquella visión generar la búsqueda de los matices particulares que nos permitan hablar del estado actual de las jefaturas indígenas (Calavia, 2010).

En este sentido para comprender aquellos cambios que determinaron una transformación de los sistemas de autoridad indígena, principalmente en el continente africano y parte de América Latina, donde Balandier (1969) describe cinco agentes y aspectos de cambio político:

- a) **La desnaturalización de las unidades políticas tradicionales:** La pérdida de la unidad tras la implantación de las fronteras coloniales, que dio cuenta de la movilidad y lo no estático de los sistemas políticos indígenas frente al cambio.
- b) **La desintegración por despolitización:** desintegración y validez política de las autoridades ancestrales, por otro sistema de administración política colonial como los gobernadores, regidores e intendentes, siendo las nuevas autoridades locales por sobre los jefes de comunidad y grandes hombres, las nuevas instituciones políticas.
- c) **La ruptura de los sistemas tradicionales por limitación del poder:** las autoridades ancestrales pierden control y responsabilidad frente a sus súbditos, perdiendo el prestigio como líder del grupo.
- d) **La incompatibilidad de dos sistemas de poder y de autoridad:** de un sistema que descasaban en las estructuras de parentesco a través del clan, el linaje y roles sustentados en la tradición a un sistema de poder burocrático que establecía jerarquías, normas y roles que se determinaban desde el sistema legal establecido por la entidad colonial u estatal, por lo cual ambos sistemas actuaban de forma incompatible.
- e) **La descentralización parcial del poder:** la desacralización de las jefaturas indígenas, su legitimidad moral y social sustentado en los sistemas de creencias de los grupos indígenas, por un sistema colonial que controla, se opone, integra y selecciona quienes detentan el poder local, y estableciendo así pautas de conductas desde el exterior.

De manera complementaria a los agentes de cambio, Balandier (Ibid.), sostiene que la desintegración de los sistemas políticos de los grupos indígenas y la despolitización de los roles de sus autoridades frente a los procesos de modernización no ha involucrado que los grupos indígenas hayan quedado presos del pasado, pues hoy en los actuales contextos de reivindicación sus autoridades cumplen un rol y estatus de importancia frente las diversas entidades externas. Argumenta, que el poco entendimiento de este hecho se debe a la noción imperante entre tradición/modernidad, entendida la primera como continuidad y la segunda como ruptura, que desde un punto de vista esencialista ha puesto a los grupos indígenas en un estado de resistencia al cambio. Pero como lo sostiene el autor la antiguas relaciones y tradiciones se resignifican y, por lo tanto, sus autoridades también. Así las antiguas comunidades son hoy las nuevas aldeas indígenas, reducciones o asociaciones donde los individuos culturalmente iguales se adaptan a los actuales procesos de modernización, ideologías políticas y sistemas de gobierno, sin perder su noción de grupo indígena.

En la búsqueda de conocer cuál es hoy el espacio de la autoridad tradicional en las comunidades indígenas Calavia (2010) en esta relación dialéctica entre tradición/ modernidad determina que los pueblos indígenas ante la búsqueda de particularidades que les permita posicionarse en los nuevos procesos de modernización a partir de la rearticulación de las relaciones y el fortalecimientos de elementos identitarios propios, le entregan al autoridad ancestral un rol significativo en el desarrollo social y cultural interno de esta. Así se puede observar la creación de nuevos liderazgos indígenas legitimados en estructuras legales que lo posicionan como dirigentes, consejeros u otra entidad externa, pero que al interior de comunidades no tienen el mismo estatus que una autoridad tradicional, pues se mantiene una noción de revitalización de lo propio, con un conjunto de elementos simbólicos que representan a sus autoridades ancestrales (edad, sabiduría, lenguaje, linaje entre otros), por lo cual, a pesar de identificarse como líderes indígenas, no son autoridades ancestrales, sino, autoridades fronterizas desde el mundo exterior, ya que el poder local hacia su interior fortalece y realza sus figuras tradicionales, independiente a los cambios producidos desde el exterior, manteniendo una visión de lejanía cultural con otras formas autoridades no ancestrales.

Chirif (2010), expresa que en esta delimitación entre lo propio y ajeno, mientras en el interior las autoridades ancestrales cumplen un rol ritual y la dirección de diversas actividades

cotidianas en un cargo que lo toman comúnmente aquellos adultos/ ancianos sabios de la comunidad, buscando mantener su elección por medio de nociones arraigadas en la costumbre, mientras que frente el exterior se posicionan aquellos líderes que han tenido un mayor contacto con la cultura occidental y conoce sus códigos culturales, muchos de ellos que han vivido de manera regular en la ciudades o se han integrado a la educación formal, aquellas autoridades jurídicas y territoriales, los llamados dirigentes, consejeros, presidentes de asociaciones y otro cargo. El antropólogo Thomas Moore (2010) lo sintetiza así:

“personas de prestigio que hablan bien, convencen a los otros, demuestran habilidad en la caza, pesca, y otras actividades productivas tradicionales, tienen muchos hijos y, sobre todo, son chamanes, ahora muy pocos y sólo existen en algunas comunidades. Por su parte, las "autoridades" formales, “que aparecen como exigencia del Estado, actúan como representantes de las comunidades ante el mundo de afuera, comportándose como ‘ministros de Relaciones Exteriores’. Para cumplir este rol, las comunidades eligen conscientemente a jóvenes que dominan bien el castellano y manejan códigos culturales externos, pero no ostentan ninguna autoridad al interior de la comunidad” (Moore, 2010)

También agrega Chirif (2010), que en la práctica muchas veces la delimitación entre las funciones de una autoridad ancestral con una autoridad moderna puede conllevar a la confusión, pero el desarrollo de la primera no constituye una amenaza para la segunda, y por lo tanto, pueden actuar de forma complementaria como también de manera paralela, pues en el sentido de la pluralidad de los sistemas de organización social se fortalece la democracia, la equidad y la identidad. Con esto hablamos de un nuevo campo político de acción e investigación, como lo plantea el autor: la gobernanza indígena, que busca generar acuerdos entre gobernantes y gobernados para la solución de las problemáticas sociales, a partir de la participación de estos últimos, reconociendo e integrando sus sistemas de organización en post de su bienestar social (Ibid.).³¹

De esta manera en resumen frente a la reconfiguración territorial y las propias transformaciones de los sistemas políticos indígenas, hoy se mantiene el desarrollo de las

³¹ Para ver más sobre el concepto de gobernanza indígena y su diferencia con gobernabilidad desarrollado por el autor, donde se puede observar casos como el de Bolivia y Ecuador de gobernanza indígena. <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/gobernanza.html>

autoridades ancestrales de manera paralela o complementaria a otras autoridades, resignificando parte de sus funciones, manteniendo otras propias y adaptando sus sistemas a las dinámicas de las estructuras modernas. Permittiéndonos generar un acercamiento sobre esto en nuestro estudio.

3.7 El Grupo étnico: Etnicidad, etnogénesis y etnificación

En la construcción de nuestro marco teórico consideramos de importancia poder contextualizar a los lonko mapuche,, dentro de las asociaciones indígenas urbanas de la región metropolitana, y a su vez, delimitar este espacio de otras instancias de organización no mapuche, lo que nos lleva a la necesidad de definir aquellos individuos indígenas como parte de un *grupo étnico*, visualizando dinámicas particulares de organización, auto reconocimiento y delimitación de fronteras culturales con otros grupos en el actual contextos de los pueblos indígenas al interior y en relación con los Estados nacionales. Por esta razón también, nos adentraremos en definiciones orientadas a tal espacio de diálogo y participación, no adentrándonos en aquellas visiones exóticas u esencialista que limitan un análisis dinámico, complejo de la etnicidad en los actuales procesos de transformación de los modos de vida de los pueblos indígenas.

La palabra *etnia*, adjetivo de origen griego que proviene de *ethnos* (pueblo), y que significa “*gentil*”, “*extraño*” o “*extranjero*”, constituida, así como una denominación utilizada desde la sociedad greca para identificar aquellos pueblos calificados como barbaros y salvajes. Es pues la palabra etnia o etnicidad aquella forma clasificatoria que toma sentido para delimitar la relación con un “*otro diferente*” culturalmente, surgiendo a su vez desde el ámbito de las ciencias sociales el concepto de grupo étnico que conllevo a establecer una relación entre el concepto de etnia con el de *identidad (igual)* delimitado aquellas colectividades humanas con características particulares en un territorio, lengua y origen común, expresado en la definición de Weber (1979), se construye una definición de etnia sobre la base de un grupo colectivo homogéneo y cerrado en *relaciones causales* (Herrante, 2006). Siendo un grupo étnico el conjunto de individuos que comparten lugar de procedencia territorial, historia y sistema de creencias común, articulándose como la comunidad afectiva.

En su similitud teórica a Weber podemos observar el surgimiento de definiciones *primordialistas* sobre el concepto grupo étnico, las cuales enfatiza los lazos colectivos y el reconocimiento identitario sobre los individuos, donde según Bartolomé (2006) el primordialismo no debe ser confundido con *sustancialismo y esencialismo* que idealiza los rasgos culturales en post de la validación de las identidades nacionales en un discurso unificador. En las teorías primordialistas podemos ver a autores como Shils (1957), que enfatiza el valor de los grupos primarios en la conformación de las identidades étnicas y, posteriormente a Geertz (1987), quien tomando en cuenta lo planteado por Shils en la relación entre los procesos históricos y culturales al interior del grupo como una relación particular donde los individuos comparte una tradición, etnia, sangre y creencias comunes. Agregando también que la visión que tiene un grupo de sí mismo tiende al primordialismo, porque en su practicas naturalizar y valida sus costumbres, contribuyendo a fortalecer el reconocimiento común entre individuos, expresado en los lazos de solidaridad y sentimientos compartidos.

Otras visiones sobre la etnicidad y en particular aquellas que generan un rechazo a las visiones primordialistas se constituyen desde las perspectivas *constructivistas*, en específico los planteamientos de Barth (1976) y su teoría relacional, que a diferencia de la visión primordialistas sobre los grupos étnicos como entidades homogéneas, objetivas y estables. La identidad étnica como una unidad mutable situada en un espacio de constante interacción, organización y movilización a través de un estado de adscripción y auto adscripción, inclusión y exclusión de marcas culturales que reafirmó lo que soy, y a su vez determinó lo que no soy con relación a otros, que nos lleva a situar a los grupos étnicos en el actual contexto de orden e interacción social entre ellos y otros grupos.

“Si nos concentramos lo que es socialmente efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social (...) en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismo y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (...) Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas entre las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias objetivas, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas.” (Barth, 1976).

En Barth, la identidad étnica se sitúa de manera sintetizada como la organización de las diferencias, donde la relación de frontera y su continuidad determinan la permanencia del

grupo étnico, aún más en los actuales contextos de relaciones interétnicas donde factores como la distancia geográfica no impiden el constante flujo de intercambio y transformación entre diversos grupos humanos.

También del constructivismo se despliegan otras teorías como la *instrumental* desarrollada por Cohen (1974) quien recalca el aspecto político de la etnicidad como recurso estratégico para alcanzar ciertos fines colectivos. Por esta razón la identidad étnica moviliza diversos elementos culturales como los mitos, el parentesco y las tradiciones, creando una causa real o imaginaria, que hace de la identidad manipulable y funcional al grupo de interés, en Glazer y Moynihan (1975) lo que nos acerca a un análisis estructural funcionalista de la etnicidad.

En cuanto la definición de etnicidad por su parte Bartolomé (2006) plantea que, frente a su amplia conceptualización y el complejo debate establecido en ámbitos como la antropología, podemos dividir aquellos planteamientos en aquellos dos grandes grupos (primordialistas y constructivistas/ instrumentalistas) que no son excluyentes entre sí, pero que tampoco comprenden una definición generalizable y aplicable a todos los contextos donde se sitúan los grupos indígenas.

Bartolomé, busca desarrollar una teoría general sobre la etnicidad la cual tomen en cuenta las diversas perspectivas teóricas desarrolladas en el ámbito histórico, sociológico y antropológico, pero que a su vez nos acerca a comprender la propia autodefinición y rescate de la visión de los sujetos indígenas como lo plantea Geertz (1987), en diferencia y en relación al complejo entramado cognitivo y epistemológico de la etnicidad, que nos permita a su vez también dividir a estos grupos culturalmente diferenciados de otros grupos sociales insertos en el actual contexto modernizante. Es por esta razón que Bartolomé toma como base la definición de identidad étnica del antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1963), argumentando:

“(...) la identidad étnica se construye como resultante de una estructuración ideológicas de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contractiva entre un “nosotros” y un “otro” (...) La identidad étnica es una construcción que realizan tanto las sociedades para expresar su alteridad frente a otras y ordenar sus conductas, como el mismo antropólogo que pretende vislumbrar las identificaciones sociales que se hacen inteligibles en los contextos interétnicos.” (Bartolomé, 2006)

Para el autor esta definición nos ofrece un análisis procesual y coherente de la etnicidad que nos posiciona sobre las definiciones primordialistas del grupo étnico como entidades

inmutables, que no se relaciona con el actual contexto donde se inserta los grupos indígenas. También las visiones que emergen desde la teoría relacional e instrumentalista, donde la primera no existe una clara delimitación del grupo étnico y los otros grupos sociales en la construcción de sus fronteras, y desde el instrumentalismo el entender los procesos étnicos como un actuar de medio/fin que segrega y genera una irrelevancia de lo cultural e histórico.

En esto Bartolomé, apunta a una definición que involucre lo organizacional con lo cultural, pues en este sentido nos lleva a posicionar la identidad étnica como la construcción ideológica de las diferencias *¿pero que define que es el grupo étnico como tal?* Bartolomé, plantea aquellos grupos diferenciados como étnicos comparten una tradición cultural como unidad no occidental que los posiciona con una conciencia compartida *“la conciencia de la diferencia”* o *“conciencia étnica”* que se asociada al grupo pre - existentes a la llegada de los conquistadores y que hacia los contextos interétnicos actuales comparten una condición histórica común, ser *indígena*³² como lo describe Bonfil Batalla (1972), a lo que Bartolomé (1984) agrega:

“La conciencia étnica sería, al igual que la identidad, una forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico, pero a diferencia de la identidad étnica que supone relaciones intersociales definidas por contraste, la conciencia étnica implica relaciones intrasociales, que se desenvuelven por lo tanto dentro de un grupo étnico.” (Bartolomé, 1984).

En este sentido en la construcción del grupo étnico se produce una auto identificación con la alteridad, hacia dentro *“nosotros”* y una delimitación hacia el exterior con grupos que no comparten su misma condición *“los otros”*. De esta manera nos encontramos con grupos que se auto reconocen como los originarios naturales y preexistentes ante los grupos externos. Ahora Bartolomé (1984) sitúa en los actuales contextos a individuos con múltiples identidades, pero esta razón argumenta que es en los conflictos con otras identidades en relación a la integridad de su grupo de pertenencia cultural, donde actúan las diferencias y se posiciona desde el grupo étnico, lo que el autor denomina la *identidad en acción*, lo que también, conlleva a ver la

³² Se debe generar la aclaración que el concepto de indio o indígena el autor no lo usa de manera despectiva o limitante a la realidad de los pueblos pre - existentes, sino más bien como una categoría analítica, una etno - categoría que nace de una situación colonial de dominación y que nos muestra la realidad histórica de estos pueblos frente a la integración colonial y estatal. Una categoría que da cuenta de una historia y conciencia común como indígenas, resultado del proceso de conquista llevado a cabo por la empresa colonial y su repercusión en todos los aspectos del modo de vida indígena.

etnicidad una identidad social que representan a un colectivo, pero se asocia a esa conciencia de pueblos pre existente.

En esta construcción de “nosotros” y los “otros”, también se mantiene un sentido primordial de las diferencias culturales situadas al contexto situacional, donde el grupo étnico no crea nuevas identidades sino nuevas representaciones colectivas de la identidad, lo que sitúa una base común e histórica, móvil en el tiempo. Frente a esto se identifica que mientras el grupo humano el cual comparte rasgos comunes se define a sí mismos a partir de los indicadores de auto identificación, por otro lado, se observa la abstracción teórica realizada por el antropólogo que sitúa a estos en la categoría de grupo étnico (Herrante, 2006). Así, en este estado de reflexión y discurso, Bartolomé define a la identidad étnica como una construcción externa e interna de orden e interacción.

“(..). Una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como desmarcar los límites que las separan de las otras identidades posibles.” (Bartolomé, 2006).

La definición desarrollada por Bartolomé y Oliveira, sobre la etnicidad nos sitúa en una conceptualización consolidada para comprender los procesos de integración de los pueblos indígenas a los Estados nacionales y la modernización, que significo la invisibilización de sus particularidades socioculturales bajo una identidad nacional común, y que tras un largo proceso de devenir, resurgir y emergencia indígena tras la asimilación, no enfrentamos a la necesidad de dar cuenta de otros conceptos derivados de etnia como lo son *etnogénesis* y *etnificación*, que nos permite acercarnos a comprender la realidad indígena hoy.

“(..). que en la última década ante los procesos de emergencia de nuevas identidades se ha podido ver cómo culturas que parecían totalmente destruidas, pérdidas o asimiladas, resurgen de manera peligrosa. En este sentido, esta nueva cultura es resultado de un proceso de recreación cultural, muchas veces tomando elementos aislados que han sobrevivido, simplemente recreando lo que se piensa hoy día de los que fue esa cultura. Estos procesos de apropiación cultural son conocidos como procesos de etnogénesis. Esto, consiste en el reconstruir una adscripción pérdida o semi pérdida. La presencia fuerte de los Estados Nacionales había transformado a muchos grupos minoritarios, étnicos, indígenas, o de cualquier otro tipo, en ciudadanos comunes y corrientes. En

muchos casos se había perdido el lenguaje, e incluso la santiguas costumbres se habían olvidado o habían sido reducidas al folklore.” (Varas, 2005)

Frente la transformación y el conflicto surge la necesidad de afirmación de las nuevas y antiguas identidades indígenas en un proceso de reelaboración de sus características culturales, desde la organización político/cultural, permitiendo su reproducción y proyección como grupo, esto definido como el proceso de *etnogénesis*, la reconstitución o construcción de los grupos étnicos, que según Bartolomé (2006) se produce en todo momento o situación de corto o largo tiempo, donde el grupo necesita autoafirmar su identidad étnica situado en una relación dialéctica y relacional frente los otros grupos sociales, desde su condición de minoría y subordinación. Aquí también retomamos los planteamientos instrumentalistas donde la etnicidad se constituye como un recurso movilizador para el cumplimiento de necesidades del grupo. Por lo tanto, la etnogénesis actúa como proceso y recurso para la etnicidad.

Entender los procesos de etnogénesis, en el actual contexto global se plantea de alta relevancia frente al contante surgir de nuevas identidades, así como también, en la reconstrucción identitaria de migrantes que abandonan sus comunidades de origen a nuevos espacios de interacción social como las ciudades, que nos presenta la existencia de una población indígena en este contexto territorial, como ocurre en el caso mapuche. Así se da cuenta que en la urbanidad se presentan estrategias de adaptación, organización y la reconstrucción étnica en la ciudad por parte de migrantes y descendientes mapuche (Aravena 2001 y 2002), al igual como lo sostiene Curivil (1994), que ha estudiado la migración mapuche, en particular los procesos de reconstrucción étnica individual y colectiva desde el plano familiar, la generación de redes y la asociatividad, demostrando como los mapuches buscan situarse y establecer fronteras como grupo diferente al resto de las entidades con las cuales se relacionan en un espacio multicultural.

Junto con la etnogénesis, también otro concepto de importancia en nuestra problemática es la etnificación, que, si bien también se sitúa en un plano organizacional, estratégico y funcional, se constituye como la acción de etno-categorizar la alteridad. Como se expresa en Varas (2005) en la construcción étnicas se viven procesos de fortalecimiento cultural interno como definiciones externas, así en esta relación dialéctica, la etnificación se plantea en común, desde agentes externo que agrupan y dotan de sentido y/u significado elementos culturales no propios, en fin de la administración y traducción de una otredad, agentes los cuales pueden

ser: instituciones, leyes, aparatos o fuerzas que etnifican algo, así ya sea el antropólogo con fines científicos o el Estado nación en post de visualizar e implementar políticas sobre los grupos étnicos, creando, interpretando e integrando las diferencias (Ibid.).

Tanto en la etnogénesis como la etnificación, se busca la normalización, sentido y racionalización de prácticas, estableciendo las fronteras entre acciones válidas para el grupo étnico y acciones las cuales son categorizadas como no aceptables o antisociales que configuran una realidad de comprensión de la realidad y las situaciones por parte del grupo étnico, como desde los agentes externos.

Pues como vemos en la construcción y reconstrucción de los grupos étnicos se determina como un acto complejo de actores que actúan en relación que conllevan a diversos fenómenos como la etnificación, la resignificación, la aculturación o la *Fricción interétnica* (Conflicto entre diferencias culturales) en palabras de Oliveira (1963), que nos llevan a entender el desarrollo de los grupos indígenas en sus contextos actuales, no como un grupo homogéneo sino parte de la estructura social, que los pone en directa relación con el desarrollo de los Estados nacionales y sus políticas, pero situándose desde su condición de pueblos preexistentes y diferentes en la dinámica multicultural, mantenido y resignificando su realidad, como también sus símbolos y elementos culturales representativos.

PARTE II: ANALISIS Y PRESENTACION DE RESULTADOS

CAPITULO I: ROL Y REPRESENTACIÓN DEL LONKO EN LA MEMORIA ORAL.

Para conocer sobre el rol y representación del lonko mapuche en la ciudad, hemos estimado como primer punto, realizar un acercamiento a la descripción del papel y significado del lonko, a partir de la memoria individual y colectiva de los diversos actores involucrados en esta investigación. Buscando construir un relato común desde sus experiencias, conocimientos y desarrollo de la cosmovisión, tanto en sus territorios de origen como también en la propia ciudad. Determinando aquellos conocimientos como necesarios para responder parte de nuestros objetivos, ya que, si bien nuestra investigación no apunta a observar el rol del lonko en su pasado, frente al estudio de las diversas transformaciones de la estructura sociopolítica del pueblo mapuche, debemos conocer quiénes fueron, para hoy comprender cómo se mantiene esta figura ancestral en la asociatividad indígena urbana.

1.1 En razón a la palabra

Cuando nos acercamos a conocer sobre el rol y representación del lonko mapuche a través del discurso asociado a la memoria oral, debemos observar dos puntos clave en su conocimiento, el primero que determina a la oralidad como la fuente esencial de transmisión de información inter generacional propia y compartida entre los pueblos originarios, a través de los relatos, *ul* (cantos) y otras expresiones rituales, que en el caso mapuche se transmite por medio de su *dzungun* (habla), permitiéndonos conocer su memoria, forma de vida, sabiduría y filosofía (Ladino, 2014).

Como segundo punto a considerar se identifica que el *Wallmapu*, como un amplio territorio de grupos autónomos entre sí y la variabilidad de las expresiones culturales del pueblo mapuche a lo largo y ancho de este territorio en la comprensión de qué es y qué hace un lonko, toma diversos sentidos en su forma y nombramiento, pues ya sea en el territorio williche, lafkenche, pehuenche, pinkunche (identidades territoriales más comunes) y entre otras más locales, puede tomar mayor relevancia la idea de lonko, como el cacique, el ñizol o ulmén, refiriéndose al mismo líder ancestral. Por lo tanto, en el análisis a las asociaciones indígenas urbanas de la Región Metropolitana, agrupadas por familias e individuos de diversos lugares del territorio ancestral, se representa a este líder de distintas maneras, pero donde se identifica una base de

elementos representativos, compartidos y complementarios que le entregan al lonko la connotación de autoridad ancestral del pueblo mapuche. Lo que nos demuestra la movilidad y variabilidad del discurso de los actores frente al rol y representación de este.

En su etimología, la palabra lonko proviene del mapudungun y significa *cabeza*, que se refiere tanto para nombrar a la autoridad sociopolítica, como a la parte superior del cuerpo humano. Ahora es importante recalcarla palabra lonko, que en su interpretación escritural se ha transcrito en tres grafemarios principalmente, entre los cuales podemos ver el *Azunchefe, raguileo y el unificado*, lo que determina que en algunos manuales, libros o traductores lo escriban como lonco, longko o lonko, siendo esta última (unificado) nuestra elección.

En referencia a la autoridad mapuche, a la palabra se le entregan los siguientes significados: cabecilla, guía, líder, jefe, entre otros sinónimos y palabras similares, que se asociación a un cargo masculino, pero que en su contexto actual y con relación a la autonomía de cada comunidad, que, junto a los diversos procesos de transformación del pueblo mapuche, observamos la existencia de otras nuevas palabras que hacen referencia a las líderes mujeres como *lonko domo* o *lonka*,

Por su parte la palabra cacique, que también se asocia a lonko, se relaciona a una denominación extranjera, como habíamos visto es una palabra de origen taino, que significa “jefe” como la ha dado cuenta Moscoso (1999), palabra usada por los conquistadores españoles para denominar a la mayor parte de las jefaturas indígenas de América, pero que se ha integrado a la dinámica de la cosmovisión mapuche, y que en algunos casos se utiliza de forma legítima para referirse a la autoridad mapuche, principalmente en el discurso de aquellos entrevistados provenientes de la zona williche y parte lafkenche, que lo asociación como un sinónimo de lonko, descrito también en Wilhelm y Coña (1930). Mientras que otros expresan que los caciques eran más bien mapuche que tenían un amplio territorio en su dominio y con un alto estatus económico y político, debido a su extensa red de parentesco expresado en una gran cantidad de mujeres con las cuales se casaban (entre siete a diez, según los relatos).

1.2 Papel y representación

Como lo habíamos observado anteriormente conocer sobre el rol y la representación de lonko nos lleva a identificar una idea sobre qué es y qué hace el lonko, identificando diversidad de visiones sobre ello y, en la articulación de un discurso común la generación de una guía que nos permita comprender el lonko en la propia dinámica de la ciudad. Pues a partir de esto podemos establecer que bajo una cosmovisión compartida y en consenso el lonko es el cabecilla u autoridad tradicional la cual debe tener características y cualidades fundamentales para ejercer su rol de autoridad, entre ellas las más nombradas son el liderazgo, el dominio de la palabra y la capacidad de mediar ante diferentes conflictos o problemáticas, cualidades que en el discurso se presentan como dotes innatos para dirigir la comunidad mapuche e inspirar respeto entre sus pares.

“¿Qué Significa el lonko? Es la cara visible, es un líder innato, mi bisabuelo fue lonko de su comunidad, entonces yo veo y siento que es algo que no es impuesto. Si bien es cierto que la comunidad te valida como lonko, hay un newen una energía, un espíritu, que es como un imán que atrae a la gente, está claro que algunos se hacen líderes, pero en nuestro contexto cultural así era el lonko, quien dirige y busca el bien de la comunidad”
(Ingrid Soñan. Dirigenta, 49 años)

Cabe destacar también que en relación desarrollo de la cosmovisión del pueblo mapuche que determina una dualidad complementaria entre lo físico y espiritual, se determina que el lonko no solo es una autoridad política, sino también, que es portador de *feyentun* (espiritualidad y creencia mapuche) que lo destacan como una autoridad ritual al igual que el machi.

*“El lonko es él, el que realiza el *wetripantu*, el *nguillatún*, con seriedad (...) todo con *feyentun* al *rewe*.”*
(Margarita Llamun. Kimche, 62 años)

*“Un lonko es la persona que manda el *nguillatún* su comunidad, y nos guía a nosotros igual que el machi, el cabecilla, el guía espiritual junto al machi”* (Bryan Cayupi. Werken 24 años).

En torno a su liderazgo, el lonko se representa como aquel guía que direccionaba a la comunidad hacia un bien común, asumiendo el rol de cara visible y representante de la comunidad ante diversas situaciones de índole pública, entre ellas tomar decisiones frente la realización de un ritual como el *nguillatún*, tanto en su organización como realización, liderar el *trawun* al interior de su comunidad, apoyar a las familias de *lof* en caso de muerte en el

elwun (funeral), la construcción una ruka, la siembra y cosecha comunitaria, y otras actividades cotidianas. También ser guía para el lonko no solo implica que sea reconocido como una autoridad política, sino también espiritual, de esta manera se expresa en la memoria oral que el lonko en ciertas instancias debe liderar ceremonias y en torno al Rewe (como un conjunto de lof) con el machi compartían atribuciones desde sus diferentes cualidades desarrolladas (Necul ,2017) que constituyen a lonko como una persona espiritual en un cargo de por vida que solo se puede abandonar por muerte o enfermedad.

“El lonko es importante porque tiene que atender a todos los problemas, si alguien tiene problemas, si alguien está enfermo, o hay funerales. Tiene que atender a las comunidades, siempre tiene que preocuparse de la gente. (...)” (Floriano Calfucoy. Lonko 83 años)

Para ejercer su rol de líder, el lonko debía poseer también una diversidad de conocimientos tanto de la cosmovisión como de la propia realidad de su comunidad, por lo tanto el lonko a la vez que dirigía, era también una persona *kimche*, en post de tomar las decisiones más efectivas para la solución de la necesidades de su comunidad, siendo además un buen hablante de mapudungun, lo que se complementaba con un gran poder de la retórica en su rol de portavoz del grupo.

“El lonko como es hablante es el principal en la comunidad, el que conversar con su werken como se debe realizar el nguillatún. Uno al ser mapuche debe pensar como mapuche, el winka tiene otro hablar en la rogativa. Entonces nosotros como mapuche, chawngechen debemos hablar lo nos dejó, nuestro idioma.” (Margarita Llamun. Kimche, 62 años)

En cuanto a los conflictos y la relación con otros grupos externos, como también en otras instancias de organización como los *Koyaq*, donde se reunían con otros lonkos para tomar decisiones a nivel infra comunitaria en parlamentos y *trawun*, asumiendo el papel de representante de su comunidad, desarrollando también su capacidad de negociación para poder hacer prevalecer la decisión de su comunidad o tomar un posición que represente a las necesidades de ésta, donde a su vez se relaciona con otras autoridades como el machi, el werken y los consejos de ancianos donde tiene que buscar apoyo en su ejercicio de lonko. Además, debía tener las capacidades de mediador, resolviendo disputas y manteniéndose neutral ante ellas, considerándose como un *líder de Paz*, que aplicaba la justicia social ante aquellos que desobedecían las reglas, haciendo cumplir el Az Mapu.

“El lonko tiene que ser un hombre de paz, tiene que meterse en las necesidades de su comunidad, tiene que conciliar, llevar a buenos acuerdos, no tiene que dividir.” (Nancy Nicul. Dirigenta 54 años)

Es en estos espacios de organización del pueblo mapuche infra comunitario donde surgen otras figuras asociadas al lonko, como los Nizol o Ñidol lonko (lonko mayor) quien gobernaba el *Futa Mapu* (las grandes tierras) o Ulmén lonko, aquel poseedor de riqueza económica, atribuido al cacicazgo como mediador de las relaciones políticas y económicas con los grupos externos a la comunidad mapuche, aquellos nombrados *Winkas* (españoles y chilenos), siempre estimando que el lonko cumplía roles específicos y, desde un poder limitado.

1.3 Símbolos de estatus y distinción

Anteriormente ya habíamos dado cuenta que el estatus de lonko para la comunidad mapuche es ser la autoridad máxima del Lof, posición otorgada por los atributos personales reconocidos en él, pero también en complementariedad con otras condicionantes como el linaje, que da las posibilidades que un individuo proveniente de una familia donde se reproduzca esta función en el tiempo pueda heredar este estatus, pero primando el propio reconocimiento de su comunidad. Así también, una persona puede expresar el don de lonko, a través de sus *pewmas*, sueños encargados de predecir y guiar al lonko en el desarrollo de su estatus, a su vez entregar respuesta frente la toma de decisiones y el propio direccionamiento de su comunidad. Aquí los sueños tienen una importante razón, pues a través de ellos se reconoce la espiritualidad de un lonko, permitiéndole liderar ritos y predecir premoniciones de importancia para la comunidad y sus necesidades.

En cuanto a la relación de autoridad ancestral con el género, se identifica en la memoria oral que existe muy poco conocimiento acerca de la existencia de lonko domo (autoridades mujeres), siendo un rol más atribuido a hombres, y en relación con las necesidades de cada comunidad y su autonomía territorial. Dando inicio al reconocimiento de su cargo en un *trawun* comunitario liderado por el consejo de ancianos, decisión que puede tomar un tiempo (en días y meses), según lo estimado por cada comunidad para finalizar con la ceremonia de asunción donde se le entregaba el estatus de lonko a la persona que cumpliera con todos los requisitos para ello, como también fue descrito en Zúñiga (2001).

En relación a su ejercicio de autoridad, el lonko comparte atributos innatos con otras, de igual importancia para el pueblo mapuche como lo son el machi y los Weupife, Ngepin o Dzugun Machife, representados por su nobleza, liderazgo, sabiduría, grado de edad y manejo de la lengua, atributos innatos y compartidos, donde la idea de innato se puede establecer según los argumentos teóricos de Aparicio (2013), donde el liderazgo como un *don* individual hace de las cualidades rasgos positivos e intransferibles, que posicionan al individuo según la cosmovisión del grupo, como el elegido por Dios, los dioses u otras deidades para cumplir con aquella necesidad de la comunidad, entregándoles el estatus de autoridad legítima, como ocurre en el caso mapuche donde todas aquellas autoridades gozan de conocimientos legitimados como dones sagrados.

Un elemento que también diferenciaría al lonko del resto de la comunidad y de otras autoridades, se puede observar en su vestimenta como símbolo de distinción, estatus y prestigio. De esta manera, a diferencia de otros *puventru* (hombres) en la vestimenta del lonko predominan los colores negros en su *makun* (manta tradicional), como también el rojo y el blanco en su *ñimin* (iconografía representativa de cada tela confeccionada) y el uso de algunos accesorios como el *toki o clava* (colgante de piedra o madera). Otros elementos que caracterizan a los lonko para su distinción e investidura son el bastón de mando o *wiño* y el uso de vestimenta asociada al ejército chileno y argentino, producto del intercambio desarrollado durante los procesos de ocupación de la Araucanía y la Patagonia en el caso trasandino. Generando así una zona de frontera donde la influencia cultural lleva a adoptar a los lonkos una serie de elementos representativos asociados al estatus en la sociedad dominante como lo describe Foerster y Menard (2009). De esta manera el lonko expresaba su gobernabilidad y mando como autoridad ancestral, al interior de su comunidad como también ante la sociedad dominante, en símbolos que podían variar según el contexto territorial y, también si nos referimos al lonko o en algunos casos al cacique.

1.2 Frente a la bisagra de la “modernidad”

La “integración” de la sociedad mapuche a la nación chilena, post proceso de pacificación implicaría cambios sustanciales en la estructura ancestral, entre los cuales se destaca por parte de los entrevistados la pérdida del poder de los lonkos frente a las nuevas autoridades “occidentales” o “*winkas*” (Alcaldes y gobernadores principalmente), que se posicionaron en el

territorio ancestral, desde un Estado que no reconoció de manera legal la labor del lonko como representante y aplicador de justicia en las comunidades. Consigo también, surge una nueva figura en la organización mapuche, los dirigentes de base que son parte de todos aquellos cambios históricos del pueblo mapuche, entre los cuales está el empobrecimiento de las comunidades, la migración a las ciudades y el contacto con la sociedad chilena a través de la educación formal, procesos descrito por Mortecinos y Foerster (1988), y que serán respaldados formalmente de manera posterior en la ley indígena 19.253, con el surgimiento de las autoridades de comunidades y asociaciones indígenas con personalidad jurídica.

Los cambios estructurales en la participación y el territorio mapuche establecidos por la ley N.19.253, comenzarían a desplazar el rol de los lonko al ámbito interno de las comunidades, limitando su participación como representante de su territorio y atomizando las relaciones entre sus miembros, expresado en algunos conflictos entre lonkos y presidentes de comunidades. Siendo considerada esta ley por los entrevistados una de las principales causantes del debilitamiento del poder del lonko y de su nula participación legal en los ámbitos políticos/administrativos de las comunidades, como autoridad propia y ancestral, reconocida entre los mapuche.

En sus aspectos positivos se reconoce que, en el contexto de la nueva institucionalidad, los dirigentes indígenas han contribuido a llevar las diversas demandas del pueblo mapuche al ámbito público/estatal, a través de organizaciones de carácter religioso, político y partidista. Aquellos dirigentes de base que en algunos casos se les atribuyen dotes de liderazgo asociados a lo lonkos, pero en su rol de dirigentes, el caso de Aukan Huilcaman entre los más nombrados; también se destaca el posicionamiento de dirigentes mujeres, entre ellas lonkos y líderes de asociaciones y comunidades, contribuyendo de manera importante en el levantamiento de las demandas indígenas en cargos y espacios tradicionalmente destinados a los hombres. En este sentido se expresa que hoy la mujer ha tomado un protagonismo trascendental en la arena política y organizacional del pueblo mapuche, tanto en el mundo rural como urbano, liderando procesos sociales y abriendo nuevos espacios de discusión en cuanto a su rol, dentro y fuera de sus organizaciones y comunidades.

“Hombres y mujeres pueden ser lonkos, el caso de Berta y Nicolasa Quintremal fueron respetadas y elegidas como lonko, no solo pueden ser hombres sino también puede haber dirigentes mujeres, también Juana Calfunao que ya es un hito en nuestra historia. Quienes trabajan en los dos mundos trabajan en el mundo de su

comunidad (...) y también en el mundo winka, esto son nuestros líderes que hemos ido descubriendo estos cincuenta últimos años de historia.” (José Llancafil. Kimche, 71 años)

Hoy, a pesar del desplazamiento del lonko como máxima autoridad del pueblo mapuche en comunidades donde todavía se mantienen las relaciones de afinidad y consanguineidad, el lonko mantiene su rol como autoridad ancestral, y aunque su poder es limitado frente a otras autoridades, existe un cuestionamiento presente hacia el poder central, no legitimando sus instituciones y fortaleciendo así sus propias autoridades locales, entre ellos también alcaldes y dirigentes mapuches afines a las comunidades, lo que en la dinámica interna de éstas, han permitido que el lonko pueda tomar ciertas atribuciones, a pesar de que no sea reconocida su participación como autoridad política en la ley indígena, siendo así el lonko un elemento simbólico de importancia en la reconstrucción identitaria del pueblo mapuche en el contexto de las asociaciones indígenas urbanas.

Todo lo anterior es un tema que profundizaremos en nuestros próximos capítulos, dando cuenta de la revitalización del lonko en la dinámica de las asociaciones indígenas desde su elección, rol y práctica de su cargo, y su comparación con otras autoridades formales y reconocidas en la ley indígena N.19.253.

CAPITULO II: LONKOS EN LA CIUDAD

En post de conocer parte de la historia de los lonkos seleccionados para nuestra investigación, en torno a sus participaciones en organizaciones políticas, funcionales, territoriales o de connotación indígena (asociaciones y comunidades) antes de sus reconocimientos como lonkos, en el presente capítulo, se da cuenta de hitos relevantes en sus historias de vida, que nos permita visualizar sucesos y elementos significativos que influenciaron y se asocian a esta posterior asunción, desde los relatos individuales de lonkos³³ (mujeres y hombres), y a partir de procesos vividos en sus lugares de procedencia, hasta la integración en la asociatividad mapuche urbana.

2.1 Floriano Calfucoy Huitrañan

Floriano Calfucoy Huitrañan, lonko de la Asociación Indígena *Werken Mapu* de la comuna de la Granja y reconocido como “lonko de las comunidades indígenas de la Granja”, tiene ochenta y dos años y nació en la comuna de Puerto Saavedra en el sector del Alma, pero por motivos del trabajo de sus padres en el cuidado de un fundo, vivió gran parte de su niñez en Colico Alto en la comuna de Carahue, donde su madre había tenido sus raíces. Como él lo comenta el empobrecimiento de la tierra y la pérdida del control sobre ella afectó de manera significativa a su familia, no tenían forraje para los animales y tampoco podían vivir de lo que plantaban, siendo aquello, lo que detonó la erradicación de sus padres a trabajar en un fundo, y Floriano a ayudar, lo que afectó también en su educación, pues solo llegó a una escuela rural hasta completar tercero de preparatoria.

“Lo que pasa es que donde vivía mi mamá era poca tierra, porque casi al lado había un fundo enorme. Ella contaba que a su mamá le correspondían esas tierras, pero cuando llegaron los winkas quitaron e hicieron cerco, y bueno, hubo guerra...ella decía que su abuelo le contaba que pasaban por abí los winkas incendiando las tierras, (...) entonces había unos mapuches que peleaban por sus tierras y otros que no. Entonces así mis padres quedaron con poca tierra, y por erradicación nos dejaron esto; así que como ella tenía bartos hermanos, vinieron a darle como diez u once hectáreas nomás.” (Floriano Calfucoy. Lonko, 83 años)

³³**NOTA:** El orden de presentación de los relatos se realizó de forma alfabética tomando en cuenta como referencia la primera letra del nombre.

A sus 19 años don Floriano tuvo que abandonar a su familia y emigrar a la ciudad de Santiago, para trabajar en el taller de calzado de uno de sus hermanos mayores, que se había venido tres años antes a este lugar. Al llegar Floriano vivió en la comuna de Quinta Normal.

Parte de su vida y trabajo se desarrolló en torno la reparación de calzados, oficio aprendido de su hermano tras haber vivido dos años en la comuna de Lota, ejerciendo este trabajo para los mineros del carbón. Además de apoyar este oficio de su hermano, Floriano expresó la necesidad de poder seguir estudiando, pues quería ser mecánico automotriz. Para lograr su sueño tuvo que estudiar vespertino y así obtener quinto de preparatoria, el requisito mínimo para la profesión que él quería ejercer. Tras un esfuerzo logro terminar sus estudios básicos e ingresar a Mecánica en Tornos, sacando algunos estudios complementarios, a pesar de que en un comienzo su fin era la Mecánica Automotriz.

“Entonces para ingresar a la Escuela tuve que hacer un curso básico en la Escuela Pedro Aguirre Cerda para adultos. Yo vivía en Quinta Normal en ese entonces...y así fue, yo avancé rápido por tener buena matemática (...yo quería ser mecánico porque me gustaba esa profesión, era el único mapuche entre medio de los winkas...y salí bien, fui admitido...Yo en mi vida había visto Torno, todas esas máquinas (...) Yo después a un amigo le pregunté y ¿dónde están los automóviles?, y él me dijo, no, si aquí no hay mecánica de automóviles, aquí hay mecánica de Torno (...)Después pasé a la Escuela de Artes y Oficios que se llamaba, ahí repetí un año (...) se trabajaba a pura lima y taladro. Ahí salí bien en las pruebas, después empecé a estudiar dibujo técnico.”
(Floriano Calfucoy. Lonko, 83 años)

El año 1959 comenzó a trabajar como ayudante de tornero en la industria DENTO, donde se fabricaban cepillos de dientes, un trabajo que mantuvo por alrededor de cuarenta y dos años. Con sus estudios y la jornada laboral de doce horas, expresa que visitaba muy poco a sus padres, y aún más, se sentía desconectado de su cultura, pues no había asistido muy pocas veces a los nguillatún que hacían en su lof, además de casarse y conformar su familia en la ciudad, lo que significó asentarse de manera definitiva en Santiago. No fue sino, hasta la muerte de su madre cuando comenzó a visitar a su padre de manera más continua para ayudarlo en las épocas de cosecha. Todo lo anterior implicó que él tuviera una tardía participación en la asociatividad indígena que se desarrollaba en la ciudad, a pesar de que siempre sintió orgullo de ser mapuche, como él lo expresa.

El año 2004 y un año más tarde con el abandono de su trabajo, por decisión propia en post de su jubilación, decide integrarse a participar en la Junta de vecinos donde actualmente reside y

también a participar en la Asociación Indígena Werken Mapu, de la comuna de la Granja, cumpliendo en ambas el rol de tesorero, cargo en el que se sintió competente por sus conocimientos en matemáticas.

“Había un peñi que se llamaba Mario Paillao que quería conformar una comunidad mapuche. El hecho es que él ya lo tenía medio avanzado... Ya el 2004 ingresé a una comunidad mapuche. Y la comunidad se llama Werken Mapu...se podría decir que yo fui elegido de la directiva de los fundadores, porque yo fui elegido tesorero (...). Yo el 2005 me fui de la fábrica y ahí tuve tiempo para integrarme en la asociación indígena. Primero eso sí partí en la junta de vecinos, también ocupé un puesto de tesorero ahí.” (Floriano Calfucoy. Lonko, 83 años)

Tras un tiempo de participación en la junta de vecinos, decide entregar gran parte de su tiempo y conocimientos a la organización indígena, donde también tuvo el apoyo de su familia quienes también son socios de ella.

El periodo 2004- 2005, sería crucial para él, pues comenzaría a participar de manera activa en diversas actividades relacionadas con la vida ritual del pueblo mapuche en la comuna de la granja como también en otras, apoyando en la gestión y realización del nguillatún, como de forma activa en la directiva de Werken Mapu. Aquello significó que el año 2014 luego de un accidente que sufrió en pleno nguillatún, el hasta ese entonces lonko de su comunidad decidiera dejar el legado a don Floriano para que fuera nombrado el nuevo lonko y presidente de la organización, algo que fue ratificado por los socios de la organización de manera escrita en el acta de esta; a pesar que no quería aceptar este cargo, porque expresa que debido a su emigración temprana a la ciudad, perdió parte de sus conocimientos sobre su lengua materna.

“Entonces en un travun, en una reunión me pusieron en la lista de candidato para ser lonko junto con otras personas más...y ahí todos los peñi vieron cómo me portaba, y por unanimidad votaron por mí. Entonces yo dije: “cómo voy a ser lonko”. Y el lonko esa vez me dijo: “si estudias y sabes hablar vas a poder”. Recién ahí le encontré peso a eso de ser lonko...y ahí fue que empecé a prepararme.” (Floriano Calfucoy. Lonko, 83 años)

Tanto el cargo de presidente, como de lonko los mantiene hasta la actualidad, siendo este último un cargo que solo debe abandonar en caso de enfermedad o muerte. Desde el año 2015 junto a su agrupación ha levantado la realización del nguillatún y el wetripantu en sectores como la plaza Brasil de su comuna, actividades que también han buscado gestionarse con el

apoyo del municipio, quienes también lo invitan a diversas actividades comunales como lonko. Tampoco ha dejado de lado el apoyo a otras organizaciones mapuche de la granja, como fuera de ellas, liderando ceremonias y participando como dirigente en la mesa regional indígena de la Gobernación Metropolitana de Santiago, donde es considerado según el reglamento interno su voz y voto como autoridad ancestral.

Don Floriano, es uno de los fundadores de la Mesa Regional Indígena con otros dirigentes y lonko como Juan Lemuñir, con quien ha compartido en distintas ocasiones en actividades relacionadas a la cultura. Representó a su comuna en consultas como salud y la creación del Ministerio de las Culturas y Las Artes, como también apoyando internamente en la mesa desde la comisión de cultura. Además, ha participado en el recientemente creado *Consejo de Lonkos de la Granja*, instancia en la cual participan todos los presidentes de las asociaciones indígenas, en temas relacionados con la salud intercultural y la reproducción de las culturas indígenas en conjunto con el servicio de salud comunal, organizaciones mapuches locales y la municipalidad.

Con relación a sus conocimientos del mapudungun y la cosmovisión mapuche le han permitido desarrollarse como *kimche*, siendo a su vez reconocido por la CONADI, permitiéndole realizar cursos sobre la temática indígenas para la comunidad mapuche y no mapuche en organizaciones, como universidades y colegios.

2.2 Hernán Huentulle Huenún

Hernán Huentulle, es actualmente el lonko del centro ceremonial mapuche *Weichafe Mapu* (tierra guerrera) de la comuna de Cerro Navia³⁴, nació el año 1967 en la comuna de Temuco y vivió de manera intermitente su niñez entre la ciudad de Santiago y en la zona rural del sector de Labranza, en la comunidad Juan Cayupán, lugar que lleva el nombre de su tátara abuelo materno, el cual también fue lonko, lo que nos permite identificar que Hernán Huentulle viene, como él lo sostiene, de un linaje donde se perpetuaba esta autoridad ancestral.

“(...) y eso es lo que me encabeza hoy como lonko, porque yo vengo de una familia de lonko que fue don Juan Cayupan. Él fue el lonko que teníamos allá en la comuna (...) Ahora pasó a ser un sobrino de él pasó a ser lonko allá. Y a mí se me nombró lonko acá en Santiago.” (Hernán Huentulle. Lonko, 49 años).

³⁴ Centro ceremonial mapuche fundado el año 2008 y ubicado hasta su actualidad en la calle Costanera Norte 7213, comuna de Cerro Navia.

A pesar de haber vivido gran parte de su niñez con su familia materna. Frente a su desarrollo identitario como mapuche, fue su padre quien le entregó gran parte de sus conocimientos durante los tres años que vivió con él, para luego volver, a sus quince años a Temuco, y no vivir de manera definitiva en Santiago hasta 1967, cuando tenía veinte años. Ya en la capital, se casa con una mujer también mapuche, pero de la comuna de Chol - Chol. Juntos han hecho su vida familiar entre la comuna de Quinta Normal y en su actual comuna de Cerro Navia, donde viven ya, hace más de veinticinco años. Se agrega que Hernán a pesar de hacer gran parte de su vida en la ciudad, hasta su actualidad visita todos los años su comunidad de origen, para participar en el nguillatún y otras actividades de connotación indígena, lo que le ha permitido no perder la conexión con ella y el desarrollo de la cultura en este lugar.

Su participación en la asociatividad indígena urbana comienza por un interés propio y familiar de reivindicar su cultura en la ciudad de Santiago hace unos veinte años atrás. En el sector de costanera norte en la comuna de Cerro Navia, en el costado donde hoy se encuentra el centro ceremonial mapuche de esta comuna y que comprende la continuación del Parque de los Reyes, donde solían juntarse durante los fines de semana familias mapuches; ahí construyeron la primera ruca. Hernán comenzó a asistir a las juntas informales, expresando su opinión acerca de la necesidad de poder tener un lugar donde realizar sus ceremonias y construir una ruca tal como se veían en el sur. Así junto a otros *peñis* y *lagmienes*, entre ellos el primer lonko de su agrupación Desiderio Llancanao, forman *Westuyñi mapuche newen* (renace nuestra fuerza mapuche) una de las asociaciones más antiguas de la comuna de Cerro Navia, en la cual él fue socio fundador y su primer director. Tomando también parte en la gestión realizada con otros dirigentes como Carmen Melin, Maria Huichalo y Petrolina Aillapan, con quienes buscó apoyo en el municipio y otras gestiones para la construcción del centro ceremonial mapuche de Cerro Navia, el cual se construyó en un antiguo basural limpiado en conjunto, por las cinco asociaciones fundadoras.

“Y esto de aquí, antes era un basural en esos tiempos. Por eso fuimos los primeros en hacer reuniones aquí, y no había más de veinte personas aquí. Entonces empezamos a juntar gente, nos metimos en la radio a llamar a los mapuches para formar organizaciones. (...) Yo en ese tiempo estaba formando Westuyñi mapuche newen (renace nuestra fuerza mapuche), así se llamaba la primera organización. Una de las primeras que se formó como hace 20 años, esa como organización ya no funciona, pero el nombre quedó ahí. (Lonko Hernán Huentulle)

Frente a su rol como dirigente, antes de ser lonko Hernan Huentulle tuvo dos cargos en su asociación, uno relacionado con las actividades rituales y otro con la administración interna de En parte importante de las ceremonias rituales entre ellas el nguillatún a Hernán, le fue entregado el cargo de sargento mayor, encargado de poner orden durante toda la ceremonia ritual como también en su acompañamiento al lonko Desiderio Llancanao. El cargo de sargento mayor lo tuvo por más de 14 años.

“Además que yo estuve siendo 14 años siendo sargento mayor aquí (...) el sargento mayor siempre está al lado del lonko, él es el que está a cargo de los que están trabajando.” (Hernán Huentulle. Lonko, 49 años)

De manera paralela en su organización fue director, un cargo *Winka* como lo argumenta Hernán Huentulle, ya que es propio de la conformación de una asociación indígena, no considerándolo como un cargo propio de la cultura mapuche. Sus principales tareas en la directiva de su asociación fueron apoyar la labor del presidente, la diversas gestiones en torno a la administración del centro ceremonial, organización de actividades y limpieza del lugar.

Su participación en el centro ceremonial permitió que al tiempo después fuera nombrado por las cinco asociaciones fundadoras y en su actualidad 18 en total, lonko del centro ceremonial Mapuche de Cerro Navia, tras la decisión de Desiderio Llancanao de delegar el cargo por enfermedad.

Ejercer el cargo de lonko para Hernán, significó el abandono de su rol como sargento mayor, ya que no podía ostentar dos cargos relacionados a la cultura, manteniendo solo su cargo como director de su asociación. El argumenta que el cargo de director solo es un cargo inscrito en el papel y se relaciona con los propios fines de la asociación indígena.

Como lonko del centro ceremonial, manifiesta que su representación debe ser imparcial y de igual manera para las dieciocho asociaciones que participan en el centro, en un cargo que, si bien la estima que no se sentía preparado para su ejercicio, por el no conocimiento del mapudungun, lo asumió porque la comunidad se lo pidió y *chamnegchen* (Dios) lo determinó así en sus *pewmas* (sueños).

En su participación política y organizacional paralela o anterior a la asociatividad indígena, el lonko Hernán Huentulle no participó en ninguna organización de otra índole, como las juntas de vecinos, centros culturales o partidos políticos, ya que recalca que el lonko como tal no puede asociarse a ninguna ideología o participar en organizaciones no mapuches, entregando

todo su tiempo y capacidades totalmente a los intereses de su comunidad y la propia causa mapuche, como él lo argumenta.

2.3 Juan Lemuñir Huinca

Juan lemuñir Huinca, lonko, ulkantufe y kimelfe de la comuna de Pedro Aguirre Cerda, nació y vivió parte de su niñez en Freire, en su comunidad de origen Rukawe. Inscrito en el registro civil con fecha de nacimiento el 24 de julio de 1932, se crió con sus dos madres, ya que su padre tenía *epu zomo* (dos mujeres), y de vez cuando con su abuela materna machi y su abuelo trutrukafe. Mientras que por su parte Francisco Lemuñir su abuelo paterno era cacique.

Juan Lemuñir, mayor de doce hijos migró a los ocho años a la comuna de Padre de Las Casas, en las cercanías de Temuco, junto con su madrina Mercedes Pino, *Chinurra* (mujer no mapuche) comerciante, que solicitó a sus padres poder llevarse a su ahijado Juan para que pudiera terminar su educación de manera regular. Así fue, como entró a la escuela pública N.13 de Padre de Las Casas, donde, debido a un conflicto con un compañero por decirle indio, fue expulsada, continuando su educación en la escuela católica Misional de la misma comuna, donde tampoco podría terminar su educación debido a un conflicto similar al que había vivido en su escuela anterior llegando hasta tercero de preparatoria. En esta etapa es cuando su padre decide ir a buscarlo, para que fuera a trabajar a la ciudad de Santiago, donde ya estaba asentado él. Fue en este lugar donde se desarrolló en el plano educacional, familiar, laboral y organizacional, desarrollándose en el oficio de estucador y, a una de sus pasiones, la música.

Junto a su primo Hermano Lautaro Manquilef, conocido cantautor mapuche de la Provincia de Talagante, Juan Lemuñir tuvo la posibilidad de aprender sobre el ulkantun mapuche, formando juntos un conjunto musical con el cual recorrió gran parte de Chile, dando a conocer su cultura y tradiciones, sin perder nunca su lengua como parte importante de su reconocimiento actual, como kimche.

“Le hacíamos la música a Ruiz Tagle en la residencial la Pichanga, un programa que había a nivel nacional (...) Y después participé en Chile Canta, con René Farías que fue asesinado, ahí poníamos toda la música mapuche, desde Arica a Puerto Montt en una gira que se hizo (...) de ahí me invitaban diferentes lados, los colegios, todo con la música. Y ahora estoy tratando de armar un grupo musical en un curso que estoy haciendo en la Universidad Silva Henríquez.” (Juan Lemuñir. Lonko, 85 años)

Gran parte de su historia política y familiar está ligada a la mítica población la Victoria de la comuna de Pedro Aguirre Cerda. Él junto a otros pobladores fueron parte de las 1.200 familias que iniciaron y se asentaron en la primera toma organizada del país el año 1957, donde Juan Lemuñir tuvo la oportunidad de ser uno de los dirigentes que lideraron el proceso de levantamiento y organización de la toma, participando posteriormente en otras tomas y comités de viviendas.

“La victoria fue una toma de personas que venían de distintos lados, yo trabajaba en la construcción Colo Colo, y ahí supimos de la toma. Ahí me preguntaron si yo tenía casa, y me dijo que iban a hacer una toma, que participara, y que nos organizáramos...y ahí nos venimos a tomar el terreno (...) eso fue el 30 de octubre del 57 (...) entonces de aquí yo cerré un pedazo de terreno, no tenía nada que traer, y traje el alambre que tenía para parar la ropa, una frazada, un diablillo y un martillo, y cerré como pude con los alambres. Entonces nos juntamos y llamamos a toda la gente que estaban guachas (...) siempre fui presidente de algo.” (Juan Lemuñir. Lonko, 85 años)

Desde muy joven argumenta que tuvo el interés por participar en organizaciones vecinales, políticas y sindicatos, entre los cuales está su presidencia del Sindicato de Estucadores. Así también en la población la victoria decide integrarse como militante del Partido Socialista de Chile (PSCH) entre los años 1970 hasta comienzos del retorno de la democracia. Formando también un grupo llamado “*Los Arauco*” que apoyaba las campañas del hasta entonces candidato a la presidencia de Chile Salvador Allende Gossens.

En cuanto la participación en asociaciones u organizaciones indígenas, fue dirigente el año 1989 durante la campaña Aylwin en el acuerdo de nueva imperial, donde se buscó implementar la ley indígena, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y el derechos constitucional, oportunidad para Juan Lemuñir de formalizar a comienzos de los años noventa una de las primeras asociaciones indígenas de la comuna de Pedro Aguirre Cerda, llamada Werken, organización que ya venía trabajando los años ochenta durante la clandestinidad, siendo él uno de sus fundadores y presidentes.

“Cuando empezó a formarse la ley indígena, ya estábamos en las agrupaciones, y junto con varios dirigentes de La Pintana como José Painequeo y varios viejos, fuimos en una caravana a Temuco para el último congreso que se hizo a nivel nacional...y ahí se acordó de implementar la ley indígena, y luchar por el convenio 169. Bueno Aylwin se comprometió en su candidatura en llevar a adelante todas las peticiones que nosotros teníamos. Y él

logró sacar la ley indígena (...) Yo abí formé la organización aquí. La organización Werken. La Werken está desde que estábamos en la clandestinidad. En los años 80, porque aquí nosotros hacíamos talleres de música y albalañería”. (Juan Lemuñir. Lonko 85 años)

Siendo presidente de la Asociación Indígena Werken y paralelamente participando en otras instancias como la junta de vecinos de la población la Victoria, Juan Lemuñir comenzó a desarrollar un trabajo como profesor de mapudungun. Decide retirarse como militante del Partido Socialista, frente a la poca prioridad y apoyo existente en su interior hacia las demandas de los pueblos originarios, dedicando por completo su trabajo en fortalecer su asociación y dar a conocer su cultura, teniendo la oportunidad de recorrer parte de Chile enseñando sobre el pueblo mapuche como profesor, trabajo el cual se puede conocer en el documental *“los indios del futuro”*³⁵ donde se muestra parte de su trabajo desarrollado con niños de comunidades de la IX Región de la Araucanía.

Su trayectoria como dirigente y profesor indígena llevaron a que aproximadamente el año 2011 a Juan Lemuñir que fuera nombrado lonko de la Asociación Indígena Werken, a partir del apoyo de los propios socios de esta. Teniendo como parte también el apoyo de otras asociaciones, entre ellas *Werken Mapu* del Lonko Florian Calfucoy, de la comuna de la Pintana y de la ruka de la comuna de lo Espejo, donde se realizó su ceremonia de asunción el lonko Rigoberto Calfucoy y María Oyarzun la presidenta de la asociación *Wekuyen*, siendo también parte importante en su nombramiento Juan Nilean dirigente de Peñalolen, quien propuso la elección de Juan Lemuñir como lonko. Su asunción también implicó – para poder ejercer como autoridad ancestral – que renunciara al cargo de presidente de su asociación, a lo cual el aceptó, expresando que también tuvo el apoyo de su familia.

“A mí me dijeron: “usted peñi tiene una trayectoria de años de lucha, y eso le permite que nosotros lo podamos elegir de lonko; por su sabiduría, por los años”. Y yo dije: “si ustedes quieren, bien” (...) a mí me hicieron un levantamiento en Lo Espejo, donde la María Oyarzun, ella es presidenta allá, también hay un lonko allá. Cuando fui nombrado lonko, dije bueno, tengo que asumirlo, tengo que tratar de unir a las localidades (...) Yo abí dejé de ser presidente para ser lonko. Ya ni me acuerdo cuanto tiempo llevo de lonko, debo llevar como 6 años.” (Juan Lemuñir. Lonko 85 años)

³⁵ *“Los indios del futuro”* corresponde a una serie de nueve documentales del MINEDUC en apoyo del consejo de las culturas y las artes (2003 - 2004), donde el lonko Juan Lemuñir recorrer las escuelas de comunidades mapuches para enseñar sobre la cultura en el capítulo “el lenguaje de la tierra”. Ver en: <http://beingindigenous.org/index.php/es/biblioteca/videos/los-indios-del-futuro>

Su reconocimiento como lonko es intercomunal lo que significa que debe apoyar, no tan solo a su asociación donde es socio, sino también, aquellas que lo reconocieron como tal en su levantamiento. Además, tuvo la oportunidad de ser consejero indígena en la comuna de Freire, y tuvo la oportunidad de ser postulado a ser consejero CONADI, pero no aceptó.

Como dirigente y lonko, ha tenido la oportunidad de liderar diversas instancias entre ellas su representación en la mesa indígena de la Gobernación Metropolitana de Santiago, la cual participa como autoridad ancestral y donde también lideró la comisión de cultura, representación que también tuvo en el proceso de consulta de salud y pueblos originarios el año (2015-2016) donde también participa hasta su actualidad en el Programa Especial de Salud y Pueblos Originarios (PESPI) en la comuna de la Granja, como también, en algunas instancias donde es invitado por el municipio. Por último, mediante la corporación nacional de Desarrollo indígena ha tenido la oportunidad de participar desarrollando los programas de lenguas, donde hoy también se encuentra haciendo clases en la Universidad Raúl Silva Enriquez como *kimelfe* de cosmovisión, lengua y música indígena, buscando, entre sus proyectos personales formar un grupo de *ulkatun* mapuche.

2.4 Margarita Quiñelaf Trancal

Margarita Quiñelaf Trancal, tiene cuarenta y seis años edad y nació en las cercanías de Temuco, en el sector rural de la comunidad central Quilaco. Sus padres son ambos mapuches y aún están vivos, ellos son: Carmela Trancal Marilaf y Juan Quiñelaf Karilaf. Ellos tuvieron seis hijos, cuatro mujeres y dos hombres, siendo Margarita la mayor de sus hermanos. Ella vivió gran parte de su niñez en la comunidad de su padre junto a sus hermanos y abuelos, quienes provenían de una familia de kimches mapuche, en una comunidad donde todos tenían parentesco, teniendo un rol primordial en su formación identitaria como mapuche, su abuela.

“Yo no vengo de familia de machi, pero sí mi abuelito siempre ha participado en nguillatún., mi abuelo se llamaba Pedro, era el que participaba más en nguillatún, el hacía rogativas, era como el kimche, no fue lonko. En mi familia no había linaje de lonko, de machi, solo de kimche, que era como el sabio si se podría decir (...) y mi abuelita era partera y sacaba hasta muelas. Era como médica.” (Margarita Quiñelaf. Lonko 46 años)

A pesar de haber ingresado a una escuela rural de enseñanza católica donde aprendió el castellano, nunca al interior de su familia se perdió la lengua y sus tradiciones. Su abuelo Pedro

asistía como kimche contantemente a nguillatún donde asistía toda su familia, congregación ritual que hasta la actualidad se mantiene en su comunidad de origen.

Cuando terminó su sexto básico y tras la pérdida del trabajo de su padre, trabajó en los fundos de los alrededores y aprendió sobre el *Witral mapuche* para poder apoyar a su familia económicamente. Las necesidades económicas aumentaron, lo que significó que ella con 17 años y su hermana con 16, tuvieran que emigrar a Santiago donde una tía a la Comuna de Cerrillos para trabajar, ambas como asesoras de hogar puertas adentro. Trabajo que solo les permite hasta hoy, visitar a sus padres solo en la época de veranos y cuando se realizan ceremonias como el nguillatún.

“Yo cuando terminé mi sexto básico, mi papá quedó sin trabajo, entonces nosotros empezamos a trabajar en los fundos, yo empecé a trabajar en telar, era como una witralfé. Ya por temas de necesidad, de ganar más plata emprendimos el viaje para acá con mi hermana Sofía Quiñelaf. Yo me vine a los 17 y mi hermana a los 16, nos vinimos al mismo tiempo hacia Santiago (...) Aquí estaba mi tía, y cuando llegamos acá fue un cambio brusco. Llegamos a una parte donde no había mucho vehículo, llegamos a Cerrillos, y después trabajamos en Maipú en casa particular (...) después de los 6 meses yo me devolví a Temuco, me dieron permiso para que fuera a ver a mi papá, me dieron permiso por una semana, yo allá no quería volver así que me quedé un mes. Así que ahí perdí el trabajo y me fui a trabajar a Macul.” (Margarita Quiñelaf. Lonko 46 años)

Su llegada a la ciudad no estuvo exenta de limitaciones, entre ellas el lenguaje, pues en su hogar solo hablaban mapudungun, siendo ésta una de las principales barreras para poder integrarse a la ciudad, sin embargo, recalca que nunca vivió discriminación, integrándose así de manera definitiva en Santiago tras haber conocido a su esposo, también mapuche, pero de la comuna de Chol - Chol con quien tuvo dos hijos varones. Con ellos se asentaría de manera definitiva en lo que hoy es la villa Raúl Silva Henríquez de la comuna de Cerrillos, donde también vive su hermana Sonia, en las cercanías a su departamento.

Frente a su participación en la asociatividad indígena en la ciudad, argumenta que fue un hecho tardío, pues cuando llegó a Santiago junto a su hermana no conocían a ningún mapuche más que su tía, y solo fue después de su casamiento que comenzó, junto a la familia de su esposo en actividades relacionadas a la cultura mapuche, donde destaca que en una oportunidad fue invitada a participar en una ceremonia realizada en el parque Quinta Normal. Su cuñada el año 2010 le comentó que en Cerrillos se estaba formando una asociación indígena, pero no fue,

sino hasta el año 2011 cuando decidió inscribirse como socia de la constituida Asociación Indígena Rayen Foye (Flor de Canelo) de Cerrillos, una organización que en sus comienzos llegó a tener alrededor de noventa socios.

“Entonces vino una cuñada mía y me dijo: “oh usted que habla bien el mapudungun, aquí se están juntando unos mapuches, y usted que habla bien, allá necesitan personas que hablen bien” (...) y ahí fui yo a preguntar al grupo. Entonces había un caballero en la puerta y me dijo: “¿usted habla mapuche, mapuche? Porque estamos recibiendo puros mapuches”. Entonces yo dije: “sí, yo soy mapuche, tengo mis dos apellidos mapuches” (...) Ahí me invitaron a pasar y Don Hugo se acercó a mí, y me dijo: ¿usted quiere inscribirse?” (Margarita Quiñelaf. Lonko 46 años)

Margarita, expresa que tras un conflicto interno muchas personas decidieron abandonar la Asociación Indígena Rayen Foye, entre aquellas su tía Juana Trancal por enfermedad, quedando solo Margarita y su hermana como las únicas dos hablantes de la agrupación. Así, los socios expresaron la necesidad de reforzar sus autoridades ancestrales y dar pie a nuevos integrantes en la directiva, de esta manera frente a sus conocimientos de la cultura y el manejo del mapudungun, los socios decidieron nombrarla lonko de la agrupación y también vicepresidenta de la directiva formal.

Ella nunca había tenido cargo alguno en asociaciones indígenas y su participación era pasiva en la organización, lo que se expresó como un cambio significativo para su vida y, a pesar de que en un comienzo desestimó el cargo, finalmente aceptó porque vio la necesidad entre los socios de continuar con la asociación para realizar el nguillatún en su actual espacio ceremonial ubicado al costado de la sede de la Villa Raul Silva Henríquez. Lugar que hoy es una de sus principales motivaciones para ejercer los cargos de lonko y presidenta de Rayen Foye.

“Yo personalmente quise ser lonko por la agrupación, porque me gusta esto, y para que no se muriera la asociación. Pero yo no me imaginé que iba a ser presidente de vuelta, con el tema de lonko. Entonces como soy también presidenta, lo que no tengo que hacer de lonko, estoy obligada a hacerlo como presidenta...entonces cuando Don Hugo renunció como presidente, yo ya era vicepresidenta y ya era lonko, entonces tuve que tomar también el cargo de presidenta. Yo fui primero lonko y después me nombraron presidenta. Ahí todos me dijeron: “¿Quién mejor que usted?” (...) Pero yo como que me eché otro peso encima, pero acepté por el amor a mis raíces a todo.” (Margarita Quiñelaf. Lonko 46 años)

El año 2012, asumió como presidenta de la organización, cargo que ocupa hasta la actualidad. Con esto también posee el título de presidenta de la reciente creada Agrupación Cultural Rayen Foye³⁶, donde también comenzó a participar en otras instancias como la Mesa de Salud Intercultural Comunal del año 2013, también en actividades realizadas por la fundación para la Promoción y Desarrollo de la Mujer (PRODEMU) y trabajos conjuntos con la oficina de asuntos indígenas de la comuna, con la cual buscan poder obtener el comodato del actual terreno donde realizan sus ceremonias.

En el último tiempo también se está formando como profesora de mapudungun, realizando clases para su organización y también para niños de educación básica en el Estadio Municipal de Cerrillos. Sin dejar de lado el apoyo de ella y su organización en actividades que se realizan en otras comunas, entre las cuales están Maipú, Padre Hurtado, la Pintana y Peñalolén.

2.5 Vanessa Curihuinca Coche

Vanessa Curihuinca Coche, de madre y padre mapuche nació y se crió gran parte de su vida en la comuna de Pudahuel, pero sus orígenes están en Rañileufu, IX región de la Araucanía cerca del río Imperial, ex reducción Juan Curiqueo donde nacieron sus padres y, donde a pesar de vivir en Santiago, hasta la actualidad visita la comunidad donde su familia tiene sus raíces.

Expresa que en su vida nunca ha tenido desarraigo con la cultura, porque además de criarse en una familia que ha mantenido las diversas tradiciones de la cultura mapuche, también nos comenta que su abuelo fue *rukafe* y *zungun machife* en su comunidad. Según los relatos de su abuela también Vanessa vienen de una familia de Machis, entre ellos su hermano quien tenía el *don*, pero el cual no pudo desarrollar en la ciudad.

En cuanto a la asociatividad indígena, Vanessa Curihuinca no había tenido ninguna participación en la vida organizacional mapuche ni tampoco conocía a otras personas indígenas aparte de su familia antes de su llegada a la comuna de Maipú, como había sucedido en la comunidad de origen de sus padres. Anteriormente solo había participado de una organización femenina en la cual cumplió el rol de representante, pero destaca que siempre fue activa en las

³⁶ Organización complementaria a la Asociación Indígena Rayen Foye, teniendo como principales objetivos integrar a las personas no mapuches o indígena y también acceder no solo a beneficios estatales, sino también municipales en específico a subvenciones que apoyen sus actividades.

diversas instancias de organización familiar, como también en las diversas actividades que se desarrollaron en su colegio.

“Sí, dentro de mi villa tuvimos una asociación femenina (...) ahí yo me encargaba de todo, de organizar, de gestionar. Entonces esto de la capacidad organizativa viene de mucho antes, incluso del colegio. Esto fue en mi villa...la asociación femenina se llama “Las Hormiguitas” (...) Esto fue aquí en Maipú, yo aquí llevo viviendo 23 años...yo en el colegio no fui presidenta de curso, pero fui muy activa, participaba en actividades, me gustaba mucho (...) yo ya tenía un historial de saber cómo dirigir antes de tomar el cargo acá.” (Vanessa Curihuinca. Lonko 44 años)

El año 2003, fue invitada por la oficina de asuntos indígenas de la Municipalidad de Maipú a participar en un curso sobre Microemprendimiento indígena donde conoció a más personas con descendencia mapuche en la comuna. En esa oportunidad, en conjunto con los otros participantes de la capacitación, presentaron la necesidad de constituir una organización formal en la cual pudieran conocer y acceder a los distintos beneficios de la población indígena, realizando también actividades que permitieran mantener la cultura mapuche en la ciudad. De esta forma, con el apoyo de la oficina de asuntos indígenas recopilaron la documentación necesaria para poder formalizarse, dando origen a la constitución de la agrupación indígena “*Quetrawe*” (*Lugar donde se siembra*), la que es considerada una de las organizaciones indígenas más antiguas de la comuna.

Vanessa Curihuinca, divide su participación como socia de la agrupación en dos etapas, una pasiva relacionada con el comienzo en la vida organizacional mapuche en la ciudad y, la otra activa, cuando es miembro de la directiva y posteriormente lonko de la agrupación.

Como se había descrito anteriormente, tras la constitución de Quetrawe en el año 2003, Vanessa no tuvo un cargo en la directiva donde participó tres años como socia para luego retirarse por problemas personales, además para el año 2004 también había nacido su hija, lo que influyó que no tuviera una participación en la organización a diferencia de su participación en la comunidad de sus abuelos. Fue el año 2010 cuando decidió volver tras una invitación ante la renovación de directiva.

“(...) yo empecé a retomar esto como hace 8 años atrás. El 2004 nació mi hija, y yo en el 2010 más o menos volví, y empecé a retomar todo. Pero también partí participando de atrás (...). Esto me llena a mí, si hay algo

que me gusta a mí, es estar dentro de la organización mapuche...tiene que ver con eso de hacer cosas, de querer ayudar, de colaborar, eso ha sido la motivación principal (...)” (Vanessa Curihuinca. Lonko)

En esta segunda etapa Vanessa comenzó a participar de manera más continua en las actividades que realizaban, entre ellos un taller sobre el convenio 169 de la OIT, en conjunto con la oficina de asuntos indígenas de Maipú. Este taller tomó el interés de ella, lo que la llevó a apoyar diversas actividades políticas relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas.

Su interés por ayudar en su organización junto con su capacidad oratoria y de gestión en proyectos en apoyo a la presidenta de la organización de la época, la llevaron a que el año 2013 (aprox.) fuera elegida presidenta de la Asociación Indígena Quetrawe, que hasta ese momento tenía treinta socios.

“Entonces vi que la gente no se atrevía a hablar sobre todo el mapuche...entonces la gente empezó a darse cuenta del potencial de hablar que tenía yo...la presidenta de ese tiempo me instó a que le ayudara en todas las gestiones (...) Esa presidenta se llamaba Marcia Vásquez, y ella vio también en mí un potencial de líder, entonces me dijo que tenía que aprender en todo lo que era gestión. Y con ella empecé a ver todo lo que era el tema de la CONADI, los proyectos, y así fui aprendiendo. Entonces ella me fue viendo como líder, sin saberlo y ella planificó que a mí me eligieran presidenta (...) cuando acabó el tiempo de la presidencia de ella, se hizo la reelección y ella les habló de mí, y las lagmienes estuvieron de acuerdo (...) y yo creo que no solo ella, sino que la mayoría de la gente vio en mí ese potencial que yo tenía.” (Vanessa Curihuinca. Lonko 44 años)

Como presidenta tuvo la oportunidad de participar en diversas actividades realizadas en la comuna de Maipú, y a nivel intercomunal en comunas como Quilicura. Con ella, la organización tomó una postura más autónoma frente al municipio, pero, como ella lo expresa, fue necesario también solventarse, por eso mantuvieron su formalidad como organización. Postularon a la realización de cursos de mapudungun y a la realización de charlas sobre los derechos indígenas, además de las distintas actividades rituales del pueblo mapuche que realizaban, juntándose con sus socios en distintos lugares, entre los cuales están las juntas vecinas, dependencias municipales y la sede la CUT (Central Unitaria de Trabajadores de Chile).

El Año 2014 tras el apoyo de su organización y de otras, fue elegida representante comunal en la Mesa Regional Indígena de la Gobernación Metropolitana de Santiago (GORE). Si bien en un comienzo en conjunto con Quetrawe no querían participar, ya que no validaban la forma de

organización planteada por la mesa, frente a las diversas consultas realizadas en la región y el conocimiento de los recursos y gastos por parte del gobierno hacia la población indígena, decidieron finalmente participar, en una instancia donde ella ha sido validada por su organización, pero donde argumenta que no ha tenido el respaldo de otras comunas y dirigentes indígenas. Así hasta hoy Vanessa como dirigente y reconocida como lonko por su agrupación ha participado activamente en la comisión política y también en fomento productivo de la Mesa Regional Indígena.

“Yo soy la única representante de Maipú en la mesa regional (...) las autoridades tradicionales tienen derecho a entrar en la mesa regional sin base. Yo por mi forma de ser soy súper contestaría, siempre estoy en contra de muchas cosas, y frente a eso me han querido sacar millones de veces de la mesa regional.” (Vanessa Curihuinca. Lonko 44 años)

Tras su elección como presidenta donde actualmente cumple un segundo periodo, y su representación comunal en la mesa regional indígena del GORE, su agrupación decidió nombrarla Lonko de Quetrawe, un cargo que, argumenta, normalmente era destinado a hombres, por lo cual no estuvo exenta de cuestionamientos por parte de otros mapuches fuera de la asociación. Pero al interior de esta, concordaron que el cargo de lonko tenía un peso político y era propiamente tal de la cultura, por esta razón y en argumento a su trayectoria decidieron realizar un *lakuntun* para su ascensión en el cargo ancestral, teniendo hasta la actualidad dos cargos de forma paralela, el de presidenta que lo atribuye a un rol más bien administrativo, y el de lonko que lo sitúa en un estatus político/organizacional.

Por último, es importante agregar que en el año 2017 participó como ayudante de kimche en un curso de cosmovisión desarrollado por su organización; mientras que su participación en la mesa regional indígena sigue vigente.

CAPITULO III: EL LONKO EN LAS ASOCIACIONES INDÍGENA URBANAS

El capítulo presente, consiste en describir y analizar el proceso de elección del lonko mapuche, identificando el porqué de su reivindicación, las personas que pueden ejercer este cargo y su nombramiento. Tomando en consideración las diferentes formas y acciones para llevar a cabo este proceso. Así mismo, se describen las tareas y roles designados a la autoridad ancestral en torno a las asociaciones indígenas, identificando en su parte final su legitimidad en el desarrollo de su cargo.

3.1 La revitalización del lonko

Como hemos presentado en capítulos anteriores los procesos de desintegración territorial junto con la asimilación, fueron causas centrales en la transformación de la estructura social del pueblo mapuche, y con ello el debilitamiento del lonko como autoridad política, que sustentaban su poder a partir del lof y el territorio (Pacheco, 2012). Y aún más, la propia “extinción” del cacicazgo como institución política (Guevara, 1913), siendo el contra argumento de esto último, el resurgimiento de las identidades originarias en un proceso de emergencia indígena (Bengoa, 2000) que llevó al pueblo mapuche a posicionarse en nuevos escenarios de participación política, en post de mantener su preexistencia como pueblo.

El proceso de revitalización de las llamadas “antiguas identidades” nos permite observar como también en la nueva institucionalidad instaurada el año 1993 y con vigencia actual, en comunidades y asociaciones indígenas se rearticulaban las relaciones sociales entre los mapuche, buscando mantener parte importante de sus prácticas culturales, en ausencia incluso del control territorial. Siendo así, esta reorganización y reivindicación de aquellas prácticas ancestrales en la ciudad, uno de los argumentos que toma importancia al interior de las asociaciones indígenas urbanas, frente a la revitalización de figuras de importancia en la comunidad ancestral, como lo son los lonkos y su relación con la reproducción de aquellas costumbres propias.

Como primer punto, podemos identificar que en el discurso de las asociaciones indígenas se mantiene una visión fronteriza con otros tipos de organización, pues a pesar de que hoy parte de su congregación se desarrolle y dependa de la asociatividad, son conscientes que esta forma

de organización no se constituye al igual que la comunidad ancestral. Expresando que la asociatividad, es algo más bien “ajeno, winka u occidental”, resaltando así sus particularidades históricas, sociales y culturales comunes como identidad indígena, en su diferencia con los otros grupos que se organizan al interior de la sociedad (Batalla, 1972; Bartolomé, 1984), al interior de una comuna o ante el Estado.

Ante lo dicho, podemos observar que dentro de las asociaciones se gesta el sentido de pertenencia y la añoranza en torno a la comunidad de origen o lo que se comprende como comunidad mapuche. De esta manera, se genera la búsqueda de replicar o mantener prácticas que se desarrollan en las comunidades rurales, argumentando en algunos casos que la asociatividad corresponde más bien a una forma estratégica para la obtención de recursos y apoyo legal, tras la obtención de una personalidad jurídica. Adaptando de esta manera, sus prácticas tradicionales a la dinámica de la asociatividad.

“la verdad no creo en el concepto de asociación, mi búsqueda tiene que ver más con lo espiritual (...) creo que la vida del mapuche es para uno mismo (...) para mí es una vida en comunidad, enseñar, colaborar, querer convidar, pero eso acá no se puede, pero acá está el inicio para lograr volver”. (Carlos Falcon Llemun, 32 años)

En este sentido el lonko es parte de esa idea de “rescatar” y posicionar lo propio, donde su figura toma relevancia y cumple funciones, en torno a las asociaciones indígenas urbanas. Aquellas funciones que nacen de las siguientes necesidades:

1. Liderar y organizar diferentes ceremonias tradicionales en espacios urbanos, principalmente el wetripantu y nguillatún.
2. Validarse de manera simbólica y en la práctica como comunidad mapuche, por sobre la denominación institucional de asociación indígena.
3. Generar validación o distinción frente a otras asociaciones indígenas urbanas, como asociación que mantiene sus autoridades y prácticas ancestrales y, se distancia de la asimilación propia de la organización legal y reconocida en la ley N. 19.253. De igual manera frente a otras organizaciones que no tiene connotación indígena.

Una de las necesidades principales para nombrar un lonko dentro de las asociaciones toma importancia en la realización de actividades como el nguillatún, donde su figura él debe liderar la ceremonia y también su organización, siendo en los casos que se requiere un machi (mujer u

hombre), que el lonko junto con otras figuras como el werken expresen la solicitud de la organización, ante él o la machi para la realización de la actividad, como parte del protocolo mapuche. Así se expresa en casos como el de Cerrillos y Cerro Navia, donde cada año frente a la realización de esta ceremonia el lonko viaja con sus acompañantes a lugar de residencia del guía espiritual para la realización de un *tramun* o *nutran* (según el contexto o ceremonia). Instancias donde el lonko presenta la necesidad de su agrupación en cuanto a la realización de una congregación ritual, y a su vez el o la machi, consulta las razones de dicha actividad y, determina los propios requerimientos para ser el guía espiritual de esta³⁷. Junto con requerir la participación del lonko durante el desarrollo de la ceremonia, ya sea para su organización, otras organizaciones o comunidades donde se requiere su presencia.

“El machi es invitado, nosotros somos los nien rukas y el lonko debe mandar su nguillatún no el machi, el lonko debe terminar decisiones de si así se debe hacer (el nguillatún) el machi es quien viene hacer la ceremonia no el que manda. Nosotros más que una organización es como una comunidad lo que estamos armando aquí en Cerrillos, por eso para cosas como el nguillatún necesitábamos alguien que nos representara.” (Bryan Cayupi. Werken, 24 Años)

El lonko en la realización del nguillatún y el wetripantu, junto con sus acompañantes previa realización de este tipo de ceremonias, visita otras asociaciones y comunidades, invitado a otros lonkos o presidentes junto a sus socios y familias. Todos aquellos que asisten como invitados o más bien participando con sus *Quiñes* (ramadas) durante el o los días, que duran las ceremonias.

A la idea de lonko como mediador de la agrupación, se suma el mejor entendimiento que puede tener el machi con las autoridades ancestrales, frente a otras figuras como un secretario u presidente, delimitando lo que es propio de la cultura con la parte institucional jurídica, como también la no pérdida del sentido de la ceremonia, “lo ideal” o “como debe ser” la reproducción de sus prácticas ancestrales. Delimitando en los espacios urbanos las fronteras con otras agrupaciones u organizaciones sociales. Lo que conlleva a que la asociación en sus

³⁷ En esta instancia el lonko puede solicitar directamente al machi su participación o también al lonko de la comunidad de donde es la autoridad espiritual. En la *nutran*, el o la machi le dice al lonko quienes pueden asistir al nguillatún, como deben hacerlo, cuando son las fechas o el tiempo bueno para que se puede realizar y que remedios deben tener para que este nguillatún se lleve a cabo. Además de conocer si existe el *nwen* (fuerza) necesario o las buenas energías para que este resulte. Todo en torno a la eficacia de la actividad en su aspecto espiritual y organizacional.

prácticas replica y busca posicionarse de manera simbólica como una comunidad mapuche - idea que se presentó constantemente en las entrevistas -, y por lo cual mantener elementos representativos de ella, como es el caso del lonko. Refiriéndose al sur como el lugar donde se mantiene la cultura de manera más cercana a lo que era antes. Una forma también, de legitimarse frente a otras comunidades y asociaciones indígenas en la ciudad como en el territorio rural. Tomando así una distancia con otras organizaciones y acercándose a lo que es considerado propio, que en el discurso se representa en una forma de proyectar un auto reconocimiento y de mantener su autonomía como grupo.

“entonces yo me empecé a apoyar en mucha gente que me ayudó a leer la historia, a conocer mucho más sobre la historia de ser lonko...entonces cuando se conversó esto dentro de la organización, se llegó a la conclusión de que yo debía tener un cargo mucho más representativo, no solo ser presidenta, sino que también tener un cargo ancestral; sintiendo que también desde esa base nosotros podíamos conseguir muchas más cosas, un respeto de la organización Quitrawe. Y de ahí entonces salió la idea de levantarme como lonko (...)” (Vanessa Curihuinca. Lonko 44 años)

Lo anterior se vincula con los argumentos teóricos de Pacheco (2012), quien determina que en la integración de la sociedad mapuche al Estado Nación de Chile, el grupo indígena en su rearticulación situacional como grupo, frente al cambio, adapte sus prácticas a las posibilidades que entregue el contexto, pero manteniendo cierta resistencia a este cambio, buscando en sí, que estas instancias no hagan perder el sentido de sus prácticas ancestrales.

“Estos cambios van provocando la modificación de su estructura social para mantener funciones sociales elementales, como la jefatura del lonco o cacique y el poder territorial de los grupos familiares, situaciones que finalmente se quiebran a partir de su incorporación al dominio del Estado de Chile. Los mapuches responden adaptándose y generando mecanismos de resistencia que van desde mantener una organización política acorde a su sistema de tradiciones hasta defender el reducido espacio territorial que no les había sido arrebatado por el proceso de colonización del Estado de Chile” (Pacheco, 2012)

Ya hemos visto que al interior de las asociaciones se busca potenciar, posicionar y visibilizar sus particularidades como grupo étnico en la ciudad, aun mas en un espacio multicultural, donde tampoco las relaciones no se forjan desde el parentesco - algo que se ha mantenido en la comunidad rural - se determinen estrategias para poder posicionar y desarrollarse como cultura.

Como se sostiene en Cohen (1974) y Barth (1976) se presencia la existencia de una reconstrucción étnica, donde la interacción entre grupos diferentes conlleva a la delimitación de fronteras entre ellos. Siendo la mantención de elemento como el lonko, una acción política que refuerza lo propio e identifica y posiciona fronteras con lo externo. Rescatando, además, que mantener la existencia de la autoridad ancestral, contribuye a lo argumentado por Turner (1966), la existencia de un elemento representativo que se articula como un símbolo que fortalece las relaciones y cohesiona al grupo hacia un fin común. Idea también compartida por Yepe (1996), donde la existencia de la autoridad representa el orden frente a un bien colectivo.

3.2 ¿Quiénes son lonkos?

Quienes pueden acceder al cargo de lonko también se identifica como un factor a considerar en el momento de su elección, pues es un estatus al interior del grupo, y como tal debe contener ideas, capacidades, cualidades y características que hacen del lonko un cabecilla, como se presenta en la idea de posición social determinada en Linton (1942). Así, a partir de características definidas al interior de cada organización, las propias cualidades que pueda demostrar el individuo y, por otra parte, aquellas experiencias de las comunidades de origen, se constituyen los criterios para concluir quien debe ser lonko.

Frente a lo anterior podemos ver, que según lo planteado por Weber (1979) en el caso del lonko como una autoridad tradicional, parte importante de su legitimación se sustenta en el sistema de creencias del grupo, la costumbre y en conocimientos alojados en la memoria oral, reforzando su posición y entregándole la connotación de ancestral al cargo.

Por otra parte, está la legitimación carismática que se expresa en las cualidades reconocidas desde la comunidad hacia la persona, y de este hacia la comunidad. Entendiendo también que según los planteamientos de Bourdieu (1986) sobre el habitus, todos aquellos criterios de selección ya sean tradicionales o no, están situados en el ámbito intersubjetivo. Hablamos de aquellas experiencias comunes e individuales que se articulan y presentan en la cosmovisión como valores compartidos, que determinan como el lonko debería actuar, expresarse y ser autoridad ancestral, que en algunos casos nos lleva visualizar en nuestra investigación la existencia de algunos discursos que se posicionan desde una mirada primordialistas de que debería tener una persona para ser lonko, independientemente del contexto territorial.

Observando no sólo como actúan los sujetos, sino como interpretan su propia realidad (Shils, 1957 y Geertz 1987)

Uno de los principales criterios para la elección de un lonko se relaciona con el *kimun* o *kimun kuyfi* (sabiduría antigua) que engloba el conjunto de conocimientos del pueblo mapuche alojados en su cosmovisión. Sabiduría que en la ciudad se representa a través del manejo del mapudungun, algo valorado en las asociaciones indígenas, pues en cada una de ellas la mayor parte de sus socios no son hablantes y serlo, contribuye de manera importante al desarrollo de su cultura en la ciudad, conocimientos que, frente a otros cargos de índole funcional como presidente de la asociación, no se presenta como un requisito fundamental para ejercer el cargo de autoridad. El manejo del mapudungun permite a los lonkos representar a la organización en el nguillatún y establecer dialogo con mediador de la organización con otras autoridades ancestrales, como los son machis, kimches, lonkos, etc. La lengua ancestral legitima la conversación entre el lonko con otras autoridades, también con los *am* (espíritus) o *nge* (fuerza) que están en otros espacios como el *wenumapu* (cielo) según el sistema de creencias del pueblo mapuche.

“Cuando ya estaba Rayén Foye me dijeron usted sabe hablar y esto otro, usted podría hacerse cargo de esto, como lonko. Yo entonces dije: “Yo no tengo mucha experiencia en esto, yo no soy mucho de la política y estamos en el pueblo, aparte de eso en la comunidad de donde yo vengo en el sur el nguillatún se hace con puro lonko no se hace con machi, esto va a hacer todo nuevo para mí (...). Ellos al elegirme dijeron que lo más importante era que yo hablaba, porque en ese entonces ellos no hablaban, otros hablaban, pero igual. Entonces las únicas personas que hablábamos éramos yo y mi hermana que hablábamos fluido mapudungun. Entonces de ahí quedé yo como lonko.” (Margarita Quiñelaf. Lonko, 46 años)

En todos los casos estudiados el mapudungun se expresa como un criterio esencial para la elección de un lonko, quienes son hablantes antes de su llegada a la ciudad, mientras que en el caso de Vanessa Curihuinca ha sido una exigencia de parte de su asociación, por esta razón hoy se encuentra en un aprendizaje intensivo de su lengua.

El caso de Hernán Huentulle se presenta como un hecho particular donde el ser hablante de mapudungun lo describe como un *don* (observación que abordaremos más adelante) no adquirido mediante el aprendizaje. Una expresión dada por *chawngechen* (Dios), a partir de la propia necesidad de la comunidad ante la elección de un lonko.

“Yo no quería ser lonko porque no sabía hablar mapudungun. Había perdido el mapudungun, porque yo había vivido más en el pueblo que en el campo...pero el newen que hay aquí es fuerte (...)” (Hernán Huentulle. Lonko, 49 años).

Por otra parte, ya hemos afirmado que ser sabio es símbolo de estatus al interior de la asociación, ahora bien, se puede ser kimche, pero no necesariamente detentar el rol de lonko, debido a que éste para su reconocimiento al interior de la organización requiere de otras características complementarias al conocimiento acerca de la cultura y el mapudungun, nos referimos a los dotes personales, asociados al rol de autoridad. Por ejemplo, como relata una kimche:

“El lonko debe ser norche, norche puede ser la persona correcta (...), la persona que te ayuda sin interés de nada, la persona que está en el nguillatún, que puede sacrificarse toda la noche como werken. Eso es un norche, no espera algo, sino a cambio de nada, hace lo que él debe hacer y, con sacrificio.” (Margarita Llamun. Kimche, 62 años)

Una de las cualidades propias más representadas en la elección de lonko es el liderazgo, que en nuestro caso se reconoce a través de su trayectoria como dirigente social y político en diversas instancias dentro y fuera de la organización. Determinando que el liderazgo es la suma de cualidades positivas en el rol de dirigir (Espinoza, 2010) y donde toda autoridad debe detentar del él para su reconocimiento social (Weber, 1979). De aquello se da cuenta en los cinco casos estudiados, donde antes de acceder al rol de lonko todos tuvieron alguna participación en organizaciones o cargos directivos de ellas. Recalcando que en todos los casos su trayectoria se reconoce en la ciudad, ya que, como hemos visto ninguno de los cinco casos ocupa u ocupó algún cargo dentro de sus comunidades de origen, siendo en este nuevo contexto de participación donde desarrollaron sus dotes y dieron cuenta de sus cualidades frente a quienes los eligieron lonkos.

“Yo fui fundador y presidente de la werken, hasta hace poco (...). Yo estuve muchos años como presidente en la werken (...) A mí me dijeron: “usted peñi tiene una trayectoria de años de lucha, y eso le permite que nosotros lo podamos elegir de lonko; por su sabiduría, por los años”. Y yo dije: “si ustedes quieren, bien” (...) (Juan Lemuñir. Lonko, 84 años)

Otro tema frente a su elección y que en la práctica depende de cada asociación, generando algunas disyuntivas entre ellas o en su interior, es si el lonko puede ocupar otros cargos de

carácter formal de manera paralela a su rol como autoridad tradicional. Nos referimos en específico a cargos como el de presidente de asociación indígena y su nombramiento como lonko. Caso que desarrollaremos con mayor profundidad en el próximo capítulo, pero que, ante al proceso de elección, toma una clara importancia en nuestra investigación.

Mientras en las comunas de Pedro Aguirre Cerda, Cerro Navia, y Cerrillos se delimita de manera clara el rol del presidente como el de lonko, como dos cargos que no gozan del mismo estatus y si bien en su elección ambos pueden demostrar liderazgo, el lonko mantiene su connotación de autoridad propiamente relacionadas a temas culturales y no administrativos o funcionales, por lo cual no son complementarios. Mientras que en el caso de las asociaciones de la comuna de Maipú y La Granja los roles de presidente se resignifican y se les entregan la connotación de lonko. Aclarando que lonko y presidente se articulan como dos cargos que no tienen el mismo significado para la cultura, pero en su práctica pueden complementar roles y actuar en conjunto desde una misma persona.

“Yo cuando fui elegido lonko fui también elegido presidente de la asociación...en los asuntos del winka dice que yo soy presidente de la asociación. Yo antes lo estaba haciendo casi todo yo en la parte administrativa, porque se nombra tesorero, secretario, pero no van. Ahora ultimo la secretaria es mejor, se llama Nancy Picul, ella lo hace muy bien, porque ella tiene preparación...ella tuvo conocimiento universitario (...) el resto tiene que hacerlo en lonko, llevar los acuerdos.” (Floriano Calfucoy. Lonko, 83 años)

Se identifica también que a pesar de que existen casos donde el lonko ha participado en partidos políticos – en nuestros casos partidos de centro izquierda - en cuanto a su elección, este debe abandonar su militancia, como también la participación de otras organizaciones sociales no mapuches. Los principales motivos van a determinar que el lonko no debe vincularse con ideología partidista, ser neutral frente a ellas y entregarse al completamente a las necesidades de la organización, argumentando que cualquier otra ideología externa puede contaminar el sentido espiritual del lonko. Como en el caso de Juan Lemuñir quien relata que una de las razones del abandono de la militancia del partido socialista fue el no concordar con el sentido de la cosmovisión y necesidades del pueblo mapuche, a lo que Hernán Huentulle también agrega:

“A mí por lo menos, no me gusta la política. Me gusta que las cosas se hagan como verdaderos mapuches, porque antes el mapuche no era político...entonces si hay que tomar acuerdo se hace aquí (...) Ahora qué

significa ser lonko, el lonko por ejemplo tiene dos formas de lonko, un lonko tiene que ser neutral, no se puede cargar a un solo lado con la gente, tiene que ser por ambos lados igual. Un lonko tiene que ser espiritual no un lonko político, pero a pesar de todo, hoy en día se ha visto mucho lonko que es político, les gusta la política partidista” (Hernán Huentulle. Lonko, 49 años)

Lo que separa el lonko de otros cargos o ideologías en su elección también tiene relación con los propios procesos personales que lleva el individuo antes de ser lonko y que lo distancia de otros caminos, describiendo que la autoridad tradicional es un “don” o “destino” que la persona debe llevar a cabo desde su asunción, durante toda la vida y en las otras vidas que se pueden presentar, y para las necesidades de su comunidad, destinando todos sus conocimientos a la propia causa del grupo que representa. Un hecho central de toda autoridad que busca actuar desde el liderazgo, según Espinoza (2010).

El don es revelado a través de los *Pewmas* (sueños) que enseña a la persona sobre su función y le da legitimidad a su cargo. Esto, es propio de la cosmovisión y se valida en las asociaciones indígenas independiente de su manera de congregación y contexto territorial. En este sentido, para conocer cómo se desarrolla este proceso, describiremos el caso vivido por Hernán Huentulle lonko del parque ceremonial de Cerro Navia, donde él se auto reconoce internamente y se acepta como lonko ante la comunidad. Nos Relata:

“(…) Dos años antes que yo fuera lonko tenía muchos sueños. Me veía junto a una marcha de mucha gente, yo me veía como líder de la marcha que se hacía. Y siempre se hacía la marcha con mucho newen, y yo no entendía por qué. Y de ahí el antiguo lonko me dijo que yo podía ser lonko, pero yo le dije que para ser lonko a uno lo tienen que visitar varias personas, personas mayores, de respeto, no jóvenes. Ahí ellos le dicen que usted puede ser lonko, en este caso no fue así, porque el peñi Desiderio dejó el cargo justo en un nguillatún, ahí entonces cuando él se retiró, me llamaron...y yo el último día vine. Me llamaron como a las 8 de la mañana a la casa, vine con mi esposa. Y como que el reve me llamó cuando venía entrando. Yo venía justo caminando, y la gente estaba toda amontonada adentro, yo llegué hasta casi la puerta y de ahí me fui al reve porque ese newen me llamó. Y yo hasta ese momento seguía negativo, de repente entonces sentí una presencia como que me levantó para arriba, una cosa muy especial que me dio un calor de los pies a la cabeza fue un newen muy agradable que sentí. Y yo estaba de rodilla, y sentía que estaba flotando, y ahí me la lloré toda. Y ahí eso me hizo despertar porque yo me estaba negando. Entonces como que se me abrió la mente, y me dije: “¿por qué me estoy negando si esto para un nguillatún?” (...) entonces ahí me hice

reconocer con lo que yo decía, abí pedí perdón por haberme estado negando. Y yo le dije a Dios: “baş lo que tú quieras, me dejo a tu voluntad” (...)” (Hernán Huentulle. Lonko, 49 años)

Como Hernán Huentulle, lonkos de otras asociaciones también expresan que han tenido pewmas en torno a su cargo, siendo ellos claves para tomar decisiones frente a las problemáticas o necesidades de su comunidad. Donde se reconoce por parte de las asociaciones, que algunas cualidades en los lonkos no son adquiridas sino innatas, por el sentido de predestinación y demostración que tiene los pewmas, en un don con el cual se nace y se desarrolla con el tiempo.

Situación similar a la anterior ocurre con el tema del linaje, ya que si bien, no prima en la organización como criterio de selección de un lonko, pues como habíamos identificando con anterioridad, sus socios no necesariamente comparten un tronco familiar común y la experiencia de vida entre ellos se desarrollan en la ciudad, en aquellos casos donde el lonko reconoce que entre sus antepasados hubo autoridades ancestrales, siente que el don de líder es en parte, producto de su descendencia familiar. A lo que podemos agregar también, que en casos como el de las asociaciones Werken Mapu de la Granja y Werken de Pedro Aguirre Cerda donde participan una gran cantidad de familiares de los lonkos, el linaje no tiene relación directa en su elección de la autoridad ancestral, pero si se da cuenta que la familia se convierte en una fuente importante de reconocimiento y apoyo.

En resumen, podemos determinar que algunas cualidades del lonko son adquiridas y otras innatas donde en relación con Linton (1942), lo adscripto está dado por todas esas capacidades y cualidades que son atribuidas al individuo desde el nacimiento, características positivas innatas. Además, donde la imagen del don le entrega una connotación sagrada y espiritual adscripta al cargo de lonko, por lo cual los sueños como representación del destino de una persona son legítimos para su validación. Esto lo podemos observar en el argumento de Aparicio (2013) quien describe la importancia de líder como un hecho mítico y sagrado que crea la imagen del “elegido”, ante su unidad y los logros del grupo.

Otros criterios complementarios a todos los anteriores, que no se explicitan, pero observamos, son la edad y el género. Hoy se reconoce que en comunidades como en las asociaciones indígenas los lonkos no tienen una edad definida, pero en relación con el estatus de kimche y autoridad en la cosmovisión, se determina que el conocimiento y el grado de sabiduría lo da el tiempo, por lo tanto, a mayor edad, mayor conocimiento. Sin dejar de lado la importancia de

mantener contacto con las comunidades rurales como un acercamiento al territorio y sus prácticas socioculturales. De esta manera que la relación género y autoridad ancestral, está fuertemente vinculado con el contexto y la decisión de cada comunidad, pues si antes era un cargo propio de hombres, hoy la mujer también tiene roles de importancia en la representación del pueblo mapuche, siendo el género algo no excluyente si la asociación lo decide así. En cambio, fuera de las asociaciones, se observa que todavía no se presenta un claro reconocimiento a las lonkos domo, como sucede en el caso de Vanessa, quien expresa que han existidos cuestionamiento a su cargo de lonko por ser mujer en otras instancias fuera de su organización. Cabe también destacar el caso de Margarita Quiñelaf, quien relata que en su elección el machi, había expresado a la comunidad que deseaba que el lonko fuera hombre, pero la organización vio en Margarita los atributos para ejercer ese cargo, lo que implicó una aceptación, adaptación y legitimación del machi hacia Margarita, en un reconocimiento que se legitimó en el tiempo.

“Para mí igual ha sido un tema complejo...sobre todo con el machi. Cuando hubo la primera ceremonia en el wetripantu fue la primera prueba con el machi. El pidió hablar con el lonko, y ya sabía que el lonko era una mujer, entonces yo me presenté. Y él empezó con eso de que me hable un lonko, pero que me hable un hombre (...) y le dijeron: “cómo le va a hablar un hombre si el lonko acá es una mujer”. Y ahí yo me acerqué y le volví a hablar. Entonces me dijo: “ah usted es el lonko, pero lamgnen que hable un hombre también que te respalde un hombre”. Entonces yo le dije: “pero lamgnen aquí en la comunidad no hay un hombre hablante” (...) pero eso fue al principio, ya tuvo que acostumbrarse. (...) no he recibido críticas fuera de la organización por ser lonko mujer.” (Margarita Quiñelaf. Lonko, 46 años)

Pacheco (2012) atribuye que la existencia de mujeres indígenas dirigentes o lonkos, se debe principalmente a la propia desarticulación del *lof*, donde el hombre quien detentaba del rol de lonko pierde el control del territorio y sus recursos, con ello también el debilitamiento del poder y su capacidad de distribuidor de aquellos recursos al interior de su familia, por lo cual en la reestructuración de la comunidad indígena en territorios rurales como urbanos, hoy nos encontramos con una estructura que sobrevive a partir de la movilidad de los roles al interior de la adaptación a la nuevas estructuras de poder centralizado, permitiendo que la mujer tenga la posibilidad de posicionarse como autoridad, si la situación es favorable a ello, donde también se destaca en el discurso que esto es producto de su propio empoderamiento.

Otros criterios de elección que se observan en la dinámica de las asociaciones son la capacidad de relacionarse y la redes que tenga la persona con entidades externas a la organización, en espera que ellas puedan traer beneficios individuales o comunes.

Así el despliegue su capital social entrega un punto a favor en cuanto su elección, como también el tiempo, ya que a diferencia de la zona rural donde todas las actividades se desarrollan en torno a la comunidad, en los sectores urbanos frente a las diversas tareas y roles que una persona debe cumplir en su cotidianidad, se elige un socio que pueda dedicar tiempo considerable a la organización, algo que también ocurre con otros cargos como el de presidente. Identificando que en algunos casos la persona tenga los atributos de lonko pero no pueda ejercer el cargo, debido a no contar con el tiempo necesario para cumplir las tareas encomendadas por sus socios, sobre todo en asociaciones donde están constantemente participando en consultas, cursos y otras actividades fuera de ellas, o en casos donde aquel que ejerce como lonko y presidente a su vez, deba dividir su tiempo entre su labor de autoridad ancestral y realizar tareas administrativa propias de una organización funcional.

Cada uno de los criterios de selección presentados en este capítulo, los desarrollaremos con mayor profundidad cuando describamos los roles del lonko, ya que los criterios entre sí, la posición social y el rol, actúan de manera complementaria, y no pueden analizarse de manera clara sin tomar en cuenta la relación que existe entre ellos en la dinámica interna del grupo (Linton, 1942)

3.3 Proceso de levantamiento de la autoridad ancestral

En torno a la revitalización del lonko en la asociatividad indígena urbana, ahora describiremos su proceso de levantamiento, el cual lo dividiremos en tres etapas: *elección, asunción y evaluación*, etapas observadas y necesarias para legitimación de la persona en el cargo de autoridad ancestral.

En la primera etapa, la organización frente a sus necesidades expresa, principalmente mediante reuniones formales extraordinarias como la asamblea, la inquietud de tener un lonko que los represente, siendo el momento clave para ello por ejemplo: la enfermedad o muerte de un lonko anterior, lo que implica abandono de este y la elección de un nuevo líder, así sucedió en el caso

de la Granja y Cerro Navia, o como en el caso de Cerrillos, Pedro Aguirre Cerda y Maipú, tras la necesidad de reivindicar su figura como parte fundamental de mantener sus costumbres y desarrollarse en su práctica en relación a la comunidad mapuche rural.

Quienes lideran esta elección son principalmente la directiva de la organización, sin descartar apoyo de alguna otra autoridad traicionales: machi, lonkos o personas kimche, frente a la no existencia de un consejo de sabios u otro mecanismo ancestral en la ciudad para su elección. El caso más cercano a un consejo de sabios o autoridades lo podemos observar en el levantamiento del lonko Hernán Huentulle y Juan Lemuñir, donde varias asociaciones se reunieron a través de su directiva en un trawun para poder definir la elección de una autoridad ancestral en común.

El caso de Cerro Navia nos da cuenta de un trawun de quince asociaciones fundadoras y organizadas en torno al rewe del centro ceremonial de la comuna. Trawun en el cual definieron los posibles candidatos, visualizaron las cualidades de cada uno de ellos, se expresaron argumentos a favor y en contra, finalmente votando de manera democrática a mano alzada – en una decisión de meses –, se eligió a Hernán como Lonko. En esto último la tardanza se explica porque se esperó la aceptación espiritual de la persona en su cargo, un proceso individual y que se da en algunos casos desde la revelación que les dan los pewmas, como lo habíamos expresado anteriormente.

“no se puede ser lonko de la noche a la mañana (...) Entonces en esa fecha se me citó muchas veces, para conversar conmigo, porque querían que yo fuera lonko, aparte de eso había tres personas más que querían ser lonko, pero ellos se ofrecieron. Lo mío fue distinto porque yo no quería ser lonko (...) de hecho, después empezaron a hacer votaciones aquí (...) La gente cuando se me reunió acá, me explicaron que yo tenía todas las características de ser lonko, porque yo siempre mantuve a toda mi familia reunida acá. Entonces ellos veían que yo participaba con mi señora y mis hijos en los nguillatún, en todos lados. Éramos una familia muy unida, entonces ahí ellos empezaron a mirar cómo nos juntábamos, nunca discutíamos (...) entonces por todos los años que yo llevaba acá, decidieron que era apto” (Hernán Huentulle. Lonko, 49 años)

Luego de la elección, viene un momento central en el nombramiento de un lonko y se relaciona con el proceso culmine de su levantamiento, a través de una ceremonia de asunción y ratificación en su nuevo cargo. En todos los casos se presenta formas particulares de realización de esta ceremonia, no teniendo similitudes en común, pero si destinadas al mismo fin, poder

nombrar al lonko y presentarlo ante el resto de la asociación u asociaciones que representa. Así, en el caso de Vanessa Curihuinca se realizó un *lakuntun*; para nombrar Margarita Quñelaf un *matetun*; en la comuna de La Granja con Floriano Calfuco durante un *nguillatún*; en el del Centro Ceremonial de Cerro Navia un *trawun* y con Juan Lemuñir una *ceremonia de asunción* de lonko realizada en la comuna de Lo Espejo, donde fueron invitadas otras autoridades ancestrales de otras comunas como San Miguel y La Pintana, además de autoridades locales como el alcalde.

“Después de mucho tiempo hubo un peñi que fue uno de los gestores para que aquí hubiera un lonko - no me recuerdo el nombre del peñi ahora -. Y bueno él conversó con el lonko Floriano de La Granja y con el otro peñi de La Florida (...) En San Miguel ya me habían nombrado como lonko primero, después pasamos a Lo Espejo, y después acá en Pedro Aguirre Cerda, y también vino un peñi de La Pintana, de una de las organizaciones de allá...abí me nombraron lonko.” (Juan Lemuñir. Lonko).

El fin de las ceremonias se centra en generar, al igual que el machi, un levantamiento o asunción de lonko, además de dar cuenta de sus derechos, deberes y ser presentado al resto de la comunidad indígena y local. De esta manera sucede en el caso de Juan Lemuñir, donde su figura no sólo se buscó legitimarse al interior de las asociaciones, sino también en todos los espacios donde estas participen. Esperando también que su estatus sea reconocido con el mismo respeto y en paralelo a lo que son las autoridades no mapuches.

La ceremonia es la marca de legitimación simbólica, la cual también en su forma, se busca realizar manteniendo ciertas costumbres propias. Presentando este proceso como un *rito de pasaje* en el argumento de Victor Turner (1967), en una performance ritual que le entrega la consagración de la persona en el estatus de lonko y permite la reintegración de la persona a la asociación, ya no como socio, sino como autoridad ancestral. Una marca de reconocimiento que realiza su representación, que en algunos casos como el de Juan lemuñir y Floriano Calfucoy, los llevó a ser nombrados, en el primer caso como lonko de Pedro Aguirre Cerda y de otras asociaciones de San Miguel y, en el caso de Floriano lonko representante de las comunidades de La Granja.

Luego del levantamiento viene una constante evaluación del lonko en el desarrollo de su rol, pues es ahí en la interacción y dinámica en torno a las asociaciones indígenas, es donde se observar si éste va cumpliendo con las diversas tareas encomendadas; sus aspectos positivos como negativos; los conflictos que pueden surgir en torno a su cargo y también los mecanismos

que la comunidad, como el propio lonko, establecen para mantener la legitimación del cargo en el tiempo. Un análisis que desarrollaremos de manera más extensa en el próximo capítulo.

3.4 Los roles del lonko

Frente la elección de un lonko al interior de una asociación o un conjunto de asociaciones, no proponemos en este sub capítulo describir los diferentes roles y tareas destinadas al lonko, donde, como se ha dado cuenta, estamos presentes ante funciones las cuales no son reconocidas en el estatuto legal de las asociaciones indígenas en el marco de la nueva institucionalidad. De esta manera todos los roles que se describen a continuación se articulan desde el discurso de los socios y lonkos, además de algunas visiones exteriores (GORE Y CONADI) al desarrollo de aquellos roles. Presentando también la complementariedad de sus roles con otros roles o sub-roles, que le entregan legitimación o conflicto en su estatus de autoridad ancestral, en torno a la organización funcional.

La primera observación que se identifica al interior de las asociaciones indígenas en cuanto al rol del lonko, se relaciona con el estatus que este ocupa en la estructura tradicional del pueblo mapuche. En este sentido se busca recrear en las asociaciones indígenas el rol del lonko según las propias connotaciones que se le dan al cargo en la cosmovisión, adaptadas al contexto de la asociatividad indígena urbana y sus propias necesidades. Comprendiendo que la función de un estatus está en directa relación con los roles sociales y culturalmente asignados a ese cargo (Linton, 1942), y a partir de este, de manera individual o colectiva el estatus se moviliza en la interacción social hacia nuevas acciones, roles e intereses, según lo descrito por Goffman y Merton en Pablo De grande (2014). En nuestro caso asignando los roles del lonko *“según la cultura”, “lo legitimo”, “como debe ser” o “como era antes”*. Como lo expresa un dirigente:

“nuestro lonko es una autoridad ancestral y debe tomar su función como una autoridad ancestral (...). Esto no viene de ahora, esto viene antes de la democracia (...) ese es el valor que le pongo al lonko.” (Jaime Troillan. Dirigente, 59 años).

En las asociaciones indígenas se busca mantener en el lonko los siguientes roles de manera paralela a lo establecidos en los estatutos legales, roles base que se asocian a lo que debe hacer un lonko según las propias creencias y cosmovisión del grupo, tales como: a) Ser el líder interno de la organización; b) portavoz; c) Quien cohesiona al grupo; d) quien fortalece la espiritualidad

y e) difusor de la sabiduría ancestral. Tareas que se complementan entre sí y que conllevan al desarrollo de otros sub - roles que también serán descritos.

A) Líder interno de la organización: Tal como se ha determinado en el estatus de autoridad (Weber, 1979; Espinoza, 2010), es indispensable que el lonko como cabecilla, deba ejercer a su vez el rol de líder de la organización, que en el caso de las asociaciones indígenas es un liderazgo interno “hacia dentro”, en su dinámica y desde sus cualidades carismáticas. Entre ellas esta sus capacidades de dirección y mando que les permite dirigir el grupo, dar consejos a sus miembros y directiva en decisiones de importancia, e influenciando en parte de ellas. Siendo el lonko una persona de opinión legítima hacia el bienestar de la organización, liderando diversas actividades relacionadas con la cultura como lo son las ceremonias tradicionales y otras que relataran con posterioridad. De esta manera se le entrega al lonko un rol importante en direccionar a la asociación hacia su conexión con la cultura y el desarrollo de sus prácticas. Algo compartido en Yepe (1996) donde la autoridad es quien debe apuntar a la dirección del grupo a metas comunes y aplicables a sus necesidades, desde la capacidad representativa y, observando al liderazgo como algo necesario para quien ejerce este cargo.

B) Portavoz: Ser representante de la organización en diversas instancias relacionadas al ámbito sociocultural, rol que también puede compartir con el werken (en casos donde se presenta esta figura), el presidente o secretario de la asociación, pero donde el lonko no solo actúa como mediador, sino también como una voz legítima y que goza de capacidad oratoria en diversas instancias. Teniendo el lonko el rol de representar a su organización en los trawun, recibiendo a otras organizaciones y tomando acuerdos frente la realización de una ceremonia o de una actividad con su organización o en conjunto con otras autoridades, sean tradicionales o no. Siendo generalmente al comienzo de las reuniones como en asambleas, donde quien, primero tiene la palabra, es el lonko.

C) cohesionador del grupo: el lonko debe unir a la comunidad desde su capacidad de líder y mediador ante diversas situaciones en la cual la asociación tenga conflictos internos, como también en la unidad con otras organizaciones. Así se visualiza donde varias asociaciones de diferentes comunas seleccionan un lonko en común, el cual tiene el rol de unir a estas organizaciones en situaciones como la realización de un nguillatún,

mingaco, trawun u otras congregaciones. Como se relata en el caso de Juan Lemuñir y Hernán Huentulle quienes están inscritos en una asociación al interior de sus comunas de residencia, pero como lonkos, frente a todas las organizaciones que representan, deben actuar de forma neutral y conciliadora entre ellas.

D) Fortalecedor de la espiritualidad en la organización: En su rol de cabecilla espiritual en conjunto con el machi, el lonko tiene el rol de organizar y liderar ceremonias como el wetripantu o nguillatún, palin u otra actividad ritual, entre las cuales están por ejemplo el *ngillipun* y el *elwun* donde el lonko da la asunción a la persona que fallece. Cumple un rol de importancia en el fortalecimiento de la espiritualidad dentro de la asociación porque no sólo se encarga de la planificación de una ceremonia, sino también de realizar la rogativa, procurando que se realice según la costumbre y, siendo una figura de orden, como del cumplimiento, de las reglas al interior y durante el ritual. Además, en ocasiones donde él o la machi es quien realiza las ceremonias, el lonko es el encargado de hacer cumplir sus solicitudes, siendo el mediador entre la organización y esta entidad espiritual. Donde también el lonko como apoyo del machi, está durante toda ceremonia a su lado. Teniendo también la facultad de mandar, seleccionar u posicionar a personas en otros cargos como el werken, capitan, koyon, yankan, entre otros, de manera situacional o permanente en el tiempo.

E) Difusor de la sabiduría ancestral: Un rol importante que debe asumir el lonko es la reproducción de la cultura entre sus miembros, a partir de su sabiduría como kimche portador de un conocimiento ancestral y en particular del mapudungun, donde – como se ha descrito – la cantidad de hablantes es mínima en las asociaciones indígenas. Pues, en este sentido el lonko tiene el rol de transmitir la lengua en conjunto con otros kimches insertos en la ciudad, dando a conocer cómo se realizaban las tradiciones y otras costumbres, a quienes esencialmente ha desarrollado su identidad como mapuche en la urbanidad y dentro de la asociatividad.

Otras funciones que asume el lonko de forma situacional y adoptadas al contexto de las propias asociaciones indígenas urbanas, son aquellas que no tienen relación directa con las prácticas rituales, sino donde se necesita el apoyo, la decisión o conocimientos del lonko. Son en aquellas

capacitaciones, procesos de consultas, actividades de recaudación de fondos, o reuniones de otra índole, donde se pide su opinión frente a si estas actividades influyen de manera positiva o negativa, en el desarrollo cultural y espiritual de la organización, ya sea también en sus fechas y contexto. Siendo en parte un consejero de la organización como del propio presidente. Además de aquellas instancias de dialogo con otras entidades privadas o públicas externas a las asociaciones que representa, donde el lonko de manera estratégica, en la búsqueda de su posición como autoridad de manera individual o colectiva, asuma el rol de representar a la organización en estas instancias, cumpliendo la labor de vocero de forma situacional a estos procesos.

3.5 El lonko ante las instituciones gubernamentales

En las asociaciones indígenas el lonko ha cumplido un papel importante en el fortalecimiento de las prácticas socioculturales, aquello que ante la ley indígena 19.253 no se reconoce, limitando su participación como actor central de representación del pueblo mapuche y, tomado fuerza otras figuras, aquellos dirigentes y consejeros indígenas, actores de dialogo legitimados en este marco legal, como mediadores entre los pueblos originarios y el Estado. De esta manera, siendo aquellos quienes tienen el rol de posicionar las diversas necesidades y la gestión para su desarrollo como cultura, relegando – como veremos a continuación – al lonko a otras posiciones y roles. Lo que consigo ha traído que las asociaciones indígenas en post de revitalizar su figura, también generan- a pesar de ser una figura interna a la comunidad - la necesidad de posicionar al lonko en las propias instancias de participación que despliegan las instituciones gubernamentales, fuera de las asociaciones. Pues, describiremos a continuación cuales son los roles del lonko ante estas entidades estatales, conociendo también los discursos de los representantes de aquellas, cómo legitiman al lonko y cuáles son aquellos espacios y formas de validar o no su participación.

En diversas reuniones u actividades entre las asociaciones con La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), se presenta como recurrente el debate de la exclusión o “real” participación de las autoridades ancestrales como figuras de importancia y decisión en torno al desarrollo – en nuestro caso – del pueblo mapuche. Ahora bien, es importante recalcar que algunos discursos de quienes integran las asociaciones establecen que el lonko es una autoridad legítima, pero debe limitarse al desarrollo interno de la organización, ya que lo de afuera es un

hecho netamente político, y en el cual el dirigente debe cumplir roles (lonko rol espiritual /dirigente rol político), delimitando así también el ámbito interno/privado de la organización con lo externos. Mientras que por otra parte se expresa que no existe un reconocimiento y valorización hacia los lonkos y otras autoridades como el machi en las prácticas del Estado. Debido a esto último, se realzan a sus autoridades y la establece como una figura de igual importancia para dialogar, como lo hace un presidente ante un representante del Estado, buscando así, en esta relación asimétrica, posicionar sus propios códigos de dialogo frente aquellas instituciones externas.

Ante las diversas demandas de los pueblos originarios en cuanto a la participación, el director de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena de la macro Región Central³⁸ reconoce que existe un desafío importante en la valorización y participación de las autoridades ancestrales de los nueve pueblos reconocidos en la ley indígena Participación que no sólo debe ser en el reconocimiento de la existencia de estas autoridades sino también posicionar la opinión de estas de manera legal, ante las decisiones de comunidades y asociaciones, lo que hasta hoy no ocurre. Es decir, hoy no existe un rol visible de las autoridades ancestrales ante las instituciones del Estado. Esto también, lo atribuye el director de CONADI a “una cuestión de origen” de la ley, porque no se construyó a partir de la cosmovisión compartida de los pueblos, sino como él lo expresa:

“La visión occidental quedo plasmada en la ley indígena. Entonces desde ese punto de vista yo creo que tenemos desafíos pendientes y que tienen relación con el reconocimiento de la propia institucionalidad indígena, en el caso mapuche el lonko y la machi, etc. (...) y así mismo los nueve pueblos reconocidos, y que dice que no solo tiene que ver con una cuestión de concepto, semántica, sino con consecuencias importantes en la representación pública y política de las personas denominadas así en las diferentes decisiones que se tomen a nivel nacional.” (Osvaldo Antilef. Director macro región central CONADI, 33 años)

También, se expresa que, a pesar de no existir un reconocimiento, en diversas actividades que desarrolla la CONADI como unidad operativa de manera individual o en conjunto con otros gobiernos locales (Municipalidades, GORE, ministerios, fundaciones etc.), determinan que el lonko en la práctica no es excluido. De esta manera se agrega que al desarrollar ceremonias protocolares entre ellas conmemoraciones, charlas, certificaciones e inauguraciones

³⁸ IV, V, RM y VI Regiones que comprende la oficina de asuntos indígenas (OAI) ubicada en la ciudad de Santiago, comuna de Providencia.

relacionadas con la temática indígena, los lonkos son invitados a participar, así lo expresa Necul Painemal (2017)³⁹ encargado de capacitaciones de la CONADI, quien cuenta que durante el gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014) se había expresado como mandato institucional, invitar a las autoridades ancestrales a ser parte de las actividades, tomando asiento junto a directores, alcaldes, ministros e intendentes, entre otros representantes del Estado. Incluso dando discurso o iniciando las actividades con alguna rogativa. Lo que para los lonkos sucede comúnmente en ceremonias con connotación indígena, sobre todo si aquellos van con su vestimenta tradicional. Comprendiendo que ésta se constituye como un símbolo de reconocimiento del lonko en estas actividades. Siendo la vestimenta de manera simbólica, una clara marca de distinción, poder y reconocimiento (Cohen, 1979), que hace visible a lo lonkos ante otras autoridades. Aquello que lo desarrollaremos con mayor profundidad más adelante.

En actividades rituales organizadas por las instituciones gubernamentales, en específico aquellas enmarcadas en el día nacional de los pueblos originarios (24 de junio) el *wetripantu*, o denominado popularmente como año nuevo mapuche, los lonkos son invitados a participar. Así, lo dan cuenta la mayor parte de los casos presentados en nuestra investigación, donde Juan Lemuñir, Hernán Huentulle, Margarita Quiñelaf y Floriano Calfucoy comentan que han recibido invitaciones de CONADI, Municipalidades y Gobernaciones, a ser parte de estas actividades, como también realizar algunas ceremonias, rogativas, plantación de canelo o dar un discurso. Pero donde se observa, que en estas instancias los lonkos son reconocidos desde la connotación de “representantes culturales del pueblo mapuche” y en sus roles de hablantes o sabios concededores de la cultura, más que de manera explícita como lonkos, en esto último se destaca que las asociaciones han tenido un papel importante en la visibilización hacia a las instituciones gubernamentales de la importancia y reconocimientos de sus autoridades ancestrales. Pero argumentando a su vez, que, por parte de las instituciones gubernamentales, se genera un reconocimiento que es más bien simbólico que “real”, y en sí, un reconocimiento que depende de la voluntad de cada institución

³⁹Charla sobre la cosmovisión mapuche para el taller de liderazgo juvenil Indígena. Universidad central de Chile. Octubre del año 2017

“Yo en la municipalidad estoy reconocido como lonko. Pero la municipalidad también no quiere ponerse mal con el Estado. No se pronuncia (...) si, me invitan a las actividades, por supuesto. Nosotros tenemos nuestra ruca eso sí, nos juntamos en el parque Brasil a hacer las actividades. Si hay alguna actividad, yo voy y participo, tuvimos wetripantu, por ejemplo. La comunidad siempre participa.” (Floriano Calfucoy. Lonko, 83 años)

Es así, como en algunas actividades municipales o de gobierno, se observa el buen trato hacia el lonko y su realce en el desarrollo de la actividad. De esta manera se determina también que aquello se proyecta como una forma para que la institución logre una mayor cercanía o legitimación dentro de las asociaciones indígenas locales. En el caso de Juan Lemuñir o Floriano Calfucoy, son denominados desde los municipios como lonkos comunales, más allá de la propia legitimación dada por sus propias organizaciones, y el real o no reconocimiento de ellos como representantes de todas las asociaciones de sus comunas. Así, la buena relación o alianza entre el lonko con las instituciones, se proyecta como una forma también de legitimarse tanto para él y su organización, en otros espacios fuera de su dinámica interna y, desde la institución ante ellas.

La CONADI en cuanto al apoyo de visibilizar o aportar en el reconocimiento de las autoridades ancestrales en las asociaciones, expresa que, tanto por la ley como por la propia autonomía de las comunidades y organizaciones, no está en sus facultades o atribuciones determinar un tipo de reconocimiento legal a estas autoridades. Aunque destacan que algunas asociaciones han expresado la solicitud de ello, los reconocimientos que han entregado como Corporación Nacional de Desarrollo Indígena a algunos lonkos, se relaciona más bien con sus trayectorias, en torno a la revitalización de la cultura, como educadores tradicionales, kimche, tesoros humanos vivos, entre otros tipos de distinciones que son más bien simbólicas, como también fueron descritas, desde el discurso de los socios de las organizaciones

Hemos querido también destacar procesos de consulta indígena, entre los cuales están la consulta sobre la creación del Ministerio de Pueblos y El o Los Consejos de Pueblos (2014); proceso de Consulta al Reglamento de Derechos y Deberes, que establece el derecho de las personas pertenecientes a pueblos *indígenas* a recibir atención de *salud* con pertinencia cultural (2016) y el Proceso Constituyente Indígena (2016-2017). En estas instancias los lonkos han sido invitados y en algunos casos han podido participar como representantes comunales o de asociaciones indígenas, ya que según los criterios de la consulta establecidos en el convenio 169

de la OIT los representantes, no necesariamente deben ser presidentes, sino aquellos que las organizaciones o comunidades determinen, donde también existe un respaldo hacia las instituciones propias de los pueblos originarios, permitiendo integrar algunos discursos de los lonkos en estas consultas, ejerciendo también sus derechos, entre ellos a votar en estas instancias como representantes de sus organizaciones y comunidades.

Al igual que en los procesos de consulta, en otros espacios como la Mesa Regional Indígena de la Gobernación Metropolitana de Santiago (GORE) han participado los lonkos y, desde el año 2016 de manera legítima tras la creación del reglamento interno de la mesa⁴⁰. De esta manera, se reconoce su participación como autoridades ancestrales con derecho a voz y voto, de forma independiente de los representantes comunales. Se expresa así, que este reglamento ha sido uno de los logros importantes para las asociaciones que participan en la mesa. Entre aquellos que impulsaron esta medida se encuentra uno de sus fundadores, el lonko Juan Lemuñir, quien participa en su actualidad y el cual también es considerado uno de sus dirigentes históricos.

En la dinámica de participación de la mesa, el encargado de la oficina de asuntos indígenas de la Gobernación Metropolitana de Santiago argumenta, que los lonkos han tenido más bien una participación pasiva frente a otros dirigentes y ante quien lidera la mesa, la secretaria ejecutiva, quienes están a cargo del “buen dialogo” entre los diversos representantes. Aquello lo atribuye a que ha existido muy poca claridad por parte de las organizaciones presente en la mesa sobre quiénes son los lonkos, su respaldo y criterio de selección, a lo que en algunos casos se expresa que corresponden más bien a representaciones individuales auto reconocidas, en una decisión donde la mesa no puede incidir, tampoco el GORE. Pues, corresponde a la autonomía de cada asociación decidir sobre ello.

Destaca también que en un momento se quiso crear un consejo de lonkos o sabios, a través de la comisión de cultura donde participo Floriano Calfucoy y Juan Lemuñir, algo que también sostiene José Llacapan (2018)⁴¹, ex consejero indígena de la CONADI, pero no existió ni la

⁴⁰En su título II: *De la organización en la Mesa Regional Indígena de la región Metropolitana de Santiago*. Artículo N.5: sobre la participación de: Autoridades tradicionales de los Pueblos Originarios como representantes escogidos o invitados prioritarios (Letra I).

⁴¹ Reunión mensual Plataforma Política Mapuche. Ruka Hospital Barros Luco, comuna de San Miguel. Año 2018.

voluntad política ni el respaldo legal para que aquello se concretara. Por su parte, la comisión de cultura estuvo encargada de organizar el wetrupantu de la mesa regional el año 2014 en el cerro Santa Lucía, donde también el lonko Juan Lemuñir entregó como autoridad tradicional de la mesa al intendente Claudio Orrego una síntesis propuesta del “programa indígena urbano” desarrollada en la mesa regional.

“En la mesa está establecido que las autoridades tradicionales son parte de la mesa, entran cuando quieren, opinan cuando quieren y su voto cuenta y está en el reglamento. El tema es porque, y los mismos dirigentes lo han identificado, es saber cuándo se crea o surge una nueva autoridad tradicional, ni siquiera saber reconocer las que están porque son autoridades tradicionales, y pareciera ser un tabú, cuestionar esas autoridades tradicionales.” (Marcial Marín. Encargado UAI GORE, 29 años)

Tampoco los lonkos se han excluido de participar en mesas indígenas y consejos de salud comunales relacionados a la temática, pero al igual como sucede en las instancias macro regionales, se identifica que se replica el modo de representación y participación. Algo que se refleja en la reciente promulgación a nivel regional de la Política Indígena Urbana 2017 -2025, la cual en relación al proceso de Participación, consulta y asociatividad, no reconoce en el marco institucional y de gobernanza la participación política y las propias formas de organización entre los grupos indígenas, sosteniendo que se identifica una clara brecha en la participación de los indígenas, para resolver sus propias necesidades y en la formulación de políticas públicas que permitan aquello (GORE, 2018). Pero identificando a su vez, que, en esta política, se promueve a la asociatividad y sus figuras representativas (dirigentes), siendo reconocidos ellos, los actores claves para el desarrollo de la Política Indígena Urbana. No existiendo a lo largo de lo descrito en el documento, ninguna representación o alusión hacia las autoridades ancestrales como parte importante de este proceso.

3.6 Los roles en su movilización

Tras haber dado cuenta sobre el proceso de elección y aquellos roles asignados a la figura del lonko, a continuación, nos predisponemos a conocer cómo se desenvuelve en la dinámica su función como autoridad ancestral y su legitimación en el desarrollo de su cargo. Análisis que se plantea, a partir de las interacciones que se producen dentro y fuera de las asociaciones.

Tomando en cuenta las acciones de reconocimiento, la evaluación de su cargo y las tensiones o conflictos que pueden surgir en este proceso, pues su elección no implica la proyección de una legitimación absoluta en el tiempo. De esta manera, nos situamos a observar cómo va reconstruyendo y construyendo su ejercicio de lonko en su desarrollo, desde sus propios recursos y la imagen del entorno hacia el lonko, ya que, si bien es una asignación individual, es un rol socialmente construido (Linton, 1936 y Yepe, 1996).

Podemos observar que, en la constitución de las asociaciones indígenas, el estatuto se constituye en una base de poder legal para el funcionamiento de las relaciones internas, como también para la proyección de sus objetivos en cuanto organización. Ahora, un poder legal que no reconoce la existencia de figuras como el lonko en las diversas tareas que se articulan de manera formal en este tipo de organización, por lo cual todo aquel proceso de revitalización y posicionamiento individual o colectivo de esta figura sucede en la dinámica que se produce, en torno a la vida de las agrupaciones. En este sentido nos conlleva a comprender a la asociación, como un campo interacción donde en la búsqueda de concretar intereses individuales y colectivos, se producen alianzas, conflictos, tensiones, compromisos, el desenvolvimiento de lealtades, entre otras acciones. Es decir, todas aquellas acciones o símbolos, que no están desplegados legalmente en el estatuto, pero que están presentes en la dinámica de la interacción social (Turner et al, 1966; Cohen, 1984; Bourdieu, 1987).

En relación, a como se posiciona el lonko en su desarrollo en torno las diversas instancias de las asociaciones indígenas, podemos dar cuenta, de la existencia de dos ejemplos en los cuales se busca dar legitimidad a su autoridad ancestral por sobre la institución legal y lo dicho en el estatuto. El primero es Rayen Foye de Cerrillos donde en su funcionamiento les entregan una mayor validez a sus propias prácticas culturales, intentando constantemente posicionar sus formas de funcionamiento, por sobre lo que expresa el estatuto. Observando que, en muchas decisiones de esta organización, pocas veces se toma en cuenta lo que dice el documento, al cual se le da relevancia solo para postular a proyectos, la renovación de directiva y hoy para acceder al comodato del terreno donde se congregan cotidianamente. Otro caso, es el de Werken Mapu de La Granja donde, en esta idea de posicionar al lonko como figura representativa de su organización el estatuto se resignifica y se interpreta de otra manera, por ejemplo: cambiando en el acta el nombre de presidente por el de lonko, o reunión – ordinaria u extraordinaria – por el de trawun. Tratando así en ambos casos mantener prácticas, acciones u elementos simbólicos

que tengan un mayor grado de cercanía a la costumbre o la idea de, cómo debería funcionar la cultura en los espacios de participación predispuestos por el Estado.

En el campo se constituyen aquellas acciones que, a diferencia de lo estructurado en torno al funcionamiento de la asociación, el colectivo y el lonko buscan posicionamiento de sus prácticas culturales y otros intereses que se proyectan en esta interacción. Pero a su vez, nos da cuenta de que ser elegido lonko no asegura la legitimación en el tiempo, ya que en su desarrollo su cargo está en constante evaluación por parte de quienes lo eligieron o lo reconocen como tal. Observando de manera consciente o inconsciente si este ha cumplido con las diversas funciones que se asignaron su cargo, no quedando libre de cuestionamientos o de opiniones externas a su ejercicio de autoridad ancestral. Evaluación, que no sólo ocurre con los cargos ancestrales sino también funcionales y, que se expresa en las organizaciones de manera individual o compartida por parte de los socios. Lo que puede proyectar en un lonko su legitimación o la pérdida de su reconocimiento.

Ante la mantención de su legitimación o la deslegitimación en el desarrollo de su cargo, el lonko moviliza su capital social (red de personas, influencia y apoyo) y cultural (conocimientos), todas aquellas acciones y recursos, que se posiciona desde lo individual y colectivo debido a su reconocimiento. Donde aquellos recursos no sólo incluyen elementos expresados en el discurso de los entrevistados, sino todos aquellos, gestos, movimientos y expresiones observables, que dan la impresión o demuestra que el lonko cumple con su rol asignado en torno a su organización, de ahí la importancia de cómo este se representa hacia el resto (Cohen, 1984; Balandier, 1994 y Abélès, 1997). Así también, lo podemos determinar según lo planteado por Goffman y Merton (De Grande, 2014), donde el rol se constituye como un recurso, que, frente a la proyección de su estatus y la eficacia de sus acciones, tenga que estar constantemente en la búsqueda de nuevos elementos o la rearticulación de los símbolos de poder y distinción (Cohen, 1984) que permitan que se posicione en la interacción de manera legítima en el ejercicio de hacer y ser lonko. En todos los espacios que participa (al interior como fuera de sus organizaciones).

El rol del lonko en su movilidad también posiciona fronteras con otros estatus, ya que en su proceso de iniciación y de reintegración a la organización como lonko, toma nuevas tareas y otras exigencias no compartidas con cargos funcionales, como lo es el fortalecimiento espiritual y cultural de la organización u organizaciones que representan, a partir de su liderazgo. En este

caso toma una relevancia importante el desarrollo de su capital cultural. Identificando que asumir la connotación de ancestral, determina claramente conocer y llevar en práctica parte importante los códigos socioculturales de la propia cultura, aquellos símbolos representativos que entregan identidad al grupo (Turner et al, 1966) y reconocimiento al lonko. Donde como ya hemos visto en nuestra investigación están el conocimiento de la cosmovisión, el mapudungun y el liderar ceremonias rituales, complementadas con otras cualidades personales u compartidas, que de manera positiva contribuyan al reconocimiento del lonko, como un guía del grupo en diversas situaciones. Siendo el liderazgo en particular, algo necesario para todo aquel, que busca detentar el cargo de autoridad de manera efectiva sobre el grupo (Aparicio, 2013), y lo que también deslegitima y pone la distancia con los auto-reconocimientos.

Como ejemplo de lo recién mencionado, para una mejor comprensión de cómo se genera en el campo de las interacciones el desenvolvimiento del estatus del lonko en su desarrollo práctico, podemos dar cuenta del nguillatún, observación que en nuestro caso se realizó con asociaciones de Cerro Navia y Cerrillos. Una actividad que en su proceso el lonko proyecta su estatus liderando y organizando de inicio a fin la ceremonia. Es en esta congregación, donde la autoridad ancestral desenvuelve todos los símbolos que le dan legitimidad, como su capacidad oratoria, su buen manejo del mapudungun, su razón de mediador entre el grupo y el machi, su vestimenta y el uso elementos como el wiño, bastón de mando o con ramas de maqui. Así, durante toda la rogativa el lonko está junto al machi, apoya en las ofrendas y se convierte en un portavoz del resto. Púes, en esta instancia otras autoridades pierden su función con relación al lonko como el presidente de asociación. Un lugar donde también sustenta su poder en apoyo de otras autoridades que lo reconocen y otras figuras que se posiciona en torno a él y, frente las cuales tiene mando (werken, koyon, capitán, nien ruka, entre otros).

De esta forma observamos al nguillatún como una performance ritual donde el grupo se cohesiona y reafirma su unidad (Turner, 1967), a través del despliegue de símbolos que expresan la identidad e historia particular del grupo y, tiene significado para él (Cohen, 1984). Símbolos que se posicionan en la escena, a través de la dramaturgia social y que nos dicen sobre la forma en la cual se representan, actúan y recrean los roles (Turner, 1966 et al; Goffman, 1971; Balandier, 1994; Abélès, 1997). En el caso de lonko, en post del posicionamiento de su estatus como autoridad ancestral ante el grupo y otras autoridades.

Ahora, en la experiencia de cada uno de los lonkos en el desarrollo de su estatus, podemos observar, como lo es en el caso de Vanessa Curihuinca que gracias a su capacidad de liderazgo y reconocimiento como dirigente, fue elegida lonko de Quetrawe. Pero en su práctica como autoridad ancestral, ha perdido legitimidad, debido principalmente a no ser hablante de mapudungun, no levantar un nguillatún y otras ceremonias tradicionales. Todas aquellas actividades rituales consideradas necesarias para la organización en la conexión con sus costumbres. Donde se argumenta, que como lonko se ha alejado del tema espiritual, asumiendo otros roles fuera de la organización, tales como las actividades vinculadas a las reivindicaciones políticas y territoriales indígenas. Si dejar de lado, que, si bien existe esta crítica, se le entrega un reconocimiento como mujer y dirigente, con una activa participación en la Mesa Regional Indígena, con un amplio conocimiento sobre derecho, problemáticas y realidad actual del pueblo mapuche, Conocimientos que no se reconocen en lonkos como Margarita Quiñelaf de Cerrillos y Hernán Huentulle de Cerro Navia, teniendo una baja participación en procesos de participación indígena a nivel regional y en el ámbito institucional. Destinando principalmente su liderazgo hacia un plano más bien interno y relacionado con el ámbito espiritual en las asociaciones que representan, como ellos también lo argumentan.

De manera positiva se destaca en Margarita su labor como presidenta y lonko de la Asociación Indígena Rayen Foye, donde ha tomado un importante protagonismo en llevar adelante la administración de la organización tras el retiro del anterior presidente, y a su vez liderar la realización del nguillatún durante ya cuatro años, siendo reconocida en su cualidad de hablante de mapudungun y kimche, tanto en Rayen Foye como en otras asociaciones fuera de la comuna. Debemos descartar también que es reconocida desde el Municipio como una “buena mediadora”, visualizando su asociación y las actividades que desarrollan, siendo invitada constantemente por esta institución gubernamental en la organización del wetripantu municipal y la realización de talleres de lengua a nivel comunal, manteniendo hasta la actualidad la vigencia de la única asociación indígena de Cerrillos.

Si bien, hasta el día de hoy Margarita Quiñelaf no ha perdido dentro de su asociación su legitimidad como lonko, se reconoce en ella una debilidad en cuanto la cohesión y mando del grupo, lo que le ha impedido poder congregarse a su agrupación en el logro de mayores objetivos, entre ellos, la adquisición de un terreno en comodato para sus ceremonias y actividades. A lo que argumenta la lonko, falta apoyo suficiente hacia ella como autoridad, de los socios de su

organización, cuando se realizan reuniones o congregaciones rituales. Donde el factor tiempo también ha sido parte del no poder cumplir de manera efectiva con los dos cargos que detenta. Buscando hoy parte importante de apoyo en otras organizaciones con las cuales ha logrado formar lazos y, en particular - a pesar de que tuvo que pasar un periodo de aceptación - el apoyo constante del Machi José Luis Nahuelcura.

En Hernán Huentulle se destaca su participación en el Centro Ceremonial de Cerro Navia, cumpliendo con su rol de levantar los cuatro nguillatún, que se le han encomendado hasta la fecha, siendo el de Cerro Navia el más grande que se realiza anualmente en la Región Metropolitana, participando personas de diversos lugares de la región, como también del sur. Junto con ello, el lonko Hernán ha liderado la rogativa y organizado de otras ceremonias, como la asunción y despedida a aquellas personas difuntas de algunas de las asociaciones de la comuna. Observando también que ha sido importante en guiar y aconsejar a las asociaciones y sus presidentes frente a cualquier tema relacionado con la cultura, limitando su rol al ámbito cultural y espiritual, fuera de la administración, pero sí aportando en diversas otras actividades relacionadas con el cuidado y organización del centro ceremonial. Además, apoyando en rogativas como lonko, en otras comunas y comunidades fuera de la región metropolitana, entre los que podemos destacar, el levantamiento de una machi en la comuna de Tirúa (IX región de la Araucanía) donde tuvo que apoyar en su rol de autoridad ancestral.

Su ejercicio como lonko no ha estado ausente de conflictos o tensiones, principalmente se presenta en las decisiones que surgen en torno a la organización de las ceremonias, por ejemplo, la elección de la machi que va a realizar el nguillatún. Esto ha sucedido principalmente, debido a la cantidad de asociaciones que tiene el centro ceremonial y la inestabilidad en su cohesión a la hora de tomar de tomar una decisión, donde algunos integrantes funcionan de manera nuclear y familiar por sobre la relación de socios. Aunque hoy, a pesar de las tensiones presentes, se ha podido concretar la realización de dicha actividad.

Floriano Calfucoy y Juan Lemuñir han tenido una similar participación a la de Hernán y Margarita, en las asociaciones que representan. El lonko Floriano ha cumplido en su práctica los dos roles como presidente y lonko, donde se le reconoce como de líder tradicional, su sabiduría, capacidad de cohesión y atenuar el conflicto. También, ha podido liderar la realización del nguillatún con su asociación Werken Mapu; participó en el consejo de lonko de la granja donde lidero un wetripantu; tuvo una activa participación en la Mesa Regional Indígena y, también

como kimche, un gran aporte en el desarrollo del mapudungun dentro y fuera de su organización.

Frente a sus debilidades en la movilización de su rol como lonko, se critica su capacidad para la gestión y el fortalecimiento en temas de recursos para su organización, tomando un mayor rol en ello la secretaria de la agrupación, Nancy Nicul. Sobre todo, en el ámbito administrativo y en proyectos de fortalecimiento de la cultura, siendo la principal crítica al lonko Floriano, el poco liderazgo en la toma de decisiones y la falta de apoyo para aquellos nuevos proyectos que potencien a la Asociación Indígena Werken Mapu. Así, también el propio lonko reconoce que su familia y Nancy Nicul, han sido un apoyo fundamental en su rol de cabecilla de esta organización.

“Como lonko, Don Floriano es muy honesto, escucha, él busca conciliar, no pelear...él es muy del área socialista. Con él hemos coordinado, yo siempre he hablado con franqueza con él. Nunca hemos tenido ningún tipo de conflicto en torno a trabajo (...). Aquí en la comunidad, como él tiene sus años, él va muy lento. Pero yo le digo que nosotros como comunidad tenemos que revitalizarnos.” (Nancy Nicul. Dirigenta, 54 años)

Dentro de los cinco lonkos estudiados, podemos determinar que uno de los que goza mayor reconocimiento tanto al interior de las organizaciones que representa y fuera de ellas, es el lonko Juan Lemuñir, lonko que, en su función de autoridad tradicional ha sido invitado a participar activamente en actividades rituales, en conjunto con otros lonkos, entre los cuales está Floriano Calfucoy.

A Juan Lemuñir en su trayectoria como dirigente se le reconoce su activa participación en la asociatividad indígena urbana, y también en comunidades rurales, donde trabajó como kimelfe de mapudungun. Mientras que, como lonko se destaca que ha tenido un rol importante en la Mesa Regional Indígena, tanto en su fundación y hoy, como uno de los principales promotores de la cultura mapuche en los contextos urbanos. Donde también es legitimada su sabiduría y capacidad de oratoria, liderando diversas ceremonias y discursos en la Mesa Regional Indígena, como también en otros espacios de participación. Así también, por su trayectoria, dice que es un *Nizol lonko*. No dejando de lado, que ha cumplido un papel de importancia como kimelfe de mapudungun en la formación de la escuela de idiomas indígenas, haciendo hasta la actualidad clases en la Universidad Raúl Silva Enríquez y, también en el desarrollo de la salud intercultural en la ruca del Hospital Barros Luco en la comuna de San Miguel.

Como damos cuenta en las descripciones anteriores en la búsqueda del posicionamiento del lonko y su reconocimiento en el desarrollo de sus roles, observamos que existe una pérdida de legitimidad, aquello precisamente se observa en cómo el lonko no goza de una totalidad necesaria de recursos para movilizar su estatus en cuanto a la necesidad del contexto de las asociaciones indígenas en los espacios urbanos.

En todos los casos descritos existen cualidades, que en la mayor parte de ellos se relacionan con los propios saberes de la cultura, pero no gozan de otros conocimientos propios de la asociatividad indígena, lo que les impide movilizar sus acciones fuera del ámbito sociocultural propio, sin dejar de lado que esto se debe también a los propios límites que pone la estructura legal, donde se argumenta que no existe una claridad en la entrega de herramientas que permitan aquello. De esta manera también, podemos identificar otros recursos que no tienen los lonkos en este contexto, según lo expresado por Pacheco (2012), los cuales tienen relación con el sustento de su poder en el territorio y una gran red de relaciones sociales y familiares, pues como hemos descrito la mayor parte de las asociaciones se conforman de socios que provienen de territorio diferentes, y en los casos que existe parentesco se conforma como una capital social insuficiente para mantener su poder, teniendo un estatus limitado hacia el interior de las asociaciones donde se revitaliza su figura. Dándose cuenta de ello también desde las instituciones gubernamentales, quienes pueden reconocer la trayectoria de un lonko, pero donde mayormente ese reconocimiento lleva el nombre de kimche o promotor de las culturas indígenas, más que de autoridad ancestral. Realzando así, en el ámbito político/representativo de la organización a la figura de los presidentes y consejeros indígenas, en asociaciones y comunidades con personalidad jurídica.

CAPÍTULO IV: TRANSFORMACIÓN Y DISTINCIÓN EN EL LONKO MAPUCHE

En este capítulo final realizaremos la conexión del lonko como autoridad del lof frente a la revitalización de su figura en contextos urbanos, donde no sólo se buscan establecer particularidades frente a la inminente transformación y cambio social de su función social, sino también identificar una continuidad entre lo que fue y cómo se proyecta en los espacios de participación establecidos en torno a las asociaciones indígenas. Pues así también, a partir de su rol y representación en un análisis comparativo, se busca analizar la asociación existente en parte de los discursos, del lonko con la figura del dirigente.

4.1 Lonkos de ayer y hoy

Ya hemos dado cuenta como la estructura social del pueblo mapuche ha tenido cambios significativos en el tiempo, así, tras un largo proceso de intercambio cultural forzado o no, frente a incas, españoles y posterior república, hoy el pueblo mapuche rearticula su modo de vida frente aquella inevitable transformación. De esta manera hablamos hoy de la reivindicación de figuras como el lonko en la asociatividad indígena urbana, quien, en la organización social de los antiguos mapuches, a pesar de tener un poder limitado, cumplían una labor política de importancia como cabecilla del lof en una estructura de carácter horizontal, cohesionada ante las necesidades situacionales y que tenía como base la familia.

El lonko como líder del grupo asumía el rol de representar, mantener la unidad, generar alianzas y resolución ante el conflicto, apoyando así en la autorregulación del lof como en el cumplimiento del sistema jurídico mapuche, el Az Mapu. *¿Qué se ha perdido de ello o se mantiene en la asociatividad indígena?* Uno de los principales cambios en la representación y rol del lonko al interior de la asociatividad indígena, es que existe un distanciamiento del lonko como figura política. En la mayor parte de nuestras observaciones y entrevistas el lonko tiene un estatus de líder fortalecedor de la cultura en la asociación indígena, mientras que lo político es más bien atribuido a un plano fuera del desarrollo de lo sociocultural, existiendo una visión general que representa lo político como algo que más bien tiene relación con las tareas del presidente de la asociación, a lo que ocurre en el conflicto de la Araucanía, o simplemente como sinónimo de partidismo político.

“(...) yo me he dado cuenta de que el rol de lonko es mucho más político y organizacional. Se trata de llevar y gestionar cosas, de conocimiento y entregar saberes, ese rol de lonko está muy perdido eso sí (...) hay mucha gente que no logra entender qué es lo que hace un lonko. Hay mucha gente mayor que de repente no sabe, e incluso a veces los jóvenes tampoco quieren participar porque creen que esto es política partidista... todos estos problemas yo he tratado de exponer en la mesa regional, porque como mapuches urbanos tenemos muchos problemas, de política y de gestión... Uno como lonko tiene que estar ahí en todo, estar con la gente, en las marchas, conocer la historia de tu gente, y bueno saber las leyes también. El lonko debe saber las leyes no solo ancestrales, sino que también las winkas” (Vanessa Curihuinca. Lonko, 44 años).

Lo anterior, apunta a un discurso fomentado en la Ley Indígena a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), donde las relaciones que se generan en las asociaciones como comunidades con personalidad jurídica no se componen en un fin político reivindicativo, sino más bien económico, social y cultural⁴², entregándole a lonko en la dinámica de estas organizaciones una connotación hoy, más bien ritual y difusor de la cultura, limitando su participación en instancias de decisión y la entrega de conocimientos y herramientas a los propios lonkos y asociaciones para fomentar la participación de aquellos dentro y fuera de la organización, en comparación a dirigentes y consejeros indígenas que son legitimados en la estructura legal.

Aquel análisis lo podemos ver en Balandier (1969) quien establece que uno de los hechos centrales en el no reconocimiento de las autoridades propias de los grupos indígenas se relaciona en la desarticulación, despolitización, limitación y descentralización de sus estructuras políticas, además de la incompatibilidad entre un sistema político que descansa en la moral y en las creencias de estos grupos por un sistema hegemónico legal que asimila la participación de las poblaciones indígenas a las propias formas de articulación de las organizaciones comunitarias como lo son las juntas de vecinos, agrupaciones social, culturales, entre otras.

La desarticulación que habla Balandier la podemos observar en el caso mapuche, a través de los procesos de reducción de tierras, donde junto con la división del territorio, se produce la ruptura del sistema político ancestral y por lo tanto la pérdida de poder del lonko. Pues a

⁴² Misión Institucional de la corporación Nacional de Desarrollo Indígena que establece: *“Promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional, a través de la coordinación intersectorial, el financiamiento de iniciativas de inversión y la prestación de servicios a usuarios y usuarias.”* Ver en: <http://www.conadi.gob.cl/mision-institucional>

diferencia de los antiguos lonkos que sustentaban su poder en el control del territorio, sus recursos y la amplia red familiar que poseían, en las asociaciones indígenas urbanas observamos la presencia de lonkos que articularon su reconocimiento en la ciudad y en el contexto de estas. Por lo cual la base de su poder está en el desarrollo de su capital social y cultural, dado que el manejo de mapudungun, sus saberes en torno a los rituales y la cosmovisión, además de una extensa red social de apoyo e influencia, se constituyen como símbolos de estatus y reconocimientos que son considerados en la elección de un lonko.

En torno a las similitudes que pueden existir entre el lonko al interior de la comunidad o la estructura ancestral con relación a la existencia de un lonko en la ciudad, en nuestras observaciones se identificó que existe un proceso de resignificación y reconfiguración ante la desarticulación, donde la asociación indígena en su dinámica se constituye como un espacio donde se recrean las prácticas tradicionales, adaptando sus costumbres a nuevos contextos de organización. Se identifica en el caso de los lonkos que en la reivindicación de su figura y los roles que éste asume tiene relación con propios criterios que se alojan en la cosmovisión y la memoria oral. Como se describió en los relatos personales de cada lonko, el proceso de elección y frente a la determinación de los roles del lonko, se identificó que, a la hora de elegir, se consideran criterios relacionados con la cosmovisión. Aquellas cualidades de autoridad, como el liderazgo, el carisma, la oratoria, la capacidad de negociación y otros que toman legitimidad y representan a lo que debería ser un lonko.

Tampoco podemos dejar de lado los pewmas como una forma de auto reconocimiento del lonko en su cargo, las ceremonias de investidura donde se nombra y se reintegra al grupo en su nuevo estatus y, también el uso de su vestimenta tradicional, como una marca de distinción del lonko al interior como fuera de la organización. Todas aquellas acciones cargadas de simbolismo que entregan un mayor reconocimiento a la autoridad ancestral.

Así mismo, es relevante destacar que, en la actualidad, tal como sucedía en la comunidad tradicional, la figura del lonko se articula como un canal de comunicación y de alianzas con otras organizaciones de manera situacional como sucedía en el lof, ante diversas actividades. Esto se observa también cuando el lonko es reconocido como autoridad ancestral por varias asociaciones a su vez, como sucede en el caso de Hernán Huentulle y Juan Lemuñir.

Frente al desarrollo de la autoridad tradicional en su actualidad, no podemos invisibilizar el posicionamiento de lonkos mujeres, esto enmarcado en los actuales procesos de transformación y reivindicación del liderazgo indígena, en un cargo habitualmente atribuido a los hombres, hoy las mujeres también ha encontrado un espacio para dirigir en las comunidades y asociaciones indígenas, desde su propio posicionamiento de ellas como líderes dentro y fuera de su organización, donde se reconoce su aporte a la causa indígena, dando paso a la creación de otras figuras que detentan el término de *lonko domo* o *lonkas* indígenas, algo que no es legitimado por todos, pero está presente en la dinámica de la participación actual en comunidades como asociaciones, algo que es visto como positivo para el propio futuro de las organizaciones mapuches, principalmente entre las mujeres. También en algunos casos representando en algunas dirigentas o lonko mujeres cualidades y características positivas que llegan a suplir ciertas falencias a nivel organizacional y a enriquecer el propio desarrollo de las autoridades ancestrales.

“El hombre con poder se corrompe y la mujer tiene un poco más de lealtad (...) Ahora nos toca a nosotras. Yo voy en complementarnos y ayudarnos mutuamente, fortalecernos el uno con el otro.” (Ingrid Soñan. Dirigenta, 49 años)

Con la revitalización de las antiguas prácticas también, en torno al lonko la existencia de otras autoridades ancestrales refuerzan hoy su legitimación, así lo podemos ver en el caso del machi, el *werken* o los *afkadi*, este último resignificado como el compañero/a, acompañante o una especie de secretario/a del lonko. A ello también podemos sumar la existencia de lonkos de otras asociaciones que se constituyen en el apoyo, ante la elección y legitimación del surgimiento de otros lonkos en los espacios urbanos, como se observa en los casos de La Granja y Pedro Aguirre Cerda, donde su reconocimiento está dado por el apoyo de otras autoridades ancestrales, como también entidades comunales no mapuches.

Destacamos que al igual como ocurría en la comunidad tradicional el lonko mantiene un poder limitado y situacional posicionado hacia la cohesión interna del grupo, encontrando hoy su rol de autoridad en ausencia de su capacidad de decisión, a diferencia de otras figuras como el presidente, representando su liderazgo en otros espacios (salud, educación, ceremonias, procesos de consulta) y, desde su influencia como consejero, que conlleva a su vez, que su opinión este legitimada dentro de las organizaciones que representa y en su invitación recurrente hacia actividades relacionadas con la cultura, sean organizadas por una agrupación

indígena o entidades gubernamentales, donde adquiere, como representante de la cultura en la dinámica de la organización un reconocimiento más simbólico que legal frente al sistema de organización no mapuche, como se sostuvo en Foerster y Menard (2009)

4.2 El lonko frente a la figura legal

Parte importante de nuestra investigación es conocer cómo el lonko se posiciona frente a otras autoridades reconocidas legalmente por la Ley N.19.253 en la asociatividad indígena. Estableciendo que, en la comprensión de las diferencias y similitudes entre el lonko con aquellos denominados dirigentes de base, se identifica en el discurso una tendencia en asociar al líder ancestral con el presidente de comunidad u asociación, ya sea de manera comparativa o en oposición. Por lo cual nuestro análisis se articula principalmente en comprender la relación y diferencia entre estas dos figuras.

Como base podemos establecer que según las tipologías de autoridad y liderazgo de Weber (1979), el lonko descansaría en lo tradicional/moral y el presidente hacia lo legal/racional. Aclarando sí, que en nuestras observaciones se da cuenta que a pesar de que la autoridad tradicional no sea legalizada en la estructura de las asociaciones indígenas, no significa a su vez que el cargo de presidente, legal ante el estatuto, sea legitimado en la dinámica de la organización. Donde también se identifica que el presidente tampoco es una versión moderna del lonko, ya que en los casos que existen mayor asociación entre ellos, se describen como similares, pero no iguales en connotación, lo que los lleva en algunas asociaciones a mantenerse estos cargos de forma paralela dentro de algunas asociaciones indígenas.

En el análisis a lo precedente, podemos observar que en Balandier desde aquella *incompatibilidad de dos sistemas de poder y autoridad* (1967) el lonko y el presidente son dos autoridades que se conforman y representa de distinta manera y, que ante la integración del sistema dominante hacia los grupos indígenas se produjo la asimilación de sus propias formas de autoridad a las propias lógicas de organización legalmente reconocidas en la ley. Ante lo cual, en el caso mapuche podemos observar cómo según los antecedentes y descripciones etnográficas realizadas en las reducciones (Faron, 1969) y asociaciones indígenas urbanas, podemos argumentar que se ha dado cuenta de un proceso de rearticulación de la identidad mapuche y sus costumbres, se busca delimitar una frontera entre el interior y exterior, lo propio y lo ajeno (Barth, 1976) llevándonos a establecer que en la delimitación entre el lonko como lo propio y

el dirigente una figura que adquiere un carácter más político, funcional y estratégico ante los proyectos, recursos y posicionamiento del grupo frente otras organizaciones e instituciones, relacionado con lo propuesto por Calavia (2010), Chirif (2010) y Balandier (1969) donde la autoridad tradicional ejerce su poder hacia dentro de sus comunidades y el dirigente frente la institucionalidad no indígena. A continuación, se explicarán dos situaciones que lo demuestran.

En los casos de Werken de la Granja, Rayen Foye de Cerrillos y el Centro Ceremonial de Cerro Navia se observa que se delimita las funciones del lonko con el presidente de la asociación, a partir, como lo hemos descrito en el transcurso de nuestra investigación, donde el rol del lonko se reduce a lo espiritual/cultural, y el presidente asume un rol político/ administrativo, asociado y expresado como lo “winka”, “occidental” u “autoridades modernas”.

“Ahora qué significa ser lonko, el lonko por ejemplo tiene dos formas de lonko, un lonko tiene que ser neutral, no se puede cargar a un solo lado con la gente, tiene que ser por ambos lados igual. Un lonko tiene que ser espiritual no un lonko político, pero a pesar de todo, hoy en día se ha visto mucho lonko que es político, les gusta la política partidista. Entonces ya no tienen un pensamiento de lonko, sino que tienen un pensamiento de winka. Porque antes el mapuche nunca fue conflictivo entre ellos, siempre buscaban el mejor lugar para tener paz y una buena convivencia, incluso con los países vecinos que fueron los ancestros que tuvimos nosotros.”
(Hernán Huentulle. Lonko, 49 años)

De esta manera, como lo expresa Hernán Huentulle, se denomina a algunos presidentes de asociación, líderes ancestrales que participan en política o se auto reconocen lonkos, como “lonkos políticos”, generando una diferencia en aquellos lonkos más cercanos al contacto cultural de la comunidad mapuche y su desarrollo en la parte espiritual y, diferenciándose de aquellos no lonkos o lonkos políticos, a partir de los siguiente criterios: el reconocimiento del grupo, saber hablar mapudungun, realizar nguillatún, liderar a su comunidad, no estar en ninguna otra organización no mapuche o partido político, y de manera complementaria recibir una ceremonia de investidura y el uso de su vestimenta como lonko. Todo esto en el sentido de representar y establecer diferencias con la autoridad occidental.

Un claro ejemplo de ello lo podemos ver en el caso de Juan Lemuñir que antes de ser lonko abandonó el partido socialista y también la presidencia de la asociación en favor al cargo. Lo mismo sucedió con Margarita Quiñelaf, quien argumenta que a pesar de ser lonko y presidenta, ella tuvo que asumir este último cargo sólo en sentido funcional, ya que nadie quería asumir el

cargo, y en post de que la agrupación no se desintegrara, implicó realizar nuevas tareas fuera de su rol como lonko. Eso sí tratando en la práctica delimitar sus funciones, por ejemplo, a través de la vestimenta tradicional, destacando que cuando es invitada a un curso, actividad municipal o en reuniones de asamblea no la usa, mientras que en ceremonias como el nguillatún, wetripantu y en el trawun con otras asociaciones, el atuendo como marca simbólica expresa una forma de generar una frontera entre ambos cargos. Pues también agregando que ha sido algo difícil llevar esto a la práctica, sobre todo cuando se intenta posicionar frente a las instituciones gubernamentales como el municipio, ya que siempre se le solicita en cada invitación de esta entidad, que pueda asistir con su “vestimenta” mapuche, pero ella recalca que no puede, porque es lonko y en esas instancias participa como presidenta. Determinado como lo habíamos visto en el capítulo anterior, que la vestimenta propia se constituye como un símbolo de distinción y exclusividad para el lonko, ante otras autoridades, sobre todo en las ceremonias rituales.

“El lonko para mí era solo ver el tema de la ceremonia, trabajar con la machi. Pero lo de presidenta para mí es cosa de winka...es un poco complejo porque de repente me invitan a la municipalidad y siempre tengo que andar preguntando: ¿tengo que ir con vestimenta o sin vestimenta? (...) de repente por eso tengo que andar preguntando a mi comunidad. Pero ellos siempre apoyan. Yo conocí al machi aquí en la agrupación, en el tema del nguillatún (...) Cuando voy a hablar con él, siempre voy con tres o cuatro. Abí no voy como presidenta, voy como lonko. (...) Claro, tengo este doble rol de lonko y presidenta...e incluso a veces la tengo que hacer de secretaria y de tesorera (...) exactamente el tema administrativo también pasa por mí. El lonko acá es algo más interno, tiene que ver cosas ceremoniales.” (Margarita Quiñelaf. Lonko, 46 años)

De esta forma, tanto el buen uso del atuendo como las practicas propias de la cultura delimita el rol de un lonko con el de presidente y el de la asociación, buscando mantener alejada la actividad ritual de lo “winka”, y de por sí el respeto por las costumbres y lo que significa ser lonko para el pueblo mapuche, entregándole una connotación más positiva a lo ancestral, que al cargo funcional de dirigente.

“Está claro que algunos se hacen líderes o dirigentes. Ahora le llamamos líderes o dirigentes, pero dentro de nuestro contexto mapuche eran los lonkos, y el lonko era el que dirigía la comunidad y buscaba el bien común (...) dentro de lo que podemos entender hoy que es un dirigente probablemente él va a buscar su bien y después el de los demás.” (Ingrid Soñan. Dirigenta, 49 años)

No podemos dejar tampoco de lado, que si bien el presidente no se reconoce como una figura propia, si se han constituido como algo necesario para el desarrollo de la cultura mapuche en la ciudad, existiendo un reconocimiento a los dirigentes, en su tarea de posicionar las distintas demandas de las organizaciones indígenas a nivel local y nacional. Incluso - como ya hemos dado cuenta - potenciando y posicionando la existencia de los lonkos al interior de las asociaciones mapuches urbanas.

Retomando la descripción de cada uno de los lonkos estudiados, observamos que los casos de Floriano Calfucoy y Vanessa Curihuinca son diferente a los anteriores, pues como hemos descrito, son presidentes y lonkos a su vez, no existiendo una clara delimitación entre ambas formas de autoridad.

Floriano Calfucoy fue elegido presidente de su asociación el año 2014, quedado expresado de manera escrita en el acta de su organización Werken Mapu también como lonko, lo que nos da cuenta la existencia de una resignificación del cargo de presidente en el de la autoridad ancestral. Aquello que argumenta le permite movilizarse en los “dos mundos”, siendo lonko para los mapuches y para los no indígenas presidente. Comprendiendo así que representa al lonko como un presidente en el contexto mapuche, dos figuras sinónimas que toman distancia sólo en la situación o lugar en la cual se encuentra, ya sea una ceremonia ritual (lonko) o en un trámite administrativo de la asociación (presidente). Podemos agregar que en este sentido el lonko se traduce en castellano como cabecilla, lo que conlleva, a que en algunos casos se resignifique la figura del presidente - también representado como un cabecilla- en esta relación de concepto/significado, nombrándolo lonko de manera simbólica.

Por su parte Vanessa Curihuinca también detenta el rol ambas autoridades, expresando que al ser presidenta y lonko, no sólo le permite cumplir con el rol administrativo y de participación en la asociatividad indígena, sino también como autoridad ancestral genera una conexión y compromiso político con su cultura, como lo hacían los lonko de antes. Tanto en las propias instancias en torno a las ceremonias como en la mesa regional indígena se presenta como lonko o dirigente indígena, en destacando en esto último su rol como mujer, pero siendo un cargo que es más bien temporal, a diferencia que el de lonko que lo asumió para toda la vida.

“Entonces cuando se conversó esto dentro de la organización, se llegó a la conclusión de que yo debía tener un cargo mucho más representativo, no solo ser presidenta, sino que también tener un cargo ancestral; sintiendo que

también desde esa base nosotros podíamos conseguir muchas más cosas, un respeto de la organización Quitrave. Y de ahí entonces salió la idea de levantarme como lonko.” (Vanessa Curihuinca. Lonko, 44 años)

Es así como podemos observar que es frecuente que los presidentes de las asociaciones indígenas son nombrados lonkos de manera simbólica, lo que significa en muchos casos la oportunidad para el auto reconocimiento por el solo hecho de ser líder de la organización, como también existen aquellos lonkos que no son presidentes, pero buscan asumir roles en torno a las decisiones administrativas de las asociaciones como una forma de validarse ante lo legal. Frente aquello, en el discurso compartido de nuestros entrevistados se determina que sea lonko o presidente y lonko a su vez, su validación no está en el auto nombramiento, sino en el reconocimiento colectivo, en el cómo se eligen dando importancia a la ceremonia de investidura, la trayectoria de la persona antes de ser lonko y su desarrollo en el cargo, donde en aquel proceso de elección se determina claramente un sentido de reconocimiento, representación y diferenciación de la figura del lonko con otras autoridades. Destacando que cada asociación de manera autónoma elige a su lonkos, como sucedía y sucede hoy en las comunidades rurales, donde otras asociaciones o entidades gubernamentales no pueden tomar decisión, respetando así la capacidad de cada grupo para determinar quién debe detentar aquel estatus de autoridad ancestral.

Tampoco podemos obviar, que algunos dirigentes que no son lonkos y tampoco se reconocen como tal, argumentan que también sus dotes de liderazgos y otras capacidades que los llevaron a poder ejercer como presidentes de la asociación, se relacionan con características o hechos relacionados con pewmas, el linaje y ciertos dotes para ejercer el cargo, entregando a su función un sentido espiritual, que nos permite observar cómo en este intercambio cultural tanto como el lonko y el dirigente, en su diálogo se relacionan y también complementan sus liderazgos, a pesar de no ser la misma figura. Ello expresado en la idea de que antes de ser dirigente, político, lonko o no, son mapuches que comparten una cosmovisión y la manifestación de ella en sus experiencias personales, como lo describe Ingrid Soñan Millavil, dirigente de la Agrupación Newen Domo de Cerrillos:

“Mi bisabuelo fue lonko de su comunidad, veo en el algo que no fue impuesto (...) Ahora en mi caso y asumo mi liderazgo también como herencia de mi bisabuelo porque en el desarrollo de mi vida siempre lidere, en el colegio, en la casa, con los amigos. Hoy lidero esta agrupación de mujeres indígenas, pero siempre lidere, entonces era como ignitamente el liderazgo en mí.” (Ingrid Soñan. Dirigenta, 49 años)

Aquello nos da cuenta, como el presidente en su ejercicio de manera consciente o inconsciente, en el posicionamiento de su liderazgo, relaciona sus cualidades con elementos propios de la cultura y como se entiende en esta, el ser cabecilla. Como también sucede con la figura del lonko, buscando ser reconocido en su importancia, de igual manera que un presidente. Generando, según lo planteado por Cohen (1979), un intercambio de símbolos representativos, que le entreguen legitimidad a uno u a otro, en la dinámica de la interacción. A partir de símbolos que se construyen, se resignifican o se adaptan, pero no cambian su función, la cual en este sentido es dar forma, poder y reconocimiento al líder del grupo, sea lonko o presidente, según el contexto donde se plantea posicionarse.

En resumen, las fronteras de un lonko con un presidente no son estáticas, más bien son dinámicas. Aquellas sociedades como la mapuche que han vivido diversas transformaciones hacen también de lo tradicional algo mutable en el tiempo y, donde adquiere nuevos símbolos (Balandier; 1969; Calavia, 2010). Así hoy, lo ancestral en el proceso de reconstrucción étnica, no se encasilla en el pasado, sino que más bien contextualizado a partir de las nuevas representaciones y elementos que le dan sentido a su existencia actual (Balandier, 1969), adquiriendo así tanto el lonko como figura tradicional en su relación a otras autoridades como el presidente, un intercambio de características y/o cualidades que entreguen función y estatus a su cargo, y viceversa. Sin dejar de lado las connotaciones de cada uno y las diferencias que se expresan entre ellos.

Por último, se describe que en el contexto de las asociaciones indígenas, sobre todo en el espacio urbano, el lonko y el presidente son necesarios y complementarios entre sí, porque refuerzan diversos ámbitos de la organización, como ya lo habíamos visto también en los teóricos del rol (Linton, 1942; Goffman, 1971; Merton, 1995) donde los roles se complementan y se sustentan entre ellos, pues el posicionamiento de un rol depende claramente de otros roles asociados.

En el caso del lonko como líder espiritual que vela por el propio desarrollo de la cultura en este contexto, mientras que por su parte el presidente debe relacionarse con otras entidades y mantener la vigencia de la organización para poder lograr proyectos y recursos, que si bien en muchos casos en la práctica no queda delimitado con claridad la división, tampoco existe un conflicto en la existencia de ambos en la asociación, lo que expresa así la necesidad de poder fortalecer, sobre todo en el contexto urbano, ambas figuras. Así se argumenta en las

asociaciones, donde las dos deberían tener por parte del Estado el mismo reconocimiento legal, que hasta hoy con el dirigente sucede en la Ley N.19.253, pero con el lonko no. Solo observando el reconocimiento a las instituciones propias en el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de la Naciones Unidas Sobre los Derechos de Los Pueblos Indígenas (2007), que fueron ratificados en Chile y, hoy son un respaldo para las organizaciones, en la búsqueda de la participación legal de sus autoridades ancestrales en las asociaciones indígenas.

Buscando mantener los roles que se ejercen en las comunidades hacia los nuevos contextos, entregándole un sentido más espiritual que político a su cargo, pero donde no solamente se busca la difusión y el rescate cultural, sino también posicionarse frente a otras figuras. El lonko como parte importante e inconmensurable del desarrollo del pueblo mapuche, en todo el territorio considerado como ancestral. Tal como lo describe Chirif (2010) en los casos donde las autoridades ancestrales

ejercen cargos de representación política y social, su presencia constituye un aporte y no un peligro a la permanencia de las autoridades modernas de manera paralela o complementaria con ellas.

CONCLUSION Y REFLEXIONES FINALES

A lo largo del presente escrito, se ha logrado dar cuenta de cómo las asociaciones indígenas se han constituido como un importante espacio de sociabilización y participación de los pueblos indígenas en los contextos urbanos. Asociatividad, que, a partir de un marco legal, la ley indígena N.19.253, ha establecido los códigos de interacción y articulación interna entre los miembros de este tipo de organización de carácter funcional al igual, que una agrupación vecinal o comunitaria, según lo establecido en la ley N.19.418 de organizaciones sociales (MIDEPLAN, 2000).

Hablamos del estatuto legal que determina la estructura del grupo, como también, gran parte de sus objetivos comunes, mediante una directiva y el conjunto de socios que componen la asociación en un fin cultural, económico y social. Siendo su máxima representación ante las entidades externas los consejeros indígenas y, dentro de ellas, la directiva, que en su base está compuesta por el presidente, secretario, tesorero y directores. Mientras que el ente mediador entre las agrupaciones y el Estado, como también orientador hacia las diversas acciones de instituciones privadas dentro del territorio, organizaciones y comunidades de pueblos originarios, La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

Claro está, que los procesos post colonización y la llamada nueva institucionalidad, desde la despolitización, desarticulación y transformación, generaron y continúa desarrollando una serie de cambios en la forma de congregarse y actuar por parte de las poblaciones indígenas y su estructura social, como lo argumenta Balandier (1969). En un caso como el mapuche, que históricamente, de manera negativa o positiva ha traído consigo la transformación de sus antiguas relaciones, como sus instituciones propias. De esta manera, observamos el caso del lonko, un cargo ancestral, que es más bien atribuido a las antiguas estructuras políticas del pueblo mapuche y que hoy de manera legal ante la ley no encuentra un espacio de participación visible como autoridad ancestral, frente las diversas problemáticas y necesidades de asociaciones y comunidades con personalidad jurídica. Pues aquella figura de autoridad, que sólo es reconocida de manera legal dentro de las normas internacionales, entre ellos el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), ambos ratificados en Chile, pero que, bajo las propias limitantes internas, no permite el cumplimiento efectivo de los derechos indígenas. Como hemos

sostenido en nuestro caso, la forma de elección y participación de sus propios representantes, donde los lonkos toman un valor significativo real para el desarrollo político, social, cultural, y territorial del pueblo mapuche.

Pero si bien, de manera legal, figuras como el lonko no encuentra participación en las asociaciones indígenas, hemos dado cuenta como en la dinámica la existencia del lonko toma sentido. Así observamos, cómo aquel campo de interacción que se forma en torno a las asociaciones indígenas, se constituye como un espacio de recreación y reproducción sociocultural (Aravena, 2002), que a través de la reivindicación, resignificación y revitalización de sus ritos y prácticas en post de su desarrollo sociocultural, el lonko cumple un rol de importancia como autoridad propia del pueblo mapuche, en conjunto con otros elementos y símbolos que entregan estatus y función a su cargo, a pesar como lo hemos visto en nuestra investigación, hoy en las asociaciones indígenas y fuera de ellas, ya no se representa como una autoridad sociopolítica.

En cuanto a la hipótesis desarrollada en la formulación de nuestra investigación, se comprueba que el lonko, ante las diversas transformaciones que ha vivido el modo de vida del pueblo mapuche, la despolitización de su figura y la exclusión existente en la estructura de las asociaciones indígenas a su rol, se identifica que en la dinámica de estas organizaciones, se adapta y posiciona de manera individual o colectiva su figura, en diversas instancias que permitan mantener su liderazgo y su estatus como autoridad. Es de esta forma como frente la exclusión y segregación el pueblo mapuche en la ciudad comienza a fortalecer elementos socioculturales propios (Gissi, 2004). Así ocurre con el lonko, tomando un rol de importancia en las decisiones de la organización, influenciando o aconsejando a los socios y la directiva; en la resignificación del presidente como lonko; participando como representante en procesos de consulta; apoyando instancias de revitalización de la lengua, la educación y la salud intercultural; además es quien cohesiona al grupo y fortalece su espiritualidad, liderando ceremonias rituales como el wetripantu y el nguillatún, y en instancias como la Mesa Regional Indígena del GORE, donde hoy su participación está legitimada en su reglamento interno. Dándonos cuenta de la transversalidad de su cargo

Un argumento que también pone a favor la revitalización de la figura del lonko en la ciudad, se identifica en la concepción de territorio que existe dentro de la cosmovisión mapuche, – el Wallmapu como espacio físico, espiritual y simbólico – que nos habla de la reproducción de su

cultura más allá de la comunidad rural. Argumentado así, la necesidad de su existencia como autoridad ancestral dentro de las asociaciones indígenas urbanas.

No podemos dejar de lado que la existencia de los lonkos en las asociaciones indígenas no está lejos del cuestionamiento y la aceptación absoluta. Pues el conflicto es algo visible dentro del campo de las interacciones de las asociaciones indígenas (relaciones internas, con el Estado, con la Municipalidad u otros). Y donde hoy el lonko no goza de un poder que le permita el control de los recursos y las diversas acciones que se producen en las Asociaciones, considerando que su poder se enmarca en un plano más simbólico que efectivo. Aunque se identifica que como autoridad reconocida cuenta con diversas atribuciones que se proyectan, por ejemplo; en el nguillatún, donde toma un rol central en liderar y organizar esta congregación ritual, siendo esta ceremonia importante para la congregación mapuche en la ciudad, como lo argumenta Cuminao y Moreno (1998). Reconociendo de esta forma que el lonko ha tenido un papel importante en la reivindicación de esta práctica en la ciudad, como también hoy del rescate de otras prácticas culturales, como los ritos de asunción, los consejos y trawun de autoridades ancestrales.

De esta forma el lonko en ausencia de un poder político y ante el poder legal - racional que se sustenta en la ley indígena N.19.253, a través del despliegue de los símbolos de reconocimiento, estatus y distinción, como también en apoyo e interacción con otros roles, sub roles – como sucede en la resignificación del presidente como lonko – se potencia, construye y reconstruye constantemente su posicionamiento legítimo y proyección en el tiempo como autoridad, dentro de las agrupaciones, como frente a otras entidades gubernamentales. Aquellas que en su dinámica legitiman de manera simbólica a los lonkos, más bien como un representante cultural del pueblo mapuche, embajador cultural, sabio o educador intercultural. Distinciones que, desde la resistencia y fronteras de las propias asociaciones a lo externo, se constituyen como denominaciones “winkas” o “extranjeras”.

En relación con lo descrito en nuestra investigación, tampoco nos podemos referirnos como tal a la existencia de un Lonko Warriache o Lonko urbano, ante una figura que busca posicionarse en la ciudad manteniendo elementos propios de la cosmovisión ancestral, como se daba en los antiguos lof o de igual manera como sucede en la comunidad rural, adaptando así sus propias necesidades como pueblo a los contextos urbanos. Entendiendo según Imilan (2014), que lo *warriache* se constituye más bien como resultado de un proceso migración y

reivindicación, que algo propio o ancestral. Identificando así, en el discurso de nuestros entrevistados, una constante necesidad de generar la conexión con la costumbre y las comunidades de origen, para definir quién es el lonko y cuáles son sus roles, lo que en algunos casos lleven a que el lonko por el no manejo de los propios códigos culturales, pierda su legitimidad, a pesar de que tenga cualidades para dirigir el grupo. Por esto también, hablamos de mapuches en la ciudad, más que de mapuches urbanos o warriaches, como una forma de generar una conexión entre los procesos de las comunidades rurales y su influencia en el desarrollo de la cultura en la ciudad y la proyección de una memoria común (Gissi, 2004), a partir del lonko y su revitalización.

Pues bien, hemos hablado de lonkos en la ciudad que se proyectan en un espacio donde se reproducen y resignifican las prácticas socioculturales; lo espiritual toma una mayor posición que lo político; donde el estatus del lonko está dado principalmente en sus trayectorias como dirigentes y, donde el ser hablante de mapudungun y Kimche, complementado con su vestimenta, se plantean como símbolos que toma una mayor relevancia, en un espacio de participación influenciado cotidianamente por el propio modo de vida de las ciudades. Sin dejar de lado la visible transformación del pueblo mapuche y las propias necesidades particulares que se presentan en la ciudad.

Como estatus el lonko es una figura legítima para el pueblo mapuche, como también aquellos otros roles que le dan la mantención de esta legitimidad. Ahora ¿podemos hablar de tipos de lonkos en la ciudad? o ¿generar la construcción de tipologías? Pues bien, como hemos descrito en los antecedentes de nuestra investigación, en la memoria oral como relatos históricos y crónicas, se ha mantenido la existencia de tipos de lonkos que en la ciudad no se identifican figuras como los caciques u otras figuras que daban sentido y estatus a la autoridad sociopolítica. En este sentido hablar de tipos de lonkos en la ciudad refleja, más bien un acierto y una tarea compleja por dilucidar, ya que si bien, podemos hablar de expresiones o representaciones del lonko que se visualizan en nuestra investigación como los lonkos espirituales, lonkos político (lonkos y a su vez presidente), lonkos auto reconocidos o autodenominados y lonkas o lonko domo. Aquello no se puede ver como un fenómeno propio de las ciudades, sino también algo que puede ocurrir tanto en otros espacios como en comunidades rurales, autónomas o con personalidad jurídica.

Sin duda alguna, la existencia de mujeres lonko es un tema que no debemos dejar de lado. Donde a pesar de ser un hecho más contemporáneo, el rol de la mujer como líderes, es hoy un hecho visible, ya sea como dirigentes o lonko domo, desde su propio empoderamiento y contribuyendo de manera importante en la asociatividad y la comunidad, con una alta participación. Posicionando sus demandas como mujeres indígenas, y también siendo un aporte central en el desarrollo del pueblo mapuche en todos sus aspectos. Planteando aquello como algo positivo. En este sentido la feminización de este rol merece ser considerado como una futura línea de investigación en antropología, de un tema emergente, que puede ser comprendido con mayor profundidad desde los estudios de género.

En lo contexto actual de las asociaciones indígenas, el tema de los lonko en la ciudad adquiere proyección en el tiempo. Así se ratifica en las reuniones internas de cada asociación, procesos de consultas y Mesa Regional Indígena. Donde también, podemos nombrar el caso de la reciente creada Plataforma Política Mapuche el año 2017 en la ciudad de Santiago, la cual establece en uno de sus ejes centrales relevar la importancia de los lonkos como autoridades socio políticas del pueblo mapuche. Argumentando también que hoy queda un camino importante por recorrer para que ellos sean reconocidos como autoridades representativas de los pueblos en las políticas indígenas y acciones del Estado. Estableciendo que esta entidad gubernamental debe asumir una labor importante en entregar herramientas y conocimientos necesarios para que lonkos y presidentes tomen parte y discusión de igual manera como lo hace un representante político del Estado. Aquello es una deuda por lo cual se plantean luchar.

No podemos dejar de lado que existe un cierto cuestionamiento a la asociatividad y su forma de organización, lo que motiva según lo que han dado cuenta los entrevistados una necesidad de poder potenciar cada vez más los que son sus propias formas de organización y que estas sean reconocidas en una política participativa entre el Estado y los pueblos indígenas. Profundizando en otros temas que hoy están tomando importancia para los pueblos originarios, entre los cuales está la gobernanza indígena, que según Chirif (2010), nos permite acercarnos a comprender como los gobernantes y gobernados se relacionan y participan de manera común en la toma de decisiones, sin dejar de lado la voz de estos últimos. Sin duda alguna es en estos espacios donde hoy las autoridades ancestrales en la búsqueda de políticas pluriculturales o con pertenencia indígena, deberían tener estatus y roles de importancia.

Así, se nos presenta la inquietud de continuar profundizando desde la investigación en aquellas diversas expresiones de las autoridades ancestrales; la relación existente entre el lonko y el presidente; el contraste entre la comunidad y la asociatividad; las nuevas representaciones y, otras figuras que han surgido en torno al lonko, como también, sus proyecciones futuras en los distintos ámbitos de participación indígena. Aún más en los contextos urbanos, donde hoy reside la mayor parte de la población indígena y, el cual se constituye como un espacio heterogéneo que está en constante transformación e intercambio, entre las diferentes expresiones socioculturales que lo habitan.

Ante todo lo dicho, determinamos que la antropología política se constituyó como una mirada fundamental para el desarrollo de nuestros objetivos, que en nuestro caso nos permitió visualizar aquellas estructuras ancestrales, no como entidades inmutables y cerradas en el tiempo, sino en un Estado de constante recomposición y cambio (Balandier, 1969). Estableciendo así, las bases para adentrarnos en el estudio de los discursos, procesos, símbolos, interacciones y representaciones que se producen en torno a la dinámica estructural de la organización indígena. Dinámica que hoy se inserta en un contexto transnacional y multicultural que diluye cada vez más las fronteras entre lo “exótico” y lo cercano, lo local y lo global, observando así a la organización indígena dentro de una compleja estructura de relaciones burocráticas, que van más allá de sus propias particularidades socioculturales. Constituyendo a su vez, un claro desafío para quienes estudian la dialéctica de lo político y lo cultural (Abélès, 1997). Donde hoy la antropología desde su visión holística sobre la realidad, - sin dejar de lado lo interdisciplinario y la voz de quienes forman parte de la realidad a investigar - se posiciona como un aporte necesario en el estudio del poder, lo político y la autoridad, en sus diversas expresiones y espacios de participación, en su estado presente y futuro.

BIBLIOGRAFIA

Textos y artículos

Abélês, M. 1997. La antropología política: *Nuevos objetivos, nuevos objetos*. En: El Ayer y el Hoy de la Antropología Política. Máquina, A (Comp.) Vol. I, Hacia el Futuro. UNED. Madrid.

Arendt, H 1993. El concepto de autoridad. En: Autoridad, liderazgos y Democracia. Zabludovsky, G (Autora) 1993. Estudios: Filosofía-historia y letras. Ver en: https://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras34/textos2/sec_8.html (consultado el 8 de agosto del 2017).

Argouse, A. 2008. Dinámica del poder: *historia y actualidad de la autoridad andina. ¿son todos caciques? Curacas, principales indios en Cajamarca (siglo XVII)* Ver en: <https://bifea.revues.org/3393> (Consultado el 2 junio del 2017).

Aravena, A. 2001. La identidad mapuche - warriache: *Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana*. En: Acta IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G. Santiago.

_____. **2002.** Los Mapuche-Warriache: *Migración e identidad Mapuche urbana en el Siglo XXI*. En: Colonización, resistencia y mestizaje en la Américas. Siglos XVI-XX. Boccara, G (Ed.). Ediciones Abya- Yala. Quito.

Aylwin, J. 2000. Materialización y conflicto: *Aplicación de la ley indígena en el territorio Mapuche*. Instituto de estudios Indígena. Temuco.

_____. 2002. Hacia el reconocimiento del Derecho Indígena en América Latina. En Derechos, reforma a la justicia y pueblo mapuche. AAVV, FORJA-Instituto de Estudios Indígenas UFRO. Santiago.

Ameguiño, N. 2013. Un pueblo, dos estados: *Participación mapuche en el Estado. Los casos de Argentina y Chile.* Revista de Estudios Transfronterizos. Vol. XIII, núm. 1, pp. 171 – 197. Ver en: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/ssa/v13n1/art08.pdf> (Consultado el 8 de junio del 2017).

Aparicio, S. 2013. Antropología y liderazgo: *¿porqué nos gustan los líderes?* Revista de Estudios Avanzados de Liderazgo, primavera 2013, Volumen 1, núm. 2. Ver en: <https://www.regent.edu/acad/global/publications/real/vol1no2/garcia.pdf> (Consultado el 8 de agosto del 2017).

Balandier, G. 1969. Antropología Política. Ediciones Península.

_____. 1994. El poder en escenas: *De la representación del poder al poder de la representación.* Paidós Estudio.

Bartolomé, M 1984. Pasado y presente de las américas. 44 congreso Internacional de Americanistas: *Volumen Conmemorativo.* John Lynch (Comp.). Latin Studies. Manchester.

_____. 2006. Los laberintos de la identidad. *Procesos identitarios en las poblaciones indígenas.* Avá, núm. 9. Ver en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ava/n9/n9a03.pdf> (Consultado el 9 de septiembre del 2017).

Barth, F (comp.), 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Económica.

Batalla, B. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En: Identidad y pluralismo cultural en América Latina. Fondo Editorial del CEHASS. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Bengoa, J. 1985. Historia del pueblo Mapuche (siglo XIX y XX). Ediciones Sur. Colección Estudios Históricos.

_____. **2000.** La emergencia indígena en América Latina. Fondo de cultura Económica.

_____. **2007.** Historia de los Antiguos Mapuches del sur. Ediciones Catalonia.

Boccaro, G. 1999. Etnogenesis Mapuche: *Resistencia y Restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile* (Siglos XVI – XVIII). En: The Hispanic American Historical Review. Vol. 79, núm. 3, pp. 425-461. Ver en: <http://www.estudiosindigenas.cl/documentos/Boccaro/hahr1999.pdf> (Consultado el 9 de septiembre del 2017).

Boudon, R. 1981. La lógica de lo social. Madrid: Rialp.

Bourdieu, P. 1986. Habitus, Code et Codification. En: Actes de Recherche en Sciences Sociales No. 64, p. 40-44

_____. **1987.** Sozialer Sinn. Frankfurt.

_____. **1988.** Cosas dichas. Gedisa Buenos Aires.

Brown, R. 1952. Estructura y función en la sociedad primitiva. Editorial Península.

Calavia, O. 2010. Las jefaturas indígenas, hoy. *Indiana*, núm. 27, pp. 47-62. Ver en: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/1986> (Consultado el 3 de junio del 2017).

Cardoso, R, 1963. Aculturación y “fricción” interétnica. Publicado en *América Latina*, núm. 3 Julio/septiembre de 1963, pp. 33-46. Ver en: <http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/aculturacionyfriccion.pdf> (Consultado el 9 de septiembre del 2017).

Carmona, R. 2014. Mapuche urbano y gobierno local: *Etnografía de la oficina de asuntos indígenas de la comuna de la Pintana*. Tesis para optar al grado de Magister en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Casanova, H. 1989. El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica. En: *Araucanía. Temas de historia fronteriza*. Edición Universidad de la Frontera pp. 38 -39. Temuco.

Castro, P y Rodríguez, L 2009. Antropología de los procesos políticos y del poder. En: *Alteridades*, pp. 107-127. Ver en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v19n38/v19n38a8.pdf> (Consultado el 2 de junio del 2017).

Cayuqueo, P. 2008. Tiempos de esperanzas: *Salvador Allende y el Pueblo Mapuche*. *Revista Punto final*, núm. 665. Especial centenario de Salvador Allende. Ver en: <https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-134.htm> (Consultado el 2 de mayo del 2017).

Cuevas, M. 2015. El cacique y la clientela en América Latina: un enfoque interdisciplinario. En: *Cuadernos Americanos*, núm. 153, pp. 129-157. Ver en: <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca153-129.pdf> (consultado el 23 de marzo del 2017).

Cuminao, C y Moreno, L. 1998. El Gijatún en Santiago de Chile: *una forma de la reconstrucción de la identidad Mapuche*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Curivil, R. 1994. Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los Mapuches urbanos: *un estudio de caso*. Tesis para optar al grado de Magister en Ciencias Sociales mención Cultura y Religión. Universidad Academia Humanismo Cristiano.

Cohen, A 1974. "Introduction: *The Lesson of Ethnicity*". En: *Urban Ethnicity*, ASA 12. London: Tavistock Pub.

_____1979. Antropología Política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En *Antropología Política*. Llobera, J (Comp.), 1979. Edición Anagrama.

Chambeaux, J y Pavez, P. 2003-2004. Historia de vida del Lonko Wenceslao Paillal. Publicaciones Organización Mapuche Meli Wixan Mapu. Santiago de Chile.

Chirif, A. 2010. Estado del arte de la discusión y la práctica con relación a autoridades modernas vs. Autoridades tradicionales en la gobernanza del territorio e implicancias para el uso sostenible de los recursos naturales. Inter-cooperación. Iquitos, Perú. Ver en: <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/autoridadestradicionales.html> (consultado el 3 de junio del 2017).

Clastres, P. 1987. Investigaciones en antropología política. Gedisa Editores. Ciudad de México.

De grande, P. 2014. Robert K. Merton, Erving Goffman, y el recurso del rol. *Journal de Ciencias Sociales* Año 2 N°3. Universidad del Salvador. Argentina.

De pree, M (1992). *Leadership Jazz*. New York: Dell.

Deutsch, M y Krauss, R. 1997. *Teorías en Psicología Social*. Paidós. Barcelona

Dillehay, T. 1990. *Araucanía: Presente y pasado*. Editorial Andres Bello. Santiago de Chile.

Durkheim, E. 1998. *El Suicidio*. Buenos Aires, Grupo Editorial Tomo, Primera edición.

_____. **1979.** *Las reglas del método sociológico*. Quinto sol. México

Leach, E 1976. *Sistemas políticos de Alta Birmania: Estudio sobre la estructura social Kachin*. Anagramas editores.

Ercilla, A. 1589. *La Araucana*. III. Parte. Ver en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3286.html> (Consultado el 29 de marzo del 2017).

Espinoza, V. 2010. *El liderazgo político y social*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Sociología, Universidad Iberoamericana. Ciudad de México. Ver en: <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/015183/015183.pdf> (Consultado el 4 de junio del 2017)

Fernández, J. 2011. *El poder y sus tipos*. Boletín comparado de derecho mexicano. núm. 81.

Ferrando, J. 1971. Poder y legitimidad. En revista de Estudios políticos, núm. 180. Ver en: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=563&IDA=9132> (Consultado el 5 de junio del 2017).

Faron, L. 1969. Los mapuches, su estructura social. Editorial del Instituto Indigenista Interamericano. México.

_____. **1964.** *Antupaiñamko. Moral y Ritual Mapuche.* Traducido por P. Mege. Editorial Nuevo Extremo año 2007. Santiago de Chile.

Foerster, R. 2002. Sociedad mapuche y sociedad chilena La deuda histórica. POLIS: Revista Latinoamericana, núm. 2. Ver en: <http://journals.openedition.org/polis/7829> (Consultado el 29 de junio del 2017).

Foerster, R y Menard, A 2009. Futatrokikelu: *Don y Autoridad en la relación mapuche - winka.* Atenea núm. 499, pp. 33-59. Ver en: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/121575> (Consultado el 29 de marzo del 2017).

Fortes, M. y Pritchard, E. 1940. *Sistemas políticos africanos.* Oxford University Press.

Geertz, Clifford 1987. "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados". En: *La interpretación de las culturas.* Editorial Gedisa (1ª edición en ingles 1973.)

Gissi, N. 2004. Segregación espacial mapuche en la ciudad de Santiago de Chile: *¿Negación o revitalización identitaria?* En: Revista de Urbanismo N.9. Universidad de Chile. Ver en: https://www.researchgate.net/publication/26453957_Segregacion_Espacial_Mapuche_en_la_Ciudad_Negacion_o_revitalizacion_identitaria (Consultado el 6 de abril del 2017).

Gomez, E. 2010. Introducción a la Antropología Social y Cultural. Tema 5: *Antropología Política*. Ver en:

https://ocw.unican.es/pluginfile.php/2201/mod_resource/content/1/Antropologos.pdf

(Consultado el 12 de marzo del 2017).

Guber, R. 2001. La etnografía: *Método, campo y reflexividad*. Editorial Norma Bogotá, Colombia.

Guevara, T. 1913. Mapuches: vida social y costumbre: *Las últimas familias y costumbres araucanas (1536 -1900)*. Imprenta Barcelona. Santiago de Chile.

Goffman, E, 1971. La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.

Glazer, N y Moynihan, D. (Eds.) 1975. Ethnicity, theory and experience. USA: Cambridge, Harvard University Press.

Gluckman, M. 2009. Costumbre y conflicto en África. Fondo editorial. Universidad de Ciencias y Humanidades. (1ª edición en inglés de 1955)

_____. **1978.** Política, derecho y ritual en la sociedad tribal. Akal editor. (1ª edición de 1965)

Harris, M, 1993. Jefes, cabecillas y abusones. Editorial Alianza

Herrante, G. 2006. Identidad Étnica, Grupos étnicos y otros mitos sobre la etnicidad: Cognición y una visión de etnicidad sin grupos étnicos. Revista de la Universidad del Valle de Guatemala, núm. 16. Ver en: <http://www.uvg.edu.gt/ccss/antropologia/doc/articulo5.pdf> (Consultado el 21 de agosto del 2017)

Herrera, M y Soriano, R. 2004. La teoría de la acción social en Erving Goffman. Papers, núm. 73, pp. 59-79. Ver en:

<http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/25784/25618> (Consultado el 25 de mayo del 2017).

Imilan, W y Álvarez, V. 2007. El Pan Mapuche: *Migración e Integración Mapuche a la Ciudad*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G. Valdivia. Chile.

Imilan, W. 2014. Experiencia warriache: *espacios, performances e identidades mapuche en Santiago*. Poblaciones en movimiento: *etnificación de la ciudad, redes e integración*. pp. 254-278. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago.

Kilakeo, F. 1992. Mapuche urbano. Revista kam Felelay, núm. 3. Santiago de Chile. Ver en: https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/MAPUCHE_URBANO_1992.pdf (Consultado el 6 de abril del 2017).

Korsbaek, L. 1995. La historia y la Antropología: *El sistema de Cargos*. Ciencia Ergo Sum, núm.

2. Ver en:

file:///C:/Users/participante/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Dialnet-LaHistoriaYLaAntropologia-5128917.pdf

(consultado el 22 de marzo del 2017)

Kojéve, A. 2005. La noción de autoridad. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina (1ª primera edición 1942)

Linton, R. 1942. El estudio del hombre. Fondo de cultura económica (1ª edición en ingles de 1936)

Ladino, M. 2014. Manual básico de cultura Mapuche. Talleres de ediciones jurídicas. Santiago de Chile.

León, L. 1985. La guerra de los Lonkos en el Chile Central (1536 -1545). En: Revista Chungara núm. 14, pp. 91-111. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. Ver en: [http://www.chungara.cl/Vols/1985/Vol14/La guerra de los Lonkos.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1985/Vol14/La%20guerra%20de%20los%20Lonkos.pdf) (Consultado el 12 de marzo del 2017).

Lewellen, T. 2009. Introducción a la Antropología Política. Nueva edición actualizada y puesta al día. Edición Bella tierra.

Manilowski, B. 1972. Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica Ediciones Planeta Angostini. (1ª edición de 1922)

_____. **1984.** Una teoría científica sobre la cultura. Naturaleza, cultura y poder. Sarpe. Madrid (1 edición de 1944)

Mauss. M. 1971. Sociología y Antropología. Tecnos. Madrid.

Mege. P, Alvarado. M y Báez, 2001. Mapuche. Fotografías siglos XIX y XX: construcción y montaje de un imaginario. Pehuén Editores.

Meichner, S 2007. El campo político en la perspectiva teórica de Bourdieu. En, Iberóforum: Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. II, núm. 3, 2007, pág. 1-22. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México Distrito Federal, México.

Merton. R, 1995. Teoría y estructuras sociales Fondo de Cultura Económica. México

Montecino, S y Foerster, R. 1988. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches. Centro de Estudios de la Mujer (CEM).

Moscoso, F. 1999. Sociedad y economía de los Tainos. Publisher editorial

Munizaga, C. 1961. Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad de Chile.

Núñez de Pineda, F 1673. Cautiverio Feliz y razón individual de las grandes guerras dilatada. Ver en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0005172.pdf> (Consultado el 29 de marzo del 2017)

Ovalle, A. 1646. Histórica relación del Reino de Chile (Crónica). Ver en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-644.html#documentos> (Consultado el 29 de marzo del 2017).

Pacheco, J. 2012. Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado. En: Espiral, vol. XIX, núm. 53, pp. 183-218 Universidad de Guadalajara, México. Ver en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13823075007> (Consultado el 13 de marzo del 2017)

Peabody, R, 1975. "Autoridad". En Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Aguilar. Madrid.

Pariente, F. 2009. Algunas reflexiones en torno al concepto de liderazgo: *Proceso de cambio y desarrollo organizacional*. Ver en: https://www.researchgate.net/publication/235985767_Algunas_reflexiones_en_torno_al_concepto_del_liderazgo (Consultado el 3 de junio del 2017).

Romero, J, 2008. El Proceso Comunicativo en la observación participante. Ver en: <http://itzamna.bnct.ipn.mx/dspace/bitstream/123456789/3548/1/ELPROCESOCOMUNICA.pdf> (Consultado el 21 de marzo del 2017).

Rosales, D. 1674. Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano. En: Benjamín Vicuña Mackenna 1877 – 1878. Ver en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3356.html#documentos> (Consultado el 29 de marzo del 2017).

Ruíz, E y Figueroa, A. 1993. Los indios amigos en la frontera Araucana. Centro de investigaciones Diego Barros Arana. Colección sociedad y Cultura. Impresión Universitaria. Santiago de Chile.

Ruiz, C. 2003. La estructura ancestral de los mapuches: *Las identidades territoriales, los Longko y los Consejos a través del tiempo*. Edición: ÑUKE MAPUFORLAGET.

Saavedra, A. 2002. Los mapuches en la sociedad actual. Ediciones Universidad Austral de Chile y editorial LOM. Santiago de Chile.

Sánchez, J. 2001. “El Az Mapu o sistema jurídico Mapuche”. En Revista CREA, núm. 2, pp. 29 -39 Centro de Resolución Alternativa al Conflicto. Universidad Católica de Temuco. Ver en: http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/520/CREA_03_2001_2_art2.pdf (Consultado el 12 de marzo del 2017).

Sampiere, R. 1998. Metodología de la investigación. McGraw-Hill. Colombia.

Silva, O. 1984. En torno a la estructura de los Mapuches prehispánicos. En: *Cultura, hombre y sociedad*. Instituto de Historia Universidad de Chile. Santiago de Chile. Ver en: <http://portalrevistas.uct.cl/index.php/cuhso/article/view/132/127> (Consultado el 21 de marzo del 2017).

Shils, E. 1957. "Primordial, personal, sacred and civil ties". In: *British Journal of Sociology*, núm. 8. UK.

Stogdill, R. 1950. Leadership, membership, and organization. *Psychological Bulletin*, 47, 1-14.

_____. 1974. *Handbook of leadership: A survey of the literature*, New York: Free Press.

Tax, S. 1937. "The municipals of the midwestern Highlands of Guatemala". *American anthropologist*, vol. 39.

Turner, V. Tuden, A y Swart, M. 1966. Antropología política una introducción. En: Alteridades, vol. 4, número. 8, 1994, págs. 101-126 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Turner, V. 1967. La selva de los símbolos: *Aspectos de un ritual Ndembu*. Cornell Univeristy Press.

Moore. T, 2010. Autoridades tradicionales. En Chirif (2010): “Estado del arte de la discusión y la práctica con relación a autoridades modernas vs. Autoridades tradicionales en la gobernanza del territorio e implicancias para el uso sostenible de los recursos naturales”. Intercooperación. Iquitos, Perú. Ver en: <http://www.territorioindigenaygobernanza.com> (Consultado el 3 de junio del 2017).

Troncoso, E y Daniele, C. 2014. Las entrevistas semi estructuradas como instrumentos de recolección de datos: una aplicación en el campo de las ciencias naturales. En: <http://www.uccor.edu.ar/paginas/REDUC/troncoso.3.pdf> (Consultado el 16 de marzo del 2017).

Valdivia. P, 1545-1562. Cartas de Relación de la Conquista de Chile. Ver en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3325.html#documentos> (Consultado el 29 de marzo del 2017).

Varas, J 2005. "La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000". Tesis presentada para obtener el grado de Magíster en Antropología y Desarrollo. Universidad de Chile.

Vergara, J, Foerster, R y Gundermann, H. 2004. Más acá de la legalidad: La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004). En: Polis revista Académica Volumen 3, núm.8. Universidad Bolivariana. Ver en:

http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122040/Foerster_RN_040_2004.pdf?sequence=1 (Consultado el 22 de marzo del 2017)

Vicent, J. 1990. Anthropology and Politics, Tucson: The University of Arizona Press.

Weber, M. 1979. Economía y Sociedad, México: Fondo de Cultura Económica, (1ª edición en ingles 1922).

_____. **2007.** La política como profesión. Editorial Biblioteca Nueva (1ª edición en ingles 1919)

Wilhem, E Y Coña, P. 1930. Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo xix. editorial imprenta universitaria. Santiago de chile.

Yepe, R. 1996. Fundamentos de la Antropología Política: *Un ideal de excelencia humana*. Eunsa editorial. Pamplona, España.

Zúñiga, A. 2001. Rito Ancestral: *¿Como eligen a un lonco los mapuches?* Santiago de Chile, miércoles 17 de octubre de 2001. Artículo. Ver en: <http://www.mapuche.info/news02/merc011017.html> (Consultado el 12 de marzo del 2017)

Documentos

GORE. 2016. Nuevo reglamento interno: Mesa Regional Indígena. Resolución exenta N. 950. 22 de abril del 2016. Gobernación Metropolitana de Santiago.

_____. **2018.** Política Regional indígena Urbana RMS (2017-2025). Ver en:

<https://www.gobiernosantiago.cl/wp-content/uploads/2014/12/PRIU-2017-2025-RMS-final.pdf> (Consultado el 26 de marzo del 2018).

INE. 2002. IV Censo de población y vivienda: *Síntesis de resultado*. Instituto Nacional de Estadísticas. Santiago de Chile. Ver en: <http://www.ine.cl/cd2002/sintesis censal.pdf> (Consultado el 21 de marzo del 2017).

MIDEPLAN. 1993. Ley indígena N. 19.253: *sobre la protección, fomento y desarrollo de los Indígenas*. Ministerio de Planificación y cooperación. Gobierno de Chile. Ver en: <http://www.conadi.gob.cl/documentos/LeyIndigena2010t.pdf> (Consultado el 11 de marzo del 2017).

_____. **2000.** Ley 19.418 Organizaciones Territoriales, Juntas de Vecinos, Organizaciones Funcionales y demás organizaciones comunitarias. Ver en: http://www.ind.cl/wp-content/uploads/2014/11/ley_19418.pdf (Consultado el 11 de marzo del 2017).

_____. **2003.** Informe de la comisión verdad histórica y nuevo trato con los pueblos indígenas. Informe: Indígenas urbanos *Ministerio de planificación, gobierno de chile, 2003*. Ver en: http://www.memoriachilena.cl/602/articles-122901_recurso_2.pdf (Consultado el 11 de marzo del 2017).

OIT. 1989. Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Organización Internacional del Trabajo. Ver en:

http://portales.mineduc.cl/usuarios/intercultural/doc/201104071329170.Convenio_169_OIT.pdf (Consultado el 19 de marzo del 2017)

ONU. 2007. Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Ver en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (Consultado el 19 de marzo del 2017)

UAHC y GORE. 2016. Situación de la población indígena en la región metropolitana. Gobierno Regional Metropolitano de Santiago y Universidad de Academia de Humanismo Cristiano.

ANEXOS

1. Glosario⁴³

Palabra	Traducción
Az Mapu	<i>Sistema normativo mapuche</i> que articula como el mapuche se posiciona en lo espiritual, lo terrenal y el cosmos, a partir del quehacer y ser mapuche.
Aylla Rewe	<i>Articulación político territorial ancestral</i> de nueve rewes de nueve territorios sagrados
Caguin	Junta de caciques o lonkos. Asociado también a una reunión informal.
Chiñurra	Mujer no mapuche, generalmente casada con alguien perteneciente a este.
Eluwun	<i>Funeral</i> . Ceremonia de entierro Mapuche.
Futa Mapu	<i>Grandes tierras</i> , denominación territorial de un conjunto de <i>aylla rewe</i> .
Futa koyag	Gran reunión. Asociada a los parlamentos mapuches donde participaban los lonko de distintos territorios
Feyentun	Creencia o espiritualidad mapuche
Foye	Canelo. Árbol sagrado de los mapuches. Planta medicinal y ceremonial.
Kimelfe	Profesor, quien enseña o educa
Kona o moceton	Vasallos y apoyo de los caciques quienes estaban a su protección y cuidado.
Koyaq	Parlamento
Koyon o kollon	Mascara mapuche. Asociada también al cuidador y quien ordena a la gente durante las ceremonias.
Kuyen	Luna
Kul-Kul	Instrumento de viento usado comúnmente por el werken para llamar a la comunidad
Kimun Kuyfi	Conocimiento antiguo, principalmente obtenido por los ancianos
Kumen Moguen	Buen vivir, sistema filosófico o forma de vida asociado a la salud mapuche de manera física y espiritual.
Lafkenche	Gente del mar. Asociados principalmente aquellos mapuches que habitan el sector del lago Budi o las costas de la novena región de la Araucanía.
Lof	Lugar de residencia, territorio, comunidad.
Lagmien	Hermana.
Lifko	Aguas limpias o aguas claras
Lakutun	Bautizo, iniciación. Ceremonia de entrega del niño al

⁴³ El glosario fue construido a partir de los propios significados que nuestros entrevistados entregaban a las palabras en su lengua, apoyado del manual básico de cultura mapuche de Manuel Ladino Curiqueo. Taller de ediciones jurídicas. Santiago, 2014.

	conocimiento de los ancianos
Mapu	Tierra, lugar de habidad del Mapuche
Malon	Guerra de baja intensidad para el robo de ganado y mujeres principalmente
Maloca	Invasiones territoriales por parte de los españoles a territorios mapuches
Makun	Poncho tejido a telar mapuche
Maqui	Fruto silvestre de color morado
Meli wixan Mapu	Los cuatro puntos cardinales (norte, sur, este y oeste)
Muño lonko	Paño de cabeza
Newen	Fuerza. Energía positiva ante cualquier situación
Ngillipun	Oración realizada al amanecer o la bajada del sol.
Ngillatun	Rogativa de petición o agradecimiento, que se realiza principalmente en épocas de siembra o cosecha.
Nien	Espíritu cuidador, dueño de casa o en el nguillatún, quien es dueño de ramada.
Ñi (tañi)	Mí, propio.
Norche	Persona justa, honrada que tiene un norte
Palin	Juego tradicional mapuche
Peñi	Hermano de sangre o pueblo
Pewma	Sueño principalmente aquellos sueños que expresan dones o premoniciones
Pehuenche	Gente del piñón. Mapuches que habitan en la cordillera.
Pikunche	Gente del norte. Mapuches que habitan del Bio - Bio hacia el norte.
Pu	Todos
Puelche	Gente del este. Asociado a los mapuches que viven en Argentina.
Promaucae	Gente salvaje. Denominación que fue utilizada aquellos indígenas mestizos entre incas y españoles.
Rayen	Flor
Rewe	Toten Sagrado
Rukafe	Constructor de casas
Tehuelche	Gente Bravia. Asociado a los mapuches que habitan la Patagonia.
Tuwun	Lugar de origen, o lugar de los ancestros
Trawun	Reunión o junta para compartir conocimientos o para tomar decisiones al interior de las comunidades
Trapelakucha	Joya de plata o alpaca utilizada principalmente sobre el pecho, por las mujeres.
Trarilonko	Ata o cintillo de cabeza. En mujeres hechos de plata y en hombres de Lana.
Ulkantun	Canto mapuche
Wallmapu	Territorio circuncidante, o conocido también como el país o nación mapuche.
Williche	Gente del sur

Warriache	Gente de la ciudad. Mapuches que residen fuera del sector rural
Weichan	Guerra o lucha
Weichafe	Guerrero
Wetripantu	Nuevo ciclo, o conocido popularmente como el año nuevo mapuche, entre el 21 y 24 de junio.
We Kuyen	Luna nueva. Cuando la luna está en su mayor plenitud lo que permite la llegada de las buenas energías
Wenu Mapu	La tierra de arriba (el cielo), el lugar de los ancestros.
Wiño	Chueca o Bastón para jugar el palin. También de uso ritual.
Winka	<i>El otro</i> . Palabra para denominar al otro no mapuche principalmente español y chileno.
Witral	Bastidor de madera donde se teje el telar mapuche
Witrañalfe	Tejedora de telar mapuche.
Yankan	Ayudante de Machi.

2. Entrevistas

a) Lonkos entrevistados para realización de análisis de la información

NOMBRE	EDAD	ORGANIZACIÓN/SOCIO	COMUNA
Margarita Quiñelaf Tralcal	46	Asociación Indígena Rayen Foye	Cerrillos
Hernan Huentulle Huenún	49	Asociación Indígena Lifko/ Centro Ceremonial de Cerro Navia	Cerro Navia
Floriano Calfucoy Huitrañan	83	Asociación Indígena Werken Mapu	La Granja
Vanessa Curihuinca Coche	44	Asociación Indígena Quetrawe	Maipú
Juan Lemuñir Huinca.	85	Asociación Indígena Werken	Pedro Aguirre Cerda

b) Representantes de organizaciones, socios, kimches y autoridades gubernamentales

NOMBRE	EDAD	COMUNA	ORGANIZACIÓN/ INSTITUCION	ROL/CARGO
Bryan Cayupi	24	Cerrillos	Asociación Indígena Rayen Foye	Werken
Carlos Falcón	27	Maipú	Comunidad indígena de Maipú	No tiene cargo asignado,
Ingrid Soñan	49	Cerrillos	Agrupación de mujeres indígenas Newen Domo	Presidenta
Jaime Troillan	52	Maipú	Comunidad indígena de Maipú	Representante
José Llancafil	68	Pudahuel	No tiene	Kimche
Marcial Marín	29	Santiago	Oficina de Asuntos Indígenas. Gobernación Metropolitana de Santiago,	Coordinador.
Margarita Llamun	62	Maipú	Asociación Indígena Quetrawe	Secretaria/ kimche
Mirzia Aranda	56	Cerrillos	Asociación Indígena Rayen Foye	Socia. No tiene cargo asignado
Nancy Nicul	54	La Granja	Asociación Indígena Werken Mapu	Secretaria
Oswaldo Antilef	33	Santiago	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Oficina de Asuntos indígenas Santiago	Director
Sonia Quiñelaf	42	Cerrillos	Asociación indígena Rayen Foye	Directora

3. Pautas de entrevistas

Entrevista lonkos

Nombre completo:

Edad:

Comuna:

Cargo:

Organización:

Lugar de origen:

Preguntas:

1. ¿Comunidad de origen? ¿Familia? ¿Migro o nació en la ciudad de Santiago?
 2. ¿cómo llegó a participar en la asociatividad indígena?
 3. ¿Cómo y porque fue elegido lonko? ¿Cuánto tiempo lleva en el cargo? ¿Tuvo otros cargos anteriormente?
 4. ¿cuál es su rol como lonko en la organización u organizaciones que representa?
 5. ¿cuál fue o es su rol como representante en la mesa regional indígena? ¿Participa de otras instancias gubernamentales? (Consultas, encuentros, mesas)
 6. ¿qué significa para usted ser lonko?
- ¿Trayectoria en otras organizaciones de diversas índoles como dirigente o socio? ¿Qué cargos ocupa u ocupó

Entrevista a presidente o representante de organizaciones

Nombre completo:

Edad:

Comuna:

Cargo:

Organización:

Lugar de origen:

Preguntas:

1. ¿Comunidad de origen? ¿Familia? ¿Migro o nació en la ciudad de Santiago?
2. ¿cómo llegó a participar en la asociatividad indígena?
3. ¿cómo y porque fue elegido presidente de la organización? ¿Tuvo otros cargos anteriormente?
4. ¿cuál es su rol como presidente de la asociación indígena?
5. ¿Por qué su organización tiene lonko?
6. ¿Con relación a su cargo como presidente como representa a lonko en su organización, ¿cuáles son sus roles y cuál es su estatus al interior de la organización?
7. ¿Trayectoria en otras organizaciones? ¿Qué cargos ocupa u ocupó?

Entrevista a sabios o socios de asociaciones indígenas

Nombre completo:

Edad:

Comuna:

Cargo:

Organización:

Lugar de origen:

Preguntas:

1. ¿qué es para usted un lonko?
2. ¿se siente representado por el lonko de su organización? ¿Cómo?
3. ¿cuáles son los roles que ejerce el lonko al interior de su organización?
4. ¿es importante tener un lonko en la organización indígena? ¿Por qué?
5. ¿siente que se ha perdido la legitimidad de la autoridad ancestral en la actualidad?
6. ¿para usted cual es la diferencia entre un lonko y un dirigente como el presidente?

Entrevistas representantes de las instituciones gubernamentales.

Nombre completo:

Edad:

Comuna:

Cargo:

Institución:

Preguntas:

1. Cuáles son los objetivos de su institución?
2. ¿Cuáles son los espacios o instancias de participación existentes para las poblaciones indígenas?
3. ¿quiénes participan de manera formal en estas instancias?
4. ¿existen instancias de participación legitimada y formal para las autoridades tradicionales?
¿Sino existen? ¿Por qué?
5. ¿cuáles han sido o debería ser el rol de las autoridades tradicionales en esta instancia de participación? ¿Cuál es el estatus de estas autoridades en estas?
6. ¿cuál es su opinión al rol y representación de las autoridades indígenas tradicionales en la actualidad?
7. ¿cuál es el rol de los lonkos en la mesa regional indígena?
8. ¿cómo representante del estado cuál cree que es la estrategia u acción factible para generar o aumentar la participación de las autoridades tradicionales?

4. Cuadros

a) Autoridades asociadas al cargo de lonko

Autoridad	Función/rol
Cacique	Hace referencia al lonko según la denominación impuesta por los conquistadores españoles, para interpretar e identificar al jefe de los territorios indígenas. Desde sus propias concepciones y de manera transversal antes las particularidades culturales de cada pueblo.
Inapalonko	Líder o jefe de familia
Lonka, lonko zomo o cacica	Términos para denominar a la cabecilla mujer, donde en algunos casos, solo se usa el término lonko, sin distinción de género.
Lonko palin	Lidera la ceremonia del palin, juego tradicional mapuche.
Mapu Toqui	Líder de la tribu
Ngillatufe	Quien organiza y lidera la ceremonia del nguillatún
Nidzol o Ñidol lonko	Mayor, o lonko mayor. La máxima autoridad del pueblo Mapuche.
Toqui	Jefe en tiempos de guerra o jefe del clan
Ulmen o Vlmen	Hombre rico, o lonko con poder, principalmente de bienes (dinero, animales o territorio). También en Wilhem y Coña (1930) hace referencia algunos caciques del territorio.
Ulmen Futra Lonko	El gran cabecilla mapuche, o lonko de los lonko.). También es una denominación para el líder del Aylla Rewe. Función en similitud a la del Ñidol Lonko

b) Otras autoridades ancestrales del pueblo mapuche

Autoridad	Función/rol
Afkazi	Compañero/a o acompañante del lonko.
Gempin o Ngepin	Es el encargado de los rituales
Kimche	Sabio o conocedor de la cosmovisión mapuche.
Lawentuchefe	Conocedora de las hierbas y plantas medicinales.
Machi	Chaman o guía espiritual
Tayulfe	Es la que toca y canta a los espíritus (Painemal, 2017)
Weupife	Según Ladino (2014) orador que pronuncia discurso, una especie de historiador dentro del mundo mapuche.
Werken	El mensajero del lof
Zugun Machife o Dzugun machife	Es el lenguaraz de la machi (Painemal, 2017)

5. Fotografías



Lonko Floriano Calfucoy (makun café) en inauguración 1º Expo Feria de Pueblos Originarios en La comuna de la Granja 2017.

Fuente: www.municipalidadlagranja.cl



Lonko Hernán Huentulle tocando el kul-kul. Cerro Navia 2017.

Fuente: www.santiagotimes.cl



Lonko Juan Lemuñir (makun rojo). Rogativa en wetripantu Cerro Santa Lucia 2015.

Fuente: www.elmostrador.cl



Lonko Margarita Quiñelaf en rogativa de izamiento de la wenufoye (bandera mapuche) en la comuna de Cerrillos.

Fuente: propia



Lonko Vanessa Curihuinca en “Reflexiones y desafíos del proceso constituyente indígena” Universidad Alberto Hurtado 2017.

Fuente: www.derecho.uahurtado.cl



Ceremonia de asunción de Lonko comuna de lo Espejo año 2009.

Fuente: www.lofwekuyen.blogspot.cl

