

Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura

Geraldine Abarca

Este artículo es el resultado de múltiples encuentros con algunos mapuches que viven en la comuna de La Pintana en Santiago de Chile. Me motiva el deseo de comprender cómo se configura y resignifica la identidad de la «gente de la tierra» en la urbe, y de esta forma, descubrir las expectativas educativas que plantea este grupo de migrantes y sus descendientes, los que junto a medio millón más, repartidos por los sectores periféricos de la capital, integran el gran colectivo de los mapuche urbanos. Esta búsqueda, da cuenta de las proyecciones que podría tener la educación en la capital desde la perspectiva mapuche, ya que indiscutiblemente los mapuches que viven en Santiago son el resultado de una realidad histórica de la cual se debe hablar en la escuela.

Este pueblo originario del sur de Chile, conforma uno de los pueblos indígenas más numerosos que ha sobrevivido hasta la actualidad. Empleo el término «sobrevivir» porque de alguna manera ha logrado mantenerse como una unidad luego de haber sorteado una guerra de tres siglos con los «conquistadores» y una relación de cientos de años de encuentros bélicos, fronterizos y discriminatorios con el Estado chileno.

Las múltiples situaciones que han debido sortear, enmarcadas dentro de una realidad histórica adversa, traen como una de sus consecuencias el hecho de que actualmente cerca de medio millón de mapuche viva en la capital del país. A partir de los resultados que arrojó el censo nacional realizado en el año 1992 en Chile, se abre un nuevo ámbito en la discusión y estudio de un fenómeno que hasta entonces era silencioso: la migración mapuche hacia la capital del país. Este éxodo de sur a norte, de aproximadamente unas 500.000 personas, es decir, casi una 50% del total nacional mapuche, trae consigo este nuevo concepto que genera un sinnúmero de controversias: «mapuche urbano». Para algunos, el término urbano se adscribe como una bandera de lucha y para otros, no es sino una forma de división y ruptura de un pueblo que es solo uno: el mapuche.

Los migrantes, grupo heterogéneo conformado por mapuches que han elegido diversas formas de expresar o no expresar su identidad a lo largo de los años, han formado familias que se expanden en la capital y que llevan a través de su linaje, una conexión con este pueblo milenario. Ellos, que han dejado tierras y vida en

comunidad, han llegado a Santiago en busca de «mejores alternativas»; y algunos, luego de un largo periodo de «invisibilidad», se organizan y se hacen presentes en el ámbito nacional urbano desde una perspectiva política, ritualista y religiosa, buscando revitalizar y fortalecer su lengua y cultura en un contexto ciudadano.

Sin embargo, los hijos de estos migrantes se insertan en un sistema educativo que no contempla su calidad de mapuche. En la sala de clases se habla de este pueblo, del cual son parte, como una cultura que existió en un tiempo pretérito o se desarrolla solo en el sur del país, no considerando los conflictos y significados que genera ser mapuche en Santiago de Chile. El discurso verbal e iconográfico los muestra realizando prácticas que no tienen relación con la cotidianeidad urbana, ni con las expresiones culturales que viven los mapuches en la ciudad. Los libros escolares no dan cuenta de su realidad pasada y presente, observándose inclusive que el tiempo verbal que se utiliza para referirse a ellos es casi siempre en pasado. Como consecuencia, se observa un recurrente discurso oficial educativo que aún no ha incorporado la perspectiva de los migrantes ni la de sus hijos. Cabe entonces preguntarse qué implicancias educativas tiene la migración, la inserción en un nuevo contexto cultural, los conflictos sociales que implica la vigencia de la identidad mapuche en la ciudad de Santiago y, por ende, la reconstrucción histórica de este pueblo, considerando la migración como punto de partida para la reconstrucción cultural y familiar de los niños mapuche en Santiago.

Esta investigación se realizó en la comuna de La Pintana, ubicada en el sector poniente de la capital y que cuenta con 16.431 mapuches residentes, con un porcentaje de 14,61% en relación a la población total de la comuna, que es de 112.264 habitantes.¹

El vigor de las organizaciones mapuches en esta comuna es reconocido por el resto de las agrupaciones de la capital; cuenta con siete organizaciones indígenas, las cuales están trabajando gracias a diversos proyectos: talleres de cerámica, salud intercultural, talleres de educación intercultural, entre otros. La convocatoria con la que trabajan las organizaciones es de aproximadamente veinte a treinta socios activos. Ellos asisten a reuniones los sábados en la tarde o algún día de la semana al caer la noche; sin embargo, ciertas actividades de celebración como Wetripantu, Palin, Nguillatun, convocan a un mayor número de participantes. Colaboraron con esta investigación, respondiendo a mis preguntas, asistiendo a los talleres, dibujando mapas parlantes, conversando y compartiendo su tiempo conmigo, amigos mapuches pertenecientes a las siguientes organizaciones: Inchiñ Mapu, Taiñ Adkimn, Ko Kiyen, Kiñe Liwen, Rayen Mapu. Además, entregaron su valioso aporte mapuches que viven en esta comuna pero que no participan activamente en estas organizaciones; a todos ellos mi agradecimiento y cariño.

Estrategia de recolección de datos

«¿Qué aparato es el que tiene colgado en el hombro señor?

—Una grabadora portátil.

¹ Informe INE, Censo, 1992.

– Y eso ¿sirve a qué?

– Conserva tu voz. Así, si olvido alguna vez parte o todo de lo que me has contado, apretando este botón puedo escucharte de nuevo. Y no una, sino muchas veces. Es una herramienta de trabajo.

– ¿Como un arado?

– Sí. Pero el arado escarba en la memoria de la tierra para hacerle recordar la semilla. Esta escarba en la memoria de los hombres para hacerles espigar sus historias».²

Y así, con grabadora en mano, comencé mis recorridos desde el centro de la capital hacia La Pintana, en busca de los preciados datos de campo. No con el fin de lograr originalidad alguna, sino basándome en la experiencia de los colombianos, realicé un taller de Mapas Parlantes.³ Me pareció interesante esta forma de recolección de datos basada en el lenguaje de las imágenes y no solo en la comunicación oral y escrita. Es así entonces, que en base a algunas ideas de la teoría del control cultural de Bonfil Batalla⁴, me dispuse a realizar una especie de diagnóstico cultural de los mapuches que viven en Santiago. La idea era captar en un taller algo de su historia en cuanto migración y visión de la identidad mapuche en un contexto urbano. De esta manera, los migrantes mapuches dibujaron a los que dejaron en el sur, lo que trajeron a Santiago, lo que adoptaron de Santiago y lo que les hace falta del sur. Para los nacidos en Santiago, el eje estaba puesto en lo que reconocen como prácticas mapuches en el sur y en la ciudad.

Al terminar el trabajo de campo, gracias a entrevistas, observaciones y mapas parlantes, los principales datos encontrados fueron:

- Diferencias percibidas entre lo rural y lo urbano.
- Cómo el mapuche urbano define su identidad en un contexto diferente al de origen.
- Cómo ha sido su integración al mundo urbano y cómo interactúa con la sociedad mayoritaria.
- Cómo conciben los migrantes y sus familias su relación con el sur (parientes, tierra, el imaginario, etc).

2 Manns Patricio, *Memorial de la noche*, Editorial Sudamericana, Santiago, 1998.

3 Esta modalidad de trabajo se realizó en la década de los setenta en las comunidades indígenas del Cauca, Colombia, con el fin de reconstruir la memoria histórica de los guambianos y paeces. Si bien es cierto que no existe información más detallada de esos «mapas parlantes» (con relación a los dibujos y análisis de éstos), por la bibliografía revisada se deduce que fueron el punto de partida para comenzar la recuperación de los territorios indígenas de la zona, ya que al dibujar y luego analizar los croquis, los participantes de los talleres tomaban conciencia de los territorios perdidos, ocupados en ese entonces por hacendados que los habían usurpado años antes. Estos talleres fueron llevados a cabo por la fundación Colombia Nuestra. La ventaja de esta modalidad era que podían participar comunarios de todas las edades, especialmente los ancianos que no sabían leer ni escribir, y utilizando el medio iconográfico se sentían en igual condiciones que los letrados.

4 Bonfil Batalla, Guillermo, «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos», en *Revista Papeles de la Casa Chata N°3*, de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México DF, 1987.

- Qué problemas son consecuencia de su condición de mapuche y cómo enfrentan esa situación o qué soluciones ven para terminar con la discriminación.
- Cuáles son las prácticas culturales, individuales y colectivas, que no han dejado de realizar a pesar de vivir fuera de la comunidad.
- Qué expectativas plantean en relación a la educación de sus hijos.
- Cómo viabilizar las propuestas en las cuáles los mapuche proponen integrarse a un modelo de educación formal desde el ámbito de la EIB.
- Cuáles son las principales razones por participar (o no) en las organizaciones indígenas.
- Cuáles son los mecanismos que los dirigentes han elaborado para relacionarse con el Estado chileno.

El fenómeno de la migración urbana como experiencia masiva de desplazamiento hacia la ciudad, es un proceso de transformación cultural. Generalmente los que dejan lo rural pretenden incorporarse rápidamente a un ritmo y forma de vida que corresponde netamente a lo urbano. Los procesos históricos que origina este fenómeno son consecuencia, principalmente, de las relaciones de conflicto y poder entre mapuches y Estado chileno.⁵ «Una de las consecuencias más trascendentes de la derrota político-militar de fines de siglo diecinueve experimentada por el Pueblo Mapuche a manos del Estado chileno, ha sido quizás –aparte de la pérdida de la independencia, autodeterminación y la integridad territorial– la desintegración y desarticulación de las relaciones socioculturales internas».⁶

Posiblemente la migración mapuche comienza en forma masiva aproximadamente en la década del treinta. La gran mayoría de los migrantes abandona muy joven su comunidad, lo hace solo o con algún familiar cercano que ya reside en la ciudad, el que generalmente sirve de nexo entre Santiago y la comunidad, incentiva al migrante y/o alienta a su familia haciendo notar las ventajas de la capital. Como dicen los entrevistados: «Llegué donde mi tío», «mi papá me vino a dejar», «me trajo otra prima que fue a pasear al campo», «mi tío me trajo». Estos antecedentes permiten observar que existe una especie de puente dado por los familiares que ya han migrado, que jalan a algunos de los que han quedado en el sur. Los migrantes entrevistados, arguyen que al llegar a Santiago permanecieron por un tiempo en la casa de los familiares, en calidad de allegados, pero que rápidamente debieron buscar puestos de trabajo que les aseguraran su sobrevivencia.

En las décadas del cincuenta y sesenta el proceso de urbanización en la Región Metropolitana, debido al incremento de la migración, (no solo de mapuches), trajo consigo la implementación de programas de vivienda social que apuntaban a solucionar el problema de los allegados. Es así entonces que los sectores marginales de la capital fueron poblándose con villas o poblaciones populares, beneficios a los cuáles accedieron una gran cantidad de mapuches, lo que permite observar actualmente una concentración de mapuches en comunas específicas del gran Santiago, como es el caso de La Pintana.

5 Cuminao, Clorinda. *El Gijaton en Santiago, una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*, Tesis para optar el grado de Licenciada en Antropología, Universidad de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1998.

6 Bengoa, José, *Historia del Pueblo Mapuche*, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1985.

Ya hace cuarenta años atrás, esta particularidad era motivo de estudio, a fin de observar las prácticas culturales que se reproducían en la ciudad por el hecho de que familias mapuches se establecieran en cordones específicos «La importancia de estas concentraciones familiares indígenas en barrios, en la ciudad, está en la posibilidad de descubrir en el seno de ellas alguna forma de reproducción urbana de los elementos de la estructura rural comunitaria tradicional».⁷ Sin embargo, no se conoce de estudios acabados que denoten prácticas culturales a nivel de grupos familiares, sino colectivas, las que se fueron dando con el correr de los años y que ahora, para algunos, han determinado una identidad que se ha adscrito a los «mapuches urbanos».

Ancan⁸ plantea que una gran cantidad de mapuches que vive actualmente en Santiago, paradójicamente, no han nacido en las comunidades rurales sino que son hijos de migrantes de primera o segunda generación que han asentado sus núcleos familiares en la ciudad, producto de encuentros en la Quinta Normal⁹ y, según los propios entrevistados, se constata que sus parejas les han sido presentadas por amigos o familiares mapuches. Actualmente, el proceso migratorio se vive de una manera más individual que colectiva; resulta impensable imaginar que un migrante, sin conocer la ciudad, pueda encontrar a sus familiares en un parque central, cosa que ocurría frecuentemente en los años sesenta.

Ante la pregunta ¿por qué migró a la ciudad? se observan constantes en las respuestas de los entrevistados. La mayoría atiende a factores económicos y a la imposibilidad de encontrar en el trabajo agrícola una fuente de ingresos que les permitiera cubrir los gastos de supervivencia, aun cuando los procesos migratorios comenzaron hace más de medio siglo y han sido continuos. Los entrevistados aluden a razones semejantes aun cuando hayan migrado hace uno ó cincuenta años.

Un estudio realizado por el Centro de Comunicaciones mapuche *Jyſken Mapu*, con una población de mapuches migrantes de la comuna de Cerro Navia,¹⁰ arrojó resultados que denotan que la vida campesina es desvalorizada respecto a la vida urbana. Generalmente, los nacidos en Santiago observan las diferencias y encuentran el factor común en el linaje y la historia común que nos une. «Pienso que las diferencias las van adquiriendo las personas no solo siendo mapuche; cuando se traslada tendrá cosas propias de las formas de vida de un santiaguino común y silvestre. Las diferencias posiblemente están en que traerán una vida y la tendrán que modificar, las diferencias las dan los contextos. Yo, por ejemplo, creo que los puntos en común que yo podría tener con una persona de mi edad es el origen, ella podrá decir mis papás son mapuches y vivieron en cada una de las comunidades y yo nacida acá, puedo decir lo mismo» (Ale, santiaguina).

7 Munizaga, Carlos, "Estructuras transicionales en la migración de los Araucanos hoy a la ciudad de Santiago de Chile", en *Notas del Centro de Estudios Antropológicos*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1961.

8 Ancan, José, "Lo urbano, un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea", *Revista Pentukün*, Instituto de Estudios Indígenas, Temuco, 1994.

9 Este gran parque capitalino fue refugio y punto de encuentro de los mapuches migrantes, además fuente de inspiración y estudio de algunos antropólogos.

10 Comuna que cuenta con una alta tasa de población mapuche, levemente mayor que La Pintana (18% del universo metropolitano).

«Yo soy mapuche porque eso se lleva en la sangre, mis papás son mapuches, me enseñaron la cultura mapuche, también domino el idioma, la cultura, costumbres y el rasgo también, nosotros tenemos un rasgo físico» (Malen, migrante).

Ante las preguntas ¿Cómo se reconoce que alguien es mapuche?, ¿qué prácticas cotidianas o extraordinarias lo hacen ser mapuche? y ¿en su familia existe conciencia de ser mapuche? las respuestas fueron variadas e interesantes. De ellas se desprenden datos que denotan cómo se configura la identidad mapuche en la ciudad.

Variadas tendencias teóricas han tratado de interpretar y definir la construcción identitaria de los grupos étnicos y, de tal forma, es posible adscribirse a una u otra perspectiva dependiendo del enfoque que sustentemos. Comaroff¹¹ se plantea una serie de preguntas con relación a la incapacidad de estas teorías (primordialistas, neoprimordialistas, construccionista, entre otras), para explicar la actual explosión de las luchas étnicas nacionalistas, las que ponen de manifiesto una confrontación basada en las diferencias étnicas e identitarias de grupos con desigual poder político, económico, territorial, social, etc. ¿Por qué ha habido una fuerte tendencia en tratar las identidades sociales como cosas palpables y esencialistas, dada su bien conocida historia transitoria? ¿Por qué frente a las evidencias, son las afiliaciones nacionales y étnicas tan a menudo descritas como si fueran todas iguales? ¿Por qué se ha prestado tan poca atención al hecho de que las condiciones que producen una identidad, pueden ser bastante diferentes a las que las sostienen?

Lejos de ser una discusión acabada, la configuración conceptual de la identidad étnica debería también contemplar lo que los mismos grupos étnicos sostienen como válido para definir aquello que los hace singulares y los distingue de los otros. La percepción de sí mismos en tanto grupo étnico, está plasmada de las prácticas cotidianas y extraordinarias, de los encuentros rutinarios y convocados (ritos, ceremonias, reuniones). Las diferencias son construidas del conjunto fluido de los símbolos, valores y significados que constituyen una viviente cultura histórica.

Este «conjunto fluido», es consecuencia de la transmisión generacional de estas herencias culturales. ¿Podríamos hablar en este caso de la existencia de un aspecto «inmutable» de la cultura? Aquel aspecto que no cambia a pesar del tiempo y del espacio en que suceda. Si hiciéramos el paralelo con los cambios que puede sufrir una lengua, podríamos decir que el castellano ha sufrido innumerables cambios a lo largo de su historia, sin embargo es distinguible del inglés, o del mapudungun. La identidad se construye en base a lo que heredamos y a lo que adquirimos; se constituye procesualmente en un tiempo y lugar que siempre muta. Sin embargo, esta mutación no excluye la necesidad de reconocer un proceso histórico estructurador que mantiene a la cultura y que incide en la identidad. Las constantes luchas, acomodados, y reestructuraciones permiten tomar posicionamientos identitarios que se van elaborando personal y colectivamente a través de los ritos, de utilizar, enseñar o aprender la lengua de los ancestros, de mantener la «costumbre», etc.

11 Comaroff, "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution" en *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Edwin Wilmsen y Patrick McAllister (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Dentro de esta visión identitaria de lo mapuche, está también el sentimiento de pertenecer con orgullo a un pueblo o también de reconocer ciertas características o formas de hacer las cosas que son propias del grupo. Esto también está determinado por la visión de otredad, es decir, la conciencia de que existen otros grupos diversos. «Sí, mis hijos tienen conciencia de ser diferentes, (el menor) siempre es comprometido con ser mapuche. Nunca ha negado su origen, en el colegio él dice que es mapuche, le dice a sus compañeros, o con el *We Tripantu* él se siente orgulloso que sus compañeros lo vean por ahí con la bandera o vestido de mapuche» (Kelüray, migrante).

El cuestionamiento que viene desde la antropología intentando definir lo propio de las culturas termina en el irresoluto de determinar ¿qué es verdaderamente lo propio?; «La identidad de un pueblo está constituida por una diversidad de formas y concepciones que vienen de dentro y de fuera del grupo. La identidad tiene, en verdad, una conformación heterogénea (...) es fruto de un constante proceso de transformación, cambio y reinvención en que se encuentra toda realidad humana, por ser una realidad viviente. No hay conservación de una realidad viviente sin cambio ni transformación».¹² Estas aseveraciones determinan mutación y este grupo, los mapuche de la capital, al estar viviendo en un contexto citadino, están dando muestras de una realidad cambiante, aun cuando estas mismas prácticas individuales y colectivas se hayan realizado por otros mapuche en otro tiempo histórico y en otro lugar físico. Aun cuando estas prácticas no tienen el mismo significado en un nuevo contexto, son éstas reinvenções de un pasado remoto que se plasma en este presente, lo que delimita el hacer, pensar y actuar de los mapuche de Santiago. Ellos buscan y encuentran en estas manifestaciones culturales; en la simpleza de lo cotidiano o en la profundidad de lo ritual, una forma de ser y sentirse más mapuche.

Las prácticas mapuches están matizadas por las herencias culturales, las reinvenções y los imaginarios que se van transmitiendo y recrean una mezcla entre lo cotidiano, aquello que no se explicita ni se cuestiona racionalmente y lo extraordinario: lo ritual, lo convocado, aquello que invita a buscar los elementos más diacríticos que ayudan a esta construcción identitaria: vestirse de mapuche, tocar ciertos instrumentos, jugar *palin*, etc.

Si bien es cierto que este quehacer reafirma la identidad, también lo hace la convicción de creer en algo que solo vive en este nicho cultural mapuche, aquello que no se cuestiona, que se vive como una cuestión de fe, aun cuando no esté asociado con lo religioso. Me refiero a esa serie de creencias, convicciones y miradas de la realidad que de alguna manera también delimitan lo que nos diferencia.

«Nosotros creemos otras cosas, no lo mismo que pueda creer un winka, por ejemplo nosotros creemos, o yo creo, en que esas culebras que son diferentes colores, lo que es peligroso o no, y las cosas medicinales, la machi, porque mi bisabuelo fue machi y mi abuelo nos cuenta y yo creo harto en eso. (Wagülen, migrante). Estas creencias están arraigadas en la historia y se han configurado desde un pasado remoto que cuando se recuerda; recrea el tiempo y el momento en el cual fueron adquiridas, trayendo, cual encantamiento, la viveza de lo mítico.»

12 *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, op. cit.

M: «En donde nací hay un lugar que se llama Piedra Alta también, porque hay unas piedras grandes dentro del mar y según las leyendas o las creencias, no sé como se podría decir, la piedra está formada como un ruka grande, adentro del mar y ahí sonaba un toro. A mí no me contaron, yo lo escuchaba, pero llegaba a bramar, ¿los toros braman?

G: Mugen

M: Entonces mi abuelo me contaba que ahí estaba el dueño del mar.

G: ¿No era Shumpall?

M: Shumpall es una mujer y este es un toro hombre y cuando mugía el toro, mi abuelo me decía que venía lluvia... ¡y llovía! Yo siempre me acuerdo de eso, pero nosotros, no nos daba miedo, no nos daba miedo pero llegaba a rezumbar el sonido del toro. Y después del maremoto que hubo el año sesenta y ahí esa piedra como ruka se cayó, se partió por la mitad y se fue cayendo, así que queda un pellizquito no más ahora y el toro ahora ya no está ahí, y según mi papá dice que el toro está en la cordillera. Se fue p'al otro lado. Es una historia verídica, porque nosotros lo escuchábamos, toda la gente la conoce allá. En Puerto Saavedra» (Malen, migrante).

«La identidad Mapuche se reconstruye permanentemente a través de la experiencia, la conciencia y el discurso, los cuales tienen como ejes centrales los valores culturales originarios. Uno de los principales patrones es la relación que se sostiene con la tierra en cuanto naturaleza, esta se manifiesta en la religiosidad.»¹³ Feyentun, «creencia» en lengua mapuche, podría ser la denominación que más se aproxime a la idea de religión. Esta creencia se encuentra basada en el admapu, el que se explica como «el conjunto de símbolos y de prácticas tradicionales, (las que son reinterpretadas constantemente), como también las creencias que señalan que el mapuche y la tierra (mapu) fueron creadas por Chao [padre]. Con los ritos se recrea y se revive el admapu y así también la reciprocidad con Ngenechén, por los nuevos dones otorgados (la vida, la salud, la fertilidad, etc.)».¹⁴

En general, la lengua es una de las cosas que define y determina culturalmente a un pueblo; esta idea implica que, dentro de los ejes fundamentales que caracterizan a una cultura, está la lengua. Esto trae controversias entre los entrevistados; los que no saben hablar, no la consideran importante para definirse como mapuche y para otros representa una bandera de lucha en términos de las reivindicaciones culturales.

En Santiago, el mapudugun ha pasado por diversos procesos en cuanto a su uso y las actitudes lingüísticas de los hablantes. Los migrantes debieron incorporar rápidamente las competencias de la lengua mayoritaria, el castellano, para poder so-

13 Cuminao, Clorinda, *El Gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*. Tesis de antropología, Santiago de Chile, Universidad de Humanismo Cristiano, 1998, p. 30.

14 Foerster y Gunderman, "Religiosidad mapuche", en *Culturas de Chile. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago Chile, Editorial Andrés Bello, 1996, p. 225.

brevivir en la capital, segregando por muchos años su lengua madre, y mayormente no transmitiéndola a sus hijos, los que ahora adultos se quejan por no saber cómo reaccionar frente a la deuda cultural que dejó la generación anterior. «Nosotros acá tenemos que aprender a vivir sin costumbre, esta sociedad se ha encargado de que nosotros no sepamos qué significa ser mapuche, los mayores se han encargado de eso, lo peor es que somos ignorantes, los migrantes no nos han enseñado la lengua, se han avergonzado de ser mapuche, no nos han enseñado nada o muy poco deberían haber traspasado los migrantes a sus hijos» (Wilipag, santiaguino).

Es un hecho que, para muchos, la lengua constituye un aspecto que define la identidad y que cohesiona al grupo que se comunica en mapudungun. Los hablantes y no hablantes, consideran importante su revitalización y uso en contextos mapuche como las organizaciones y familia, como asimismo en contextos no mapuche, como la escuela, el trabajo, etc.

En el caso chileno, la configuración del estado-nación tuvo implicancias decisivas con respecto a los mapuche. La nueva nación requería buscar una identidad chilena libre de la sombra de los conquistadores; de esta manera, el espíritu liberal de la independencia albergó una imagen idealizada de los mapuche, construida por la batalla sin fin que dieran a los españoles. Sin embargo, esta figura duró poco; por cuanto debían integrarse al modelo de ciudadano chileno, los mapuche establecieron un límite fronterizo dado por el río Bío-Bío al sur de Chile. Luego, esta imagen de padres de la patria y defensores de la soberanía se desvaneció debido a los acontecimientos políticos de la fecha. «Durante la ‘Guerra a Muerte’ (1812-1826), la mayoría de los mapuche formaron filas junto a los españoles. Con ello desaparecía el primer republicano y patriota, para aparecer el cruel depredador de niños y mujeres rayano en la bestialidad».¹⁵ Con el correr del tiempo este límite se hizo cada vez menos frontera entre mapuche y chilenos, ya que se inició un proceso de compra y venta de tierras del «País Araucano», colmado de engaños, robos y leyes que deslegitimaban las propiedades indígenas comunitarias. Para la gente de la tierra este fue el principal motor que los llevó a organizarse: la defensa territorial.

Repasando algunos de los hechos más relevantes en la relación estado chileno y pueblos indígenas, mapuches y *winkas* concuerdan en pensar que dentro de las mejores alianzas pactadas entre ambos se encuentra el tratado de Nueva Imperial del año 1989, el que se firma con Patricio Aylwin¹⁶ y los dirigentes de organizaciones indígenas. El punto central del acuerdo de Imperial, está dado por un cambio fundamental en esta relación de siglos de desequilibrio. Las primeras medidas se traducen en la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas creada en 1990. Esta, luego de tres años de trabajo y asambleas de participación comunitaria, dio a luz una Ley Indígena. «Sin duda, la Ley 19.253, con todos los defectos que pueda tener, es bastante mejor que las anteriores, pero no ha satisfecho ni las demandas substantivas ni las étnico-políticas del pueblo mapuche. En este sentido el problema principal es que en Chile, a diferencia de otros países, no hay un recono-

15 Lavanchy, Javier, "Conflictos y propuestas de autonomía mapuche", Santiago, en *Fundacion Rehue*, 1999, p. 11, <http://www.xs4all.nl/-rehue/art/lava1.html>.

16 A esa fecha candidato presidencial, asume la Presidencia en 1990.

cimiento de los pueblos indígenas, ni de sus territorios (incluido el acceso a recursos) y menos aún de su autonomía».¹⁷

Es evidente constatar que los cambios sociales, paradigmáticos e ideológicos han permeado el vínculo con que actualmente los estado-nación enfrentan las relaciones con los indígenas. Sin embargo, los cambios no son tan substanciales; en abril de 2000 el Parlamento chileno no aprobó la puesta en marcha del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el que exige un cambio constitucional atendiendo a sus contenidos fundamentales, «Derecho a la autodeterminación, a la autonomía y al autogobierno (...) y el principio de la restitución, reparación y compensación justa cuando estos hayan sido violados, como garantía de su respeto y preservación auténtica».¹⁸

Ante este escenario, algunos líderes e intelectuales mapuche han visto la necesidad de socializar este tema y por otro lado, a expresar una serie de demandas que van asociadas a denominaciones como «nación mapuche» o «pueblo mapuche». Este derecho de autonominarse, entre otras cosas, provoca una cierta aprensión en muchos sectores de la sociedad chilena, principalmente por el conflicto que puede provocar al Estado la conformación y proyección de grupos que se adscriban a otra nacionalidad, diferente a la chilena.

Los discursos con respecto al tema de convertirse en nación mapuche no están acabados, no existe claridad en cuanto a cómo viabilizar esta demanda. Lo más decisivo en este proceso ha sido la incapacidad de socializar y discutir un tema de tanta trascendencia entre los mapuche que no están en las esferas intelectuales ni de poder. Es así que las justificaciones estatales que se hacen socialmente frente a los conflictos con los mapuche están sustentadas en no frenar el desarrollo económico, en la convicción de que este crecimiento beneficiará a toda la población, y por último en el compromiso de compensar con creces los costos culturales que significan para el pueblo mapuche estos megaproyectos.¹⁹

Con todo esto, las lecturas con respecto a la autonomía son tan variadas como variados los enfoques de análisis que los diversos actores involucrados han construido. Sin embargo, no se puede desconocer que para el pueblo mapuche la autonomía también pasa por cuestionarse qué implicancias económicas tendría esta emancipación. «...ese es el discurso en este tiempo, recuperar la autonomía. Pienso por ejemplo en las propuestas del Consejo de Todas las Tierras, de establecer un parlamento mapuche y que haya una especie de parlamento entre el Estado y la Nación Mapuche, ¿pero de qué manera lo hacemos? porque la autonomía debe ser planteada desde el factor económico, podríamos convertirlo y reembolsar con el robo y el despojo. Lamentablemente nos encontramos con un pueblo que no está

17 Aylwin José, "Pueblos Indígenas, Territorio y Autonomía", en *Pentukun* N° 3, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 1995. Citado en Lavanchy, "Conflictos y propuestas de autonomía mapuche", op. cit.

18 Concha Miguel, "Los derechos de los pueblos indígenas en las organizaciones de Naciones Unidas" en Barceló Raquel, Mará Portal (coordinadoras), *Diversidad Étnica y Conflicto en América Latina. Organizaciones Indígenas y políticas estatales*, Plaza y Valdez Editores, México, 1995.

19 Naguil Víctor, "Conflictos en el territorio mapuche. Intereses, derechos y soluciones políticas en juego" en *Liwen* N°5, Centro de Estudios y documentación Mapuche Liwen, Temuco, 1999.

organizado, que no tiene representantes, el Consejo tiene su representatividad y eso es de unos cuántos» (Keyjen, santiaguina).

Es evidente que las demandas han ido cambiando y diversificando por los múltiples factores que han incidido desde la configuración estatal y posiblemente no se logrará esa unidad idílica a la que ingenuamente aspiramos muchos. El pueblo mapuche es solo uno, pero son variados los contextos en los cuales se desenvuelven los mapuche y variadas las formas que han elegido para relacionarse con las autoridades, con los megaproyectos, con los cargos públicos, con los beneficios estatales.

Mejorar la situación de marginalidad económica en la que actualmente viven algunos mapuches, poner en el tapete el despojo que se ha hecho históricamente de sus tierras, difundir lengua y cultura en las escuelas a través de reformas educativas que incorporen la connotación bilingüe intercultural, entre otras, son las múltiples acciones que se han promovido desde el Estado en estos últimos años. Se firmó incluso un pacto ciudadano que reconoce el carácter «multicultural» de la sociedad chilena. Está suscrito por organizaciones civiles, religiosas y políticas, sin embargo ningún empresario firmó este documento porque de alguna manera son ellos los que mantienen relaciones conflictivas con los mapuche por los intereses económicos que están en juego. Firmar habría sido asumir la «deuda histórica» que los chilenos tienen con el pueblo mapuche. De esta forma, prefieren seguir asumiendo el único pacto que rige la vida ciudadana chilena: la constitución política.

Se observa una polaridad en cuanto al tratamiento de estos temas, el Estado deslegitima la representatividad y los discursos de los líderes que llevan esta discusión al ámbito internacional y que orientan la lucha mapuche hacia la recuperación de territorio, a las tomas de terreno, al reconocimiento constitucional, a la necesidad de autodeterminación, etc. El Estado, a cambio, impone un discurso de confraternidad, respeto mutuo, dinero para proyectos que son, a mi modo de ver, solo un ámbito de lo necesario para cubrir las verdaderas demandas que se exigen. Las políticas de compensación económica y cultural no serán nunca suficientes para mantener la unidad cultural del grupo, si se acelera la pérdida de territorios en el sur. Esta desterritorialización implica consecuencias concretas en los mapuches que viven en las tierras del sur, al tener que dejarlas.²⁰

Anteriormente, hemos hablado de cómo las organizaciones han sido determinantes en las luchas y reivindicaciones personales que abarcan a todo el pueblo mapuche; estas luchas también reflejan la necesidad de mantenerse unidos. Para los mapuches de Santiago, las organizaciones representan el vínculo que los conecta con las prácticas culturales colectivas, acentuando lo identitario en la ciudad, ya que son espacios que han creado los migrantes para recrear y recordar junto a otros que han dejado familias y comunidades en el sur. Muchos de los mapuches de segunda y tercera generación nacidos en Santiago se han incorporado a las organizaciones, muchos de ellos buscan y encuentran en este espacio las remembranzas y la viveza de un pueblo y una cultura que se mantiene en esta metrópoli tan adversa para «la gente de la tierra».

20 *Ibidem*.

Como ya hemos visto, los contenidos actuales no reflejan la realidad ni la historia del pueblo mapuche (migraciones, cambios contextuales, problemas políticos, etc.). Por otro lado, es una temática que aún se imparte de manera muy verticalista, es decir, no son los mapuche los que han opinado o propuesto cómo y qué enseñar en las escuelas de Santiago con respecto al tema.

Determinar el por qué es necesaria y válida esta «revitalización» cultural en la educación, significa plantearse ciertos desafíos. Se hace necesario concertar la mejor forma de mostrarse al mundo con actitudes, paradigmas, ideologías, contenidos, formas de enseñar, etc. Esta tarea presenta ciertas contradicciones en el sentido de que la escuela es también una forma estatal e institucionalizada de impartir conocimientos, y para algunos mapuche, el aparato estatal ha sido históricamente el protagonista de los procesos discriminatorios y vejatorios del pueblo mapuche.

En general, al hablar con los padres de temas relacionados con la escuela, aflora una suerte de susceptibilidad, ya que temen que sus hijos sientan vergüenza de ser mapuches. Las situaciones de discriminación que inciden de manera determinante en la conformación de la identidad, suceden generalmente en los establecimientos educacionales. Según esto, resulta imprescindible para los entrevistados que la escuela sea el espacio en donde se reafirme la autoestima y se consolide con orgullo en los niños la pertenencia a un pueblo con cultura propia y, por otro lado, que se estimulen actitudes de valoración de lo diverso en los niños no mapuche.

Para algunos, la necesidad de que en la escuela se fortifique la identidad va acompañada de otros factores que ven como complementarios en este cambio. De tal forma, apostar a lo educativo determina sólo una alternativa (entre tantas otras) para poder lograrlo. «En educación, yo creo que la alternativa es la autoafirmación, buscar las raíces y no avergonzarse de ello. Pero por otro lado es importante reconocer el factor económico: no solo la educación va a lograr cambios, si el mapuche es pobre, si no tiene plata, siempre será marginal social y culturalmente. Yo aspiro a que mis hijos educacionalmente aspiren a tener plata, les daré lo que pueda, pero si la educación es importante también lo es lo económico» (Wilipag, santiaguino).

Pareciera ser que «lo cultural» representa para los mapuches de Santiago una manera importante de mostrarse ante los otros, sustentar una forma diversa de hacer, de concebir el mundo, de mostrar lo ancestral y lo que se sustenta durante generaciones y generaciones como práctica cultural. El conjunto de aspectos y prácticas, representa para los que viven en Santiago un nicho cultural que es necesario incorporar en la escuela. Todos los entrevistados manifestaron que en los centros educativos se debería enseñar los aspectos culturales que se han transmitido generacionalmente; de esta forma, los *epew*, el *palin*, las manifestaciones artísticas como el trabajo con telar, cerámica, platería, deberían ser incorporadas y recreadas en la escuela. Aun cuando muchos también reconocen que es un espacio «artificial» de recreación cultural, es una vía de difusión importante y necesaria, y por ende, debe ser asesorada por los propios mapuches para evitar la folklorización y guiar a docentes y niños en este aprendizaje.

A pesar de vivir en Santiago, el vínculo que se establece con la naturaleza es esencial para muchos entrevistados, ya que gran parte de la cosmogonía mapuche se basa en la naturaleza, en sus ciclos, en sus ritmos. «La naturaleza, también se tiene que hablar de eso, que se sepa por qué el *We Tripantu*, por qué el *Nguillatun*, que

antes se hacía cada cuatro años y acá en Santiago lo hacemos todos los años ahora, que los niños sepan que acá en Santiago igual se hacen cosas» (Millanko, migrante). «Nosotros deberíamos decir eso allá (en las escuelas). Pero deberían saber de dónde vienen esas cosas que se comen, que vienen de la tierra y de la naturaleza y agradecer y pedir por eso, no puro comer o saber cómo se llaman las cosas» (Malen, migrante).

Muchos son los factores que intervienen en el mantenimiento lingüístico, pero en este caso, incorporar el mapudungun en la escuela requeriría necesariamente del apoyo institucional. «Se refiere a cómo está representada la lengua del grupo minoritario en las diferentes instituciones de la nación, región o comunidad. El mantenimiento prevalece cuando la lengua minorizada se emplea en las instituciones de gobierno, la iglesia, las organizaciones culturales, etc.»²¹ De esta manera, la revitalización y reivindicación de la lengua es, antes que todo, la reivindicación de un grupo de personas con todas sus capacidades, derechos, proyecciones como pueblo y además el derecho de la libre autodeterminación, lo que implica una cierta opción cultural, y en ella una cierta opción lingüística. Un proceso de este tipo, necesariamente, se enmarca en un proyecto político mayor, y no puede entenderse ni tendría sentido fuera de él.

Para los hablantes representa un problema el que la lengua no pueda utilizarse en múltiples contextos. «En la escuela, si se está hablando de la cultura mapuche, lo primero, tendría que enseñarle la lengua y lo que es el respeto, nuestras celebraciones, nuestras creencias, pero lo primero es la lengua y nuestras creencias. (...) Por ejemplo, a mí en el sur me enseñaron *mapudungun*, yo aprendí a escribir *mapudungun* pero acá está todo muy castellanizado, ¿dónde vamos a hablar?» (Wagülen, migrante). Esta problemática del cómo y dónde utilizar el *mapudungun* está traspasada por los factores políticos y sociales que intervienen. Reducir la revitalización solo al ámbito escolar es no dar el alcance real y profundo que requiere la expansión de esta lengua si ha de mantenerse. No obstante, los mapuches observan como un punto de partida la educación formal para la transmisión más masiva del *mapudungun*.

*«La historia sirve para reconocer el pasado de los hombres y de las sociedades a lo largo del tiempo, (...) sin otra función inmediata que divertir, el simple gusto, seducir la imaginación de los hombres, sobre todo cuando la lejanía en el tiempo parece suscitar sutiles seducciones de lo extraño (...) o la voluptuosidad de aprender cosas singulares.»*²²

«Yo creo que es importante la historia, yo creo que es bueno que de una vez por todas se diga cuál es la verdadera historia de Chile. No podemos seguir permitiendo que en los libros un tal Villalobos hable de una manera en contra de lo que eran nuestras tradiciones ancestrales. El no puede, yo no sé quién le dio la responsabilidad de hablar de nuestro pueblo, si los que tienen que hablar de nuestro pueblo somos los mapuche, son los ancianos, ellos tienen todo el conocimiento de lo que pasó con nuestro pueblo. Entonces yo creo que la historia es fundamental» (Sakin, santiaguina).

21 Appel, René y Pieter Muysken, *Bilingüismo y contacto de lenguas*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

22 Sánchez José, *Para comprender la historia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1995, p. 12.

Recuperar la historia propia parece ser una necesidad que devela un pasado en el cual los mapuches debieron sortear grandes dificultades. Hablar de ese tipo de eventos, supone posiciones de contraste con las formas en que se ha planteado la historia oficial. En general la historia chilena ha reforzado en la conciencia de los individuos escenas de triunfos militares, héroes invictos, grandeza frente a los países fronterizos, etc. Nada se habla de la crudeza con la que el ejército actuó en la «Pacificación de la Araucanía». De alguna manera, esta ruptura se encuentra en la memoria colectiva e individual de muchos mapuches, los que toman posicionamientos y reaccionan cuando se sienten parte de un grupo vejado.

Si consideramos la historia con una función didáctica, los hechos históricos que se refuerzan actualmente en la escuela exacerban la visión de una nación chilena llena de mitos, símbolos y prácticas que se imponen como un modelo único de poder, recordando con todo tipo de representaciones la consolidación del sistema vigente. Algunos ven en este hecho una dependencia cultural impuesta.

Con la consideración que la historia es un ciclo entre las rupturas y las continuidades, la historia del pueblo mapuche se constituye en base a una serie de factores configurados hoy en día por determinadas características que no son las mismas de hace dos o tres siglos atrás. Esto implica que los contenidos históricos actuales deberían considerar procesos o fenómenos como la migración, por ejemplo. «El tema de la historia no se puede dejar fuera si tú quieres hacer educación intercultural. Ahora existe el cuento de la migración, esa laguna cultural que crece cuando los mapuche se vienen para acá. Es importante que los niños y todos se sientan faltos y reconocer o saber lo que no saben y les falta. Pero es importante la capacidad de optar mentalmente a otra cosa, saber por qué estamos acá y asumir eso» (Ayenray, santiaguina).

Esta tarea supone un trabajo de investigación y de producción. Muchos de los entrevistados coinciden en ser ellos mismos los artífices de esta búsqueda y de este proceso creativo y de trabajo colectivo. «Tendríamos que hacer primero los libros y después enseñarlo en la escuela, pero eso no hay, no existe, nosotros deberíamos hacer. (...) Se deberían financiar proyectos de los mapuche, trabajar en eso, hacer un libro financiado, y a partir de ahí, divulgarlo en el colegio y que se enseñe lo que nuestra gente recuerda, lo que nosotros sabemos y que no está escrito en las escuelas» (Kewpukura, migrante).

Esto implica elaborar una nueva mirada en todos los aspectos educativos. Una de las premisas es comenzar desde los ámbitos cotidianos, es decir, situar a los alumnos en un presente que tiene mucha relación con el pasado. Si nos remitimos al ámbito de las escuelas en Santiago, creo que el *kupan* (linaje) y el *tuwun* (territorio) serían los determinantes en esta nueva reconstrucción identitaria e histórica que permitiría a niños mapuches y no mapuches reencontrarse con su ascendencia territorial y familiar. De tal forma, se pueden trabajar árboles genealógicos y territoriales ubicando a cada uno de los familiares en el lugar donde nació y de esta forma conectarse con ese pasado y territorio remoto.

Esto da la posibilidad de trabajar también las toponimias y los nombres y apellidos. El entender los significados de los nombres y de los lugares nos conecta con la riqueza que encierran los conocimientos mapuches para la enseñanza en la escuela. De esta manera, el replanteamiento con respecto a los apellidos puede reencantar a

los niños, ya que descubrirán de sí mismos o de sus compañeros que sus nombres se traducen como fuerzas de la naturaleza, animales, aves, metales, elementos, etc.

Se hace necesario conectar y establecer un paralelo entre la «historia oficial» y la mapuche, posiblemente elaborando una línea temporal y ubicando los principales hechos que acontecieron desde la configuración del estado-nación, estableciendo con esto, la constatación de chilenos y mapuche protagonizando en un mismo momento, dos situaciones históricas (triumfos militares/pacificación de la Araucanía, reforma agraria/migración, etc.). Rescatar lo oral de la cultura también es una forma de reconstrucción histórica; las historias personales que sustentan prácticas ancestrales como los entierros de familiares, matrimonios, celebraciones, ritos, permitirán difundir el conocimiento y experiencia de los más ancianos que viven en la capital.

«A la historia oficial la escribe el olvido, a la otra, la memoria» (Grafitti en la ciudad de Cochabamba).

Consciente de que la educación es una de las vías para lograr cambios sociales, me inclino a pensar que los temas anteriormente mencionados deben entrar en las discusiones y aprendizajes de los niños de Santiago. Mi postura, lejos de ser rupturista en el sentido de establecer diferencias entre mapuche urbanos y mapuche rurales, más bien pretende reconocer y afianzar el lazo cultural e histórico que nos une, logrando con esto, la identificación cultural de los niños descendientes de familias migrantes, las que han encontrado en una ciudad de cerca de seis millones de habitantes, el espacio perfecto para mimetizarse culturalmente.

El tiempo corre y vuela, los humanos se van creando historias, y estas, al ser contadas en diferentes lenguas y en diversos contextos, adquieren la riqueza que nos hace diferentes. Se hace necesario entonces reconocer las fronteras históricas, con geografías diversas, con interpretaciones de la naturaleza y con el sinnúmero de construcciones míticas, ideológicas, políticas y culturales que nos determinan.

Reconocerse como parte de una historia común, vencer la aflicción de un apellido mapuche, entender el presente gracias al reconocimiento del pasado y reconocer el *kimun*, el que entró a la escuela desde lo mapuche y con la participación activa de ellos, permitirá que los niños mapuche de la urbe se reconozcan como gente de la tierra, de una tierra que se debe defender. Apuesto a la idea de que la sabia nueva tendrá propuestas y acciones en un futuro cercano que ayuden a construir un país intercultural, dando espacio a la verdadera interrelación de culturas, al conflicto y ruptura que esto puede generar y en la medida de esto, a la nueva nación mapuche y a la nueva nación chilena.

La Educación Intercultural Bilingüe tendría que explicitar y sacar a la luz los conflictos que genera el ser diferente o adscribirse a un pueblo de origen diverso al chileno. La educación debe entrar en los campos actitudinales y funcionales, en el sentido de afrontar los juicios de valor, los juicios morales, los estereotipos, etc. Este enfoque de interculturalidad sustenta una posición de enfrentar los conflictos.

Si lográramos reconstruir esa historia con los niños mapuches, winka y mestizos de las escuelas llegaríamos a un mayor entendimiento del presente. La historia sería el vínculo que uniría a profesores y alumnos, mapuches, y sociedad chilena

en general. A pesar de encontrarse con una línea continua de guerra y explotación, es necesario conocer y analizar hechos que actualmente determinan un presente colmado de conflictos.