

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA
EN CIENCIAS SOCIALES**

**LOS CAMBIOS CULTURALES Y
LOS PROCESOS DE RE-ETNIFICACIÓN
ENTRE LOS MAPUCES URBANOS:
UN ESTUDIO DE CASO.**

TESISTA: RAMÓN FRANCISCO CURIVIL PAILLAVIL

Licenciado en Educación y Profesor de Filosofía para la Enseñanza Media.
Egresado de la Universidad Católica Blas Cañas

**PROFESOR GUÍA:
SR. RICARDO SALAS ASTRAIN.
PROFESOR INFORMANTE:.
SR. CRISTIAN PARKER GUMUCIO**

**TESIS PRESENTADA AL JURADO
PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER
EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN: CULTURA Y RELIGIÓN.**

OCTUBRE 1999

COMPAÑÍA 2015. FONOS: 695.48.31. FAX: 695.48.24. SANTIAGO.

AGRADECIMIENTOS.

Mapudugunmu une nentuan tañi ayvn ka tañi mañumvn: pu mapuce rume mañumcegeiñ fij kvmeke dugu mu, fij kvmeke kvdau mu. Taiñ pu lonko feipikei: inei nu rume kicu nentukelai dugu, rume fali kvme domo, rume fali kvmeke wenvi, rume fali kvmeke peñi.

En mi propio idioma manifestaré mi alegría y mis agradecimientos. Los mapuces somos gente agradecida: nuestros lonkos dicen: nadie por sí solo sale adelante en todo lo que emprende si detrás no tiene una compañera (esposa), un amigo o un hermano.

Facantv taci libro mu caltumai wiriñtukuan, tuci ayvle taci dugu, kim papeltule feipiai: mvna mañumwexu taci ce. Une mañumafiñ ta ñi domo Mariluz ka tañi epu xem Aukan egu Rayen. Caltumai Ricardo, peñi reke kiñewun nentuyu taci dugu, feimu mai faciantv majmauan, "nienmu kiñe kvme wenvi". Caltumai Cristián, tami gvlam, tami nvxam rume keyuenu. Caltumai Teresa tami keyu, tami gvlam wixampvrameneu.

Hoy escribo mis agradecimientos, para que todo aquel que lea los contenidos de esta Tesis, diga: "ésta es una persona agradecida". Mis agradecimientos para Mariluz, mi pareja, a Aukan y Rayen, nuestros hijos. Mis agradecimientos a Ricardo, ya que sin su acompañamiento solidario y fraterno no habría sido posible finalizar este trabajo. Por su apoyo y comprensión, hoy puedo decir 'tengo un amigo'. Gracias Cristián, tus consejos, tus conversaciones me hicieron crecer. Gracias Teresa, tu ayuda oportuna, tus consejos orientadores hicieron posible el término de este trabajo. Agradezco también a Rolf, a Manuel Ossa por sus palabras siempre alentadoras. A Manuel Ramírez por su paciencia en revisarme el texto y hacer las correcciones oportunas.

Feula winkadugunmu ka nentuan tañi mañumvn:

Mis agradecimientos al Centro Ecuménico Diego de Medellín, que me apoyó y permitió armonizar trabajo y estudio, mientras pertencí a esa institución.

Mis agradecimientos a la Orden Capuchina Chilena por apoyarme con una media beca durante los dos primeros años.

Mis agradecimientos al CERC, por su apoyo económico, sin el cual habría sido muy difícil llegar hasta el final.

Mis agradecimientos también al equipo de Pastoral Mapuce del Verbo Divino, especialmente a P. Armando Schnydrig, P. Fernando Díaz y P. Luis Manuel Rodríguez.

Finalmente, mis agradecimientos a Anibal Pastor, Editor de ediciones Rehue, a la Universidad, a mis profesores y a mis compañeros.

INTRODUCCION

El Censo de Población y Vivienda del año 1992 contabilizó a la población indígena nacional por autoreconocimiento y tomando en cuenta sólo a mayores de 14 años. Las cifras son:

Población indígena y no indígena	Totales
Total población nacional mayores de 14 años	9.660.367
Total población nacional	13.348.401
Total población indígena nacional mayores de 14 años	998.385
Total población mapuce mayores de 14 años	928.060
Total población Región Metropolitana	3.848.11
Total población mapuce mayores de 14 años Región Metropolitana	409.079

Según algunos estudios más recientes, se han contabilizado unas 40 organizaciones que agrupan escasamente el 2% de la población mapuce urbana.

Estas organizaciones pueden clasificarse en:

"Culturalistas", aquellas que tienen por objetivo recuperar y fortalecer elementos culturales en la ciudad, entre ellos el idioma y el folclore, que permitan afirmar su identidad en los centros urbanos y lo hacen con financiamiento estatal, vía CONADI o Municipalidad o bien con ayuda de instituciones extranjeras.

Otras son de carácter "político", con lo cual se transforman fácilmente en células de partidos. Las hay de todas las tendencias.

Un tercer grupo es de carácter más "religioso", que busca recuperar, y re-crear las prácticas religiosas en la ciudad como una forma de fortalecer y desarrollar su identidad. Es dentro de este grupo donde finalmente elegimos uno, al que hicimos un seguimiento durante un periodo de 5 años.

Es importante recalcar que a pesar de la existencia de estas organizaciones, hay que reconocer que la inmensa mayoría de los mapuces en Santiago, están completamente en "otra". Muchos de ellos desengañados, desencantados, marcados por un profundo pesimismo, sin espíritu de lucha, su preocupación principal se centra más bien en los problemas de la sobrevivencia diaria y el futuro de los hijos.

Estos antecedentes, más mi experiencia laboral en el mundo mapuce campesino, me motivaron a buscar respuestas a la siguiente pregunta ¿qué pasa con los mapuces en Santiago? Observé, miré y participé en las actividades culturales religiosas, entre los mapuces santiaguinos, dándome cuenta del dinamismo de algunas organizaciones mapuce y de los esfuerzos conscientes por recuperar y fortalecer su identidad.

Esta realidad me desafió a orientar mi tesis de investigación en torno a la temática urbana, para dar cuenta de "Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuces urbanos", que viven en comunas del gran Santiago. /

Escogido el tema, el segundo paso fue elaborar unas hipótesis de trabajo y elegir una metodología adecuada. De esta forma opté por un tipo de "investigación acción participativa".

Una vez comenzado el trabajo, me integré sin mayores dificultades a una organización mapuce, donde, a partir de junio de 1992 a octubre de 1994, me esforcé sistemáticamente por realizar una serie de anotaciones etnográficas, que fui escribiendo como una historia de situaciones vividas y reflexionadas, lo que se presenta como Anexo I.

El trabajo no fue nada fácil: fijar por escrito un discurso, un diálogo comunitario, una discusión de un grupo de mapuces, quienes se caracterizan por tener una cultura oral, es por decir lo menos una

aventura. La grabadora la utilicé muy pocas veces. Generalmente después de cada acontecimiento, sea en casa o en el trabajo, dedicaba parte del día para reconstruir hechos, para recordar palabras, frases hasta lograr reconstruir lo más importante de un discurso. En esto nunca pasó más de dos o tres días.

En Santiago hay personas que hablan el mapudugún, aunque la mayoría de ellos incorpora muchas palabras winkas. Algunos discursos dicho en mapudugún traté de reconstruirlos tal cual, otros los traduje al castellano, tratando de ser lo más fiel posible al mensaje. Todo esto constituyó finalmente el principal material de análisis.

En el uso de la escritura mapuce, finalmente decidí asumir el grafemario de Anselmo Ragileo, por dos razones:

Primero, él fue un hombre que se dedicó con alma y corazón a estudiar la estructura del lenguaje, siendo uno de los pocos lingüistas mapuces que pensó una escritura mapuce para mapuces.

Segundo, en su propuesta hay una ideología y un proyecto de pueblo nación, que como intelectual convencido de la causa mapuce no puedo dejar de promover.

PARA ENTENDER EL INDIGENISMO EN AMÉRICA LATINA.

En esta parte introductoria, presentamos en términos generales el indigenismo latinoamericano, resaltando los siguientes aspectos:

Primero: La "cuestión indígena" surge en el siglo XV como una necesidad de dar respuesta a las acciones de conquista llevada a cabo por España y Portugal¹. El punto crucial era justificar una acción frente a los indígenas, para lo cual era decisivo saber si éstos eran o no personas y si tenían o no derechos.

En las discusiones que se dieron a nivel de intelectuales, finalmente prevaleció la idea de instaurar una dominación colonial, donde -de acuerdo a la justificación ideológica aristotélica que propugnaba Sepúlveda- se impuso el apotegma de que "lo superior y más excelente debe dominar lo inferior e imperfecto"². Desde esta perspectiva, los indígenas (bárbaros e incultos) habrían nacido para servir a los dotados de razón³. Por lo tanto, el problema se resuelve en términos de enfrentamiento, lo que significa una relación asimétrica entre conquistadores y conquistados.

Unos, extraños, venidos de lejos que se autoproclaman como los únicos "dotados de razón" que asumen el papel de descubridores, y los otros, "bárbaros, sin Dios ni ley ni religión"⁴ que serán los sometidos y conquistados.

La forma como se resolvió el conflicto daba a los conquistadores no sólo el derecho sino "la suprema obligación moral de intervenir en la vida de los pueblos bárbaros, arrogándose su soberanía a fin de guiarlos y ayudarlos"⁵.

Esta "suprema obligación moral" finalmente tuvo sus consecuencias, que se expresan en la visión indígena de la conquista que nos entrega un Poema Maya:

¹.Cf. Dussel Enrique: "500 años de opresión y dependencia", pp. 19-31.

².Blanco Teodoro: "La evangelización original de América Latina", p. 8

³.Broseghini Silvio: Cuatro siglos de misiones entre los Shuar, p. 28.

⁴.Blanco Teodoro dice: "para someter y esclavizar al otro, es necesario denigrarlo ante nuestros ojos", op. cit., p. 8.

⁵.Blanco Teodoro, op. cit., p. 9.

"...En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre..."⁶.

Segundo: Dos serán los enfoques que finalmente inspirarán la "política indigenista"⁷ de la colonia: uno que les niega, todos los derechos, justificando teológicamente la conquista, como una hazaña que se hace en nombre de Dios y del rey. Por ejemplo el teólogo aristotélico Ginés de Sepúlveda: "afirmaba el derecho a instaurar una dominación colonial sobre los pueblos primitivos, fundamentándose en la política de Aristóteles, según el cual los hombres bárbaros e incultos habían nacido para servir a los dotados de razón"⁸.

Otros como Francisco de Vitoria asumirán posiciones en favor de los indígenas:

"reconociendo que los indios no han perdido su poder ni por su pecado ni por su infidelidad, ni por su debilidad mental... afirmando su libertad natural y su dignidad humana"⁹.

Sin duda quien más se destaca en la defensa de los indios fue P. Las Casas, para quien, estos son:

"...sin maldades ni dobleces, obedientísimos, fidelísimos a sus señores naturales y a los cristianos... Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas... y que menos pueden sufrir trabajos... que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros criados en regalos y delicada vida, no son más delicados que ellos"¹⁰.

Sin embargo, es claro que el planteamiento de fondo ni de Las Casas ni de Vitoria, es poner en duda la conquista en sí sino el tratamiento al indígena. Por lo que en estos términos se trató de una política indígena llena de contradicciones, ya que la nota característica del proceso de conquista fue la esclavitud, el genocidio y el etnocidio¹¹. Esta situación prevaleció en gran parte durante todo el proceso de la colonia.

Tercero: Quienes lideraron los movimientos independentistas a partir de 1810, eran criollos desplazados, que no tenían interés en cambiar la sociedad española, pero que de alguna forma se sentían continuando la hispanidad. Por eso, la formación de los diversos estados nacionales, no significó ninguna ventaja para los pueblos indígenas sino más bien un afianzamiento de un nuevo colonialismo

⁶.Poema Maya, citado en: Memoria Indígena, p. 8.

⁷."Las políticas indigenistas" deben entenderse como aquellas acciones o propuestas llevadas a cabo por el Estado nacional en favor de los indígenas.

⁸.Groseghini Silvio, op. cit., p. 28.

⁹.Op. cit., p. 3.

¹⁰.De las Casas Bartolomé: Brevísima relación de la destrucción de las indias, p. 28.

¹¹.Cf. Berdichevsky Bernardo: "Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en Andinoamérica".

interno¹².

La suerte de los pueblos indígenas empeoró porque desde aquel momento sus territorios ancestrales fueron divididos. Habrán por ejemplo, Quechuas y Aymaras repartidos en territorio boliviano, argentino, peruano, chileno y ecuatoriano; los mapuces serán divididos entre chilenos y argentinos.

El único cambio real fue el término de la esclavitud indígena que se reemplazó por una política indigenista¹³ tendiente a homogenizar la república (una nación, un idioma, una cultura, una religión, etc.) por medio de una política de integración forzada en todos los ámbitos de la vida de los pueblos indígenas.

Cuarto: Afianzada la república, los diversos estados, gobernados por políticas liberales y conservadoras desarrollarán una política indigenista tendiente a "**nacionalizar al indígena**" desde una perspectiva legal: "igualdad ante la ley".

Quinto: En este contexto la historia de los pueblos indígenas es una historia de **resistencia**, desde el inicio mismo de la conquista.

Levantamiento como los de Tupac Amaru y Tupac Katari por el lado andino; por el sur los continuos levantamiento del pueblo mapuce hasta 1883¹⁴, pondrán la nota heroica de la resistencia indígena.

Sexto: Nacimiento de una nueva política indigenista:

En cuanto se trata de políticas estatales, cobran fuerza a partir de los años 40, cuando se pensaba que en América Latina estaban dadas las condiciones para iniciar un proceso de desarrollo autosustentado basado en la industrialización y sustitución de las importaciones¹⁵. Este dato es sumamente importante porque el sentimiento de frustración de la época, permitió la articulación de diversos movimientos sociales en América Latina a partir de los 60, tendientes a producir una transformación social de corte socialista privilegiando una toma de conciencia social como una forma de fortalecer la lucha de clases para conquistar el poder.

En este contexto surge una nueva política indigenista que busca incorporar al indio a los cambios sociales, en calidad de proletariado campesino¹⁶, suponiendo que el problema indígena es sólo un problema de tierra, que se soluciona mediante políticas de Reforma Agraria. Así sucedió en México con el Cardenismo, lo mismo en Brasil con el Varguismo; en Bolivia con el Pazestensorismo y en Chile con el Freismo¹⁷ y más adelante con el Allendismo.

Séptimo: En la medida que entre los indígenas surge una conciencia étnica¹⁸, se perfila con más

¹².Se trata de un colonialismo interno en cuanto los pueblos indmgenas no tienen el poder de controlar las decisiones sobre su propio destino.

¹³.Las políticas indigenistas en cuanto se trata de políticas estatales cobran fuerza a partir de 1940, con la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Patzcuaro, México.

¹⁴.Op. cit. p. 27; Cf. Foerster y Montesino, mencionan a Aburto Panguilef como uno de los últimos líderes mapuces que luchan por constituir la República Mapuce, en: Organizaciones, líderes y contiendas mapuces (1900-1970).

¹⁵.Cf. Cardoso F.H.: Dependencia y desarrollo en América Latina, CEPAL.

¹⁶.Bonfil Batalla Guillermo: Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina, p. 15.

¹⁷.Berdichewsky, op. cit. p. 32.

¹⁸.La conciencia étnica significa asumir el desafío de retomar el control de su propio destino como pueblo-nación.

claridad, lo que los científicos sociales llamarán "ideología"¹⁹ de la indianidad"²⁰, cuyo origen estará estrechamente ligado a la constitución del Consejo Mundial de Pueblos Indios iniciado en Canadá y su filial el Consejo Indigenista Sudamericano con sede en Lima²¹.

En ambas instancias los que convocan a Congresos, Seminarios y Reuniones serán los propios indígenas, lo que permite reflexionar desde una perspectiva indígena.

Pero será a partir de la década de los 70 en adelante que se producen grandes movilizaciones indígenas: en Colombia tenemos la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia); en Brasil la UNI (Unión de Naciones Indígenas); en Ecuador la CONACNIE, la CONFENIAE Y ECUARUNARI y en Chile AD MAPU como la organización más representativa hasta fines de la década de los 70.

Es importante destacar que en este período -que coincide con las dictaduras militares en América Latina- es el tiempo en que proliferan las organizaciones indígenas a nivel continental.

Esta época está marcada por dos acontecimientos internacionales que sin duda influirán en el movimiento indígena latinoamericano:

A nivel socio-político, sin duda "El Convenio 169 de la OIT", sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes²², ya ha repercutido favorablemente en las demandas indígenas sobre todo en el plano de un reconocimiento Constitucional.

A nivel eclesial hay un cambio de actitud en las Iglesias cristianas sobre todo en el ámbito católico, a partir de "Santo Domingo"²³, que invitan a "profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y afroamericanas durante mucho tiempo ignoradas y marginadas"²⁴. Después de 500 años de combatir sistemáticamente a las religiones indígenas, este cambio de actitud en la Iglesia Católica fue un paso positivo para su credibilidad entre los indígenas. Mientras que por el lado evangélico en "Cochabamba"²⁵, en términos generales se invita a "un profundo respeto hacia las religiones propias y las cosmovisiones de los pueblos originarios"²⁶.

Por eso, será a partir de la década de los 80 y parte de los 90, sobre todo al período previo a la llamada "**Celebración del Quinto Centenario**", que el movimiento indígena estará más consolidado y las reivindicaciones ya no sólo apuntarán a un respeto de la cultura sino que se presionará por un cambio Constitucional, en que se reconozca legalmente la condición de "pueblo- nación" dentro de los diferentes estados nacionales latinoamericanos²⁷.

Dichas demandas en parte fueron apoyadas por organizaciones sociales más sensibles a la causa indígena, lo que permitió en algunos países un reconocimiento Constitucional de los pueblos

¹⁹. Por ideología debemos entender un conjunto de ideas, juicios y suposiciones sobre el hombre, la sociedad y el mundo. Cf. Berdichewsky, op. cit. p. 34.

²⁰. "La finalidad política de esta ideología es la obtención de la autodeterminación indígena". Cf. Idem, p. 36.

²¹. Fechas importantes de la movilización indígena: 1974: Primer Parlamento indígena del Cono Sur; 1975: Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas en Canadá; 1977: Conferencia contra la discriminación de los pueblos indígenas en las Américas, en Ginebra, bajo el patrocinio de los organismos no gubernamentales de las NU. Cf. Idem, p. 30 y 34.

²². Convenio que fue promulgado en Ginebra el año 1989 y que hasta el momento no ha sido ratificado por Chile.

²³. IVª Conferencia de los obispos católicos latinoamericanos, celebrada en Santo Domingo, en Octubre del 1992.

²⁴. Documento de Santo Domingo, Nº 137.

²⁵. Cochabamba, es la Asamblea de Iglesias Evangélicas patrocinada por la CLAI (Confraternidad latinoamericana de iglesias).

²⁶. Cochabamba: sobre racismo, cultura y marginación No. 4.2.

²⁷. Vea Artículo: "Estado nacional, soberanía y Estado plurinacional", de Enrique Ayala Mora, publicado en Folleto: Enrique Ayala Mora, Las nacionalidades indígenas en el Ecuador, Ibarra, Corporación Imbabura, 1991.

indígenas²⁸. Sin embargo, muchos de estos movimientos indígenas fueron también reprimidos cruelmente, sobre todo en América Central (Guatemala, El Salvador); otros se integraron a los cambios sociales consiguiendo una relativa autonomía, así por ejemplo los miskitos en Nicaragua.

El fortalecimiento del movimiento indígena latinoamericano, sin duda ha complejizado aún más "el problema indígena", lo que aparentemente es un problema sin solución. Quizá esto es una de las principales razones del alzamiento indígena en Chiapas (México).

Octavo: Finalmente, hemos de considerar que a partir de los diversos procesos de transición democrática, post dictaduras militares, al igual que las organizaciones populares, las organizaciones indígenas iniciaron una etapa de ajuste ideológico, acomodando su plataforma de lucha dentro de los marcos jurídicos que permite la legalidad "democrática".

En este contexto hemos de comprender las actuales actividades de las organizaciones mapuces.

Por último, hemos de tener presente que la temática indígena ha dado un viraje de 180 grados, en el sentido de que grandes masas indígenas se encuentran viviendo en las periferias de los grandes centros urbanos. Esto significa que el tema indígena ya no debemos enfocarlo únicamente desde la realidad campesina, ya que el indígena urbano emerge desde la periferia exigiendo que se le preste atención y reclamando su derecho a existir y mantener sus prácticas culturales religiosas. Por lo tanto, en este contexto debemos ubicar nuestro tema de investigación.

EL TEMA DE INVESTIGACION:

"MAPUCE TA INCIÑ - SOMOS MAPUCE, GENTE DE LA TIERRA".

La literatura hispanófila inmortalizó a los mapuce con el nombre de Araucanos²⁹ y así se ha denominado a este grupo étnico³⁰ que se autodenomina "mapuce = gente de la tierra". Así afirma su identidad como pueblo y como nación frente al Estado chileno, al que fue sometido a partir de 1883 y que desde esa fecha vive en una situación de permanente discriminación³¹ y colonialismo interno³².

La derrota militar de los mapuces es un hecho histórico que eufemística e irónicamente conocemos como "Pacificación de la Araucanía". Hecho traumático que marcará la vida de los mapuce hasta nuestros días, porque de ahí en adelante se inicia un largo y penoso calvario: dolor, sufrimiento, despojo de sus bienes, todo tipo de humillaciones, pérdida de la autoestima; en fin, un mapuce "extraño y extranjero en su propia tierra", despreciado por una nueva sociedad que se confiesa orgullosamente cristiana.

Es a este tiempo que los sabios ancianos consideran una vida de "no gente", es decir, sin ningún derecho y protección y que en mapudugún lo expresan de la siguiente forma:

²⁸. En Paraguay, los pueblos indígenas recibieron un reconocimiento Constitucional el año 93 y en Argentina, el año 94.

²⁹. Cf. Alonso de Ercilla y Zúñiga: La Araucana.

³⁰. Entendemos por "grupo étnico" a una colectividad humana, que también podemos calificar de minoría nacional, unificada por la lengua y por la tradición, con una historia y un territorio común y que aspira a la autonomía.

³¹. Según Giddens Anthony, la discriminación se da "cuando los derechos y oportunidades ascequibles a un conjunto de personas son denegadas a otro grupo", en Sociología, p. 275

³². Los pueblos indígenas viven una suerte de colonialismo interno en cuanto que no tienen el control sobre su propio destino.

**"kuñifaj reke mvletuiñ ...sin protección, vivimos como huérfanos
feula mai cegewelaiñahora hemos perdido nuestra condición de gente
cexokigekelaiñ".....no nos consideran persona".**

Esta forma de experimentar la nueva realidad socio-cultural es la clave para entender a un pueblo **derrotado** que se enfrentará al desafío de resurgir desde las cenizas como un nuevo pueblo: pobre, despojado de sus riquezas (tierra y animales), arrinconado, marginado, discriminado y humillado, pero que nunca ha perdido el sentido de su vida.

Por eso, aunque derrotado y herido, lentamente va **poniéndose de pie, alzando la frente**, guiado por una luz de esperanza, la palabra de sus líderes y ancianos:

**"newentuleaiñ pu peñi..... no decaigamos en nuestro esfuerzo
yafvleai taiñ piuke..... seamos fuerte de corazón
wiñowixatuaiñ..... levantémonos definitivamente
mapuce ta inciñ ...somos mapuce, gente de la tierra".**

Palabras proféticas plétórica de mística, de vida y 'newen'.

Para nadie es desconocido el papel del Estado durante este largo y oscuro período, que echando mano a todas sus instituciones, despojó al pueblo mapuce de su tierra, intentando destruir su identidad, su cultura, su dignidad.

El esfuerzo por destruir físicamente a los mapuces se acompañaba con diversas políticas indigenistas de integración y asimilación a las sociedad nacional. Se pretendía transformarlos en unos humildes campesinos³³, por esta razón, el Estado Chileno a partir de 1883, comienza a aplicar generalizadamente la ley de Radicación, promulgada el 4 de Diciembre de 1866, que pretende:

a) privatizar las tierras consideradas indígenas (tierra de nadie); b) socavar la autoridad institucional representada en los diferentes actores sociales, tales como: lonko, maci, genpín y ñido³⁴.

En este tiempo se entregan los Título de Merced a jefes familiares, principalmente, quienes pasaron a la historia como "caciques", pese a que no siempre representaban la autoridad institucional de acuerdo a la tradición mapuce. Lo primero que se desarticuló, sin duda por ser una amenaza para el Estado chileno, fue la autoridad tradicional.

La extensión de tierra que entregaron a los diferentes cabeza de familias no iba mas allá de las 300 hectáreas, en oposición a los colonos particulares que podían adquirir hasta 5.000 hectáreas³⁵.

Junto a este proceso legal de integración a la sociedad chilena, la institución que actuó más efectivamente y con consecuencias más nefastas³⁶ para los mapuces fue la Institución Escolar, mediante la cual se pretendía una supuesta "civilización" como sinónimo de "chilenización".

De esta forma se desestructura la forma de vida mapuce en todos sus ámbitos.

En muchos casos la **"reducción"**, que los estudiosos traducen por comunidad, no representa territorialmente lo que era un **"lof"**, como agrupación o núcleo familiar que ocupaba un determinado

³³ .Ser indígena no es lo mismo que ser campesino, hay concepciones diferentes de la tierra. Entre indígena y tierra hay una relación de dependencia, mientras entre tierra y campesino hay una relación de dominación.

³⁴ .Para el significado de estos términos vea glosario.

³⁵ .Cf. Bello M. Alvaro: "La comisión Radicadora de Indígenas, su paso por la Araucanía (1866-1929)", pp. 33-43.

³⁶ .La educación nacional en los términos como se transmite es claramente un mecanismo de integración nacional que transforma en gran parte la identidad mapuce borrando su memoria histórica.

territorio. Tampoco el **Rewe**, que era la gran comunidad que estaba unida por complejos lazos de parentesco, mantuvo su extensión territorial.

Todo esto se destruyó con la radicación iniciándose muy rápidamente un proceso que podríamos llamar de **campesinización**, en el sentido de relacionarse de una forma diferente con la tierra³⁷.

Hoy en día los mapuces han incorporado para bien o para mal, muchos elementos de la sociedad occidental en todos los ámbitos de su vida. A veces la incorporación de lo **winka** se ha internalizado tan profundamente que, en muchos casos el ser mapuce entra en conflicto con el ser chileno, lo que significa que gran parte de la sociedad mapuce ha perdido la conciencia de pueblo, es decir, su identidad. Hay sectores campesinos mapuces que no se diferencian mayormente del campesinado chileno.

Pero no debemos olvidar una larga trayectoria de resistencia, primero a los conquistadores, después a los chilenos (criollos), durante la cual los mapuces se han negado rotundamente a vivir en poblados, como una forma de mantener su independencia. Sin embargo, las diversas estrategias de resistencia y sobrevivencia han hecho que hoy en día la población mapuce que vive en los grandes centros urbanos, especialmente en Santiago, posean una mínima posibilidad de volver al campo.

Esta situación nos plantea una serie de interrogantes: ¿es que la migración de masivos sectores campesinos mapuces a los grandes centros urbanos significa la pérdida de la identidad cultural y religiosa? El hecho de vivir en los grandes centros urbanos ¿acaso no permite el desarrollo de una identidad urbana mapuce? en otras palabras ¿se puede seguir siendo mapuce en la ciudad?

La participación en las diferentes iglesias, la masiva escolarización de la juventud mapuce, la influencia de los medios de comunicación ¿acaso no han cortado el nexo con las tradiciones de los antepasados?

El deseo de obtener algunas respuestas a estas interrogantes, fue decisivo en la elección de nuestro tema de investigación, que sin tener la pretensión de dar cuenta de la globalidad del problema mapuce urbano, busca centrarse en un aspecto clave: "**Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuces urbanos**". Teniendo presente al mapuce de carne y hueso, que se viene a la ciudad, que aprende la cultura **winka** urbana, que vive un proceso de "awinkamiento" manteniendo su identidad, que lucha y que busca nuevos caminos para desarrollar su propia cultura fuera de los marcos tradicionales de la reducción.

El cambio cultural lo hemos de entender como las múltiples formas como las culturas cambian y se transforman cuando entran en contacto permanente con otras culturas, sea en relación de igualdad o asimetría.

La re-etnificación la concebimos como aquel proceso mediante el cual un grupo de mapuces urbanos re-crean, re-inventan sus celebraciones rituales de carácter cultural religioso como una forma de re-elaborar su identidad y recuperar su conciencia étnica.

En este contexto la población mapuce urbana podría considerarse como un grupo étnico radicado en la ciudad, en tanto es portadora de una cultura específica de raíces campesinas y que se manifiesta en un estilo de vida marcado por los siguientes elementos: en la familia, la máxima autoridad es el padre; hay un aprecio y veneración por los ancianos; los que emigran a la ciudad tienden a agruparse en torno a núcleos familiares oriundos de la reducción o emparentados entre sí como una forma de re-construir la comunidad ritual en nuevos contextos, en calidad de minoría étnica.

El estudio pretende mostrar al mapuce 'awinkado' viviendo en medio de la ciudad, enfrentado a los desafíos de la modernización y que se resiste a los intentos de la civilización cristiana occidental de uniformar la cultura.

³⁷ La tierra para los indígenas tiene un valor de uso, mientras que para el campesino no mapuche, ésta tiene valor de cambio. Así Cristián Vives en : El pueblo mapuce, realidad y expectativas, Primer Borrador. También Bengoa José en: División de las tierras mapuces.

El concepto de "awinkamiento", aunque se le ha utilizado como sinónimo de blanqueamiento en el sentido de negar la condición mapuce, **nosotros lo entendemos como el hecho de querer vivir al estilo winka, utilizando y apropiándose de elementos de la cultura dominante, sin perder la propia identidad³⁸ cultural.**

Desde el momento de la elección de nuestro tema hemos tenido presente dos posibles alternativas de interpretación:

A: Existe una identidad mapuce primera o de alguna forma más original que se ha logrado mantener gracias a un mayor contacto con la naturaleza. Se trata de una identidad mapuce en estrecha relación con la tierra o en otras palabras de una identidad mapuce campesina.

El paso del campo a la ciudad aceleró una tendencia hacia el **awinkamiento** como una necesidad de sobrevivencia y adaptación al nuevo ambiente, lo que provocó a su vez una profunda crisis de identidad que se agravó por el racismo de la sociedad envolvente.

Esta situación de awinkamiento la viven todos los mapuces pero especialmente aquellos que por diversas circunstancias han debido emigrar a la ciudad.

B: La alternativa a la re-etnificación sería una suerte de sincretismo, en donde, al pasar del campo a la ciudad, la identidad sufre cambios sustanciales. El resultado ya no sería una identidad originaria sino una nueva identidad, como también sucede, sin duda, entre los mapuce urbanos.

Nuestro estudio dará cuenta de aquellos aspectos que confirman el proceso de **re-etnificación**.

En cuanto a la definición de objetivos, desde el primer momento nos propusimos como objetivo general: "Dar cuenta de los diferentes procesos de cambios culturales que frenan o favorecen el proceso de re-etnificación entre los mapuces urbanos".

Respecto a los objetivos específicos nos propusimos los siguientes:

- a) Dar cuenta de las actividades de carácter cultural religioso que se realicen en Santiago.
- b) Describir las situaciones que generan conflictos entre los dirigentes de una comunidad.
- c) Mostrar la conexión del discurso de los dirigentes con la identificación o ruptura con las tradiciones de los antepasados.
- d) Mostrar los elementos culturales incorporados a la cultura mapuce urbana.

El logro de estos objetivos, pensamos que será un aporte importante a la reflexión sobre esta temática, desde una perspectiva mapuce, mostrando la vitalidad del movimiento mapuce urbano, **resaltando algunos aspectos del quehacer de las organizaciones; su vida, las actividades, como un proceso concreto de recuperación de la identidad, en el sentido de aquellos elementos que permiten una cierta diferenciación de los mapuce como grupo étnico dentro de la sociedad nacional.**

En cuanto al lugar en que se centrará gran parte de nuestro trabajo, se trata de un sector popular: "Villa Parque Industrial", Comuna de Pudahuel, donde entre tantas organizaciones sociales que se reúnen periódicamente, existe una organización mapuce que se destaca, llamada Meli Rewe.

¿Por qué elegimos esta comunidad y esta Comuna?

Fueron dos los motivos que nos llevaron a esta elección:

- a) Este grupo desde el primer momento nos pareció mas representativo que otros, porque: sus componentes son en su mayoría adultos, lo que asegura una mayor estabilidad; además son bilingües y manifiestan abiertamente su condición de mapuce; finalmente, lo que los hacía más interesantes es el

³⁸ .Sobre el concepto de identidad vea Capítulo I, 2.

hecho de tener un **wenxu maci**³⁹ como líder.

b) De acuerdo al último Censo Nacional, ésta es una de las comunas de mayor concentración de población mapuce, aunque cuando elegimos el lugar aún no se conocían los resultados del Censo.

En cuanto sector popular, la Villa tiene problemas de cesantía y vagancia de los jóvenes que finalmente terminan en el alcohol y la drogadicción. Los adultos en su mayoría son obreros de la construcción, trabajadores intermitentes sin contrato laboral, pequeños comerciantes y un alto porcentaje de cesantía y alcoholismo.

Como todo sector popular desde el primer momento es posible detectar un alto grado de mestizaje biológico y cultural. La mayoría son morenos (as) y de mediana estatura.

El lugar de diversión de los jóvenes es la cancha de fútbol y viajes al centro de Santiago para 'siquiera mirar' aquello que no está a su alcance. Otros se van al Gimnasio Municipal, que tiene un poco más de categoría como lugar de diversión. Los adultos hacen vida familiar, se reúnen en los diferentes bares para conversar asuntos de la vida.

En fin, en todos esos rincones no falta la presencia y participación de los mapuces, ¿son realmente mapuces? ¿están integrados? ¿asimilados?

Por supuesto, tanto en el deporte como en las riñas callejeras salen a flote diversos prejuicios y estereotipos que se manifiestan en actitudes agresivas, ofensivas y discriminatorias. Frases como ¡indio de...! se escucha con frecuencia. Suelen ser insultos de un compañero, de un amigo o de un vecino. Todo indica que el indio, el indígena, el araucano, finalmente el mapuce ya está habituado a la ciudad.

De la capital, podemos decir que es una ciudad moderna que no se diferencia mayormente de una ciudad europea, en donde la clase alta santiaguina conoce malamente o no conoce a los mapuce y si los conoce es bajo los diversos estereotipos del "**¡indio!** o **¡la nana del sur!**" con los cuales no existe ningún vínculo de solidaridad.

Estos, más bien buscan sus raíces más allá de la cordillera. Para ellos, Chile es un país sin población indígena lo que representa para algunos, un orgullo nacional que les hace sentirse "los ingleses" de Sudamérica.

El común de los santiaguinos, el poblador, en ciertas ocasiones, saca a relucir con orgullo su ascendencia mapuce, pero su relación personal está mediatizada por un lenguaje que muestra una distorsión de la imagen que tiene del "indio" y que se expresa en términos como: "**¡le dio la indiada!**, **¡se le salió el indio!**, **¡indio tenía que ser!**".

Los menos tienen una visión más positiva del indígena aunque sesgada por un cierto paternalismo, que se expresa en fórmulas como "**¡pobrecito!**, **¡pobre indio!**".

En este ambiente sociocultural nos propusimos desarrollar nuestra labor investigativa. Para lo cual hemos privilegiado la relación **indígena/cosmovisión**, ya que esta perspectiva nos permite comprender que el hecho de dejar la reducción y vivir en la ciudad no es sinónimo de desaparición de lo indígena. Pues lo fundamental en la permanencia de su identidad es 'la visión del mundo'.

Elegido nuestro campo de acción y fijado los objetivos, el paso siguiente fue formular las hipótesis. En el fondo se trataba de levantar hipótesis de trabajo a partir de algunas intuiciones.

La masiva migración a los centros urbanos, es evidente que provoca un desarraigo cultural, lo que sin duda favorece el proceso de **des-identificación que significa la pérdida de la conciencia étnica y de la identidad y una nueva forma de ser indígena**.

Es en este ambiente urbano donde afloran con mayor fuerza estas expresiones de los sabios y ancianos (kim ce ka fvcakece), que dicen:

³⁹.Vea glosario.

"rume winkauwi ta ce..... hay un abandono de nuestra forma de vida (un masivo awinkamiento)
goimaingvn mapuce rakiduum.. lo mapuce se ha echado al olvido
mapuce kimvn ayvlaingvn..... desprecian la sabiduría mapuce (no quieren ser mapuce)
afalulei dugu..... parece que lo nuestro llega a su término".

Esta realidad, no se puede generalizar ya que es posible detectar una dinámica de re-etnificación a partir de lo religioso, en donde priman los ideales comunes para vivir una vida mapuce en un contexto urbano, donde la vivencia religiosa es fundamental.

Este hecho nos permitió formular las siguientes hipótesis:

a) Existe una dinámica de re-etnificación que se articula y se centra en lo religioso. De allí que el discurso de los dirigentes sea un buen catalizador para descubrir el estado actual de identificación o ruptura con las tradiciones de los antepasados.

b) El discurso que manejan los dirigentes es un discurso religioso, (cuyas raíces provienen de la tradición campesina), tensionado por el cristianismo. Esta dinámica obliga a los mapuces urbanos a una resignificación de su discurso religioso, tanto de los simbolizantes como de los simbolizados.

En cuanto a la metodología y abordaje del tema, optamos: por un tipo de "investigación acción participativa"⁴⁰ porque nos permitió armonizar varios elementos difíciles de conjugar en este tipo de investigación, como ser: la condición mapuce del investigador, su participación activa en el movimiento mapuce urbano y la calidad de observador participante en una organización determinada.

Una vez escogido el grupo, fijado los objetivos y la metodología, el paso siguiente fue fijar la 'estrategia' más adecuada, por lo cual decidimos hacer anotaciones etnográficas⁴¹ escritas como una historia de situaciones vivida y reflexiones realizadas en dicha organización. Estas anotaciones privilegian la vida de una comunidad pero no es una historia de vida propiamente tal.

Dichas notas se fueron escribiendo inmediatamente después de cada reunión. Siempre tuvimos presente que las anotaciones deberían estar en un plazo máximo de una semana.

Entre las diversas posibilidades de análisis e interpretación, optamos por un análisis hermenéutico⁴² porque esto nos permite hacer inteligible las propuestas, los proyectos que mueven y dan vitalidad a los discursos de estos dirigentes.

En el desarrollo de nuestra labor investigativa privilegamos lo ideacional-simbólico, teniendo presente aquello que dice Max Weber "que el hombre es un animal inserto en tramas de significaciones que él mismo ha tejido... (y a su vez considerando) que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de las

⁴⁰ Este tipo de investigación se inscribe dentro de lo que las ciencias sociales llaman investigaciones cualitativas, que se aparta de la investigación tradicional en cuanto acentúa lo cualitativo. "La investigación acción participativa" viene a ser como la síntesis de la "investigación participativa" -que se caracteriza por superar la barrera que separa al sujeto del objeto o en otras palabras permite la interacción entre al investigador e los investigados- y la "investigación acción" que produce conocimientos para la transformación social. Cf. Briones Guillermo: Métodos y técnicas avanzadas de investigación aplicadas a la educación y a las ciencias sociales, Módulo 2.

⁴¹ Las anotaciones etnográficas deben entenderse como un registro de datos y descripción de comportamientos significativos de una comunidad. En este sentido debemos recordar que "los datos de la antropología cultural derivan de la observación directa del comportamiento habitual de una sociedad. La etnografía se ocupa de efectuar, compilar y evaluar esas observaciones", Conklin Harold C.: "Etnografía", p. 618.

⁴² Para Ricoeur la **Hermenéutica**, es la ciencia de las significaciones, su objeto de estudio es el lenguaje simbólico, en: Estructuralismo y lingüística.

culturas ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones"⁴³.

Independiente entonces de la acentuación que podamos hacer en el análisis de la cultura, hemos tenido presente que las diferentes posturas epistemológicas tienen en común algunos presupuestos básicos, como ser, entender las culturas como "sistemas compuestos por patrones de comportamiento aprendidos que favorecen la adaptación de las comunidades humanas a sus respectivos ambientes"⁴⁴.

Mientras que los resultados consideran la subjetividad indígena de un modo diferente, ya que se trata de un estudio en que "el observador participante" no sólo estuvo involucrado en la acción investigativa sino que además fue y es parte y miembro activo de dicha organización.

En cuanto a la presentación de nuestro trabajo, lo hemos dividido en 2 capítulos:

En el primero presentamos el instrumental teórico conceptual o lo que sería el marco teórico propiamente tal y en el capítulo dos presentamos la hermenéutica de los textos, que son la selección de cuatro discursos de cada uno de los dirigentes, que llamamos "corpus". Finalmente presentamos las conclusiones, la bibliografía y los anexos.

⁴³.Citado por Clifford Geertz: La interpretación de las culturas, p. 20.

⁴⁴.Arnold, C., Marcelo: "Bases para la investigación de la identidad cultural", p. 8.

CAPITULO I

MARCO TEORICO CONCEPTUAL

PRELIMINARES

Abordar la explicación teórica de **los cambios culturales y de los procesos de re-etnificación** de los pueblos indígenas, requiere enfrentar el desafío de reformular las categorías existentes que han sido utilizadas por científicos europeos como por latinoamericanos, desde una perspectiva europea.

No debemos olvidar que una de las grandes autocrítica que hacen algunos científicos sociales es el hecho de recurrir siempre a categorías y conceptos ajenos, que muchas veces responden en lo fundamental a utopías e intereses europeos. Lo que en la práctica significa, mirarnos desde el punto de vista del dominador⁴⁶.

Nosotros hemos tenido en cuenta esta realidad y a su vez nos hemos preguntado ¿hasta qué punto esas categorías nos permiten dar cuenta de lo que pasa con los pueblos indígenas? y ¿cómo abordar con las herramientas apropiadas el problema indígena urbano, si hasta el momento la mayoría de los estudios investigativos se han hecho desde una perspectiva campesina?

En el fondo pensamos que todas las categorías de análisis para dar cuenta de los cambios culturales que sufren los pueblos indígenas, necesitan de una seria reelaboración y precisión, ya que se trata de un lenguaje impropio, no apto para dar cuenta de una determinada realidad, como muy bien lo señala Cardoso cuando dice "conceptos utilizados para describir la estructuración social latinoamericana, tomados del vocabulario creado para caracterizar la situación europea o norteamericana, carecen de la precisión necesaria y desnaturalizan a menudo el contenido histórico que tratan de expresar"⁴⁷.

Otros como Kusch, dice que no se trata de un problema meramente conceptual sino que "nuestro problema no consiste en que nuestra realidad es indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla"⁴⁸.

Es un hecho reciente que un grupo de pensadores latinoamericanos ha llegado a la conclusión de que los cambios culturales necesitan expresarse con categorías propias. Nosotros participamos plenamente de este presupuesto, teniendo en consideración lo siguiente: que "lo indígena" es una realidad diferente a "lo latinoamericano"⁴⁹.

Hasta hoy los indígenas nos miramos desde el punto de vista de los dominadores, quienes siempre han tratado de imponer su particular visión de la realidad y un determinado modelo de hombre y de sociedad, como lo expresa también Parker cuando dice "la ciencia social latinoamericana ha sido durante décadas una forma social de producción de conocimiento cuyos insumos, herramientas y procesos de especialización provienen de un universo cultural y científico distinto de la realidad latinoamericana, el mundo intelectual europeo y norteamericano"⁵⁰.

En el desarrollo de nuestro trabajo, hemos tenido en consideración el carácter dependiente de las ciencias sociales, como ya lo hemos mencionado, por eso, al utilizar dichos conceptos, nos veremos en la obligación de tener presente algunos criterios⁵¹, como ser:

- que dichos conceptos no contengan explícita o implícitamente una minusvaloración de lo que somos los actuales descendientes de los pueblos indígenas y
- que carezcan de una orientación etnocéntrica.

46. Schooyans Michel: *Le destin du Brasil*, citado por Deves en: *Conceptos latinoamericanos*, p. 3. Deves y Salas, idem, p. 16.

47. Cardoso, Fernando H.: *Sociología du développement en Amerique Latine*. Traducción tomada de Deves, idem, p. 2.

48. Kusch Rodolfo: *Geocultura del hombre americano*, p. 3

49. Vamos a entender por latinoamericano a los diferentes estados nacionales de origen y de raíz europea occidental, sobre todo en sus elementos culturales, y que mantienen a los pueblos indígenas en una suerte de colonialismo interno.

50. Parker Cristián: "Mentalidad popular y religión en América Latina", p. 57.

51. Criterios que hemos asumido de Deves: *Conceptos latinoamericanos* p. 6.

Esto último lo decimos porque a veces se utilizan algunas categorías para argumentar acerca de una supuesta realidad indígena "prelógica o irracional" (algunos autores hablan de "pensamiento simbólico"), lo que ha favorecido una visión un tanto inocente e infantil del indígena llegando a expresiones como "el buen salvaje"; en tanto que se exalta lo occidental como la manifestación más pura de lo "lógico y racional" favoreciendo una tendencia a crear en los indígenas un cierto complejo de inferioridad. Al decir esto, no queremos de ninguna manera sacralizar y/o absolutizar lo indígena⁵².

El criterio clave a la hora de utilizar **conceptos ajenos**⁵³, es tener en cuenta que cada conceptualización debe entenderse en un contexto de resistencia y creatividad, ya que los cambios culturales conllevan un proceso de muerte, selección de elementos culturales, apropiación, fortalecimiento de lo propio, regeneración y renacimiento. Es decir, no hay nada que suceda en un contexto de pasividad.

Por último, dichos conceptos deben dar cuenta de una realidad indígena que en todos sus ámbitos está en clara desventaja respecto al resto de la sociedad global, porque además de sufrir la agresión en todos los niveles, no disponen de los recursos necesarios que permitan un desarrollo con identidad⁵⁴. Lo que se ha logrado mantener como 'cultura autóctona' es por el gran amor y respeto hacia lo que se considera herencia de los antepasados y por la obligación moral de transmitirla.

DISCUSION CRITICA DE LOS CONCEPTOS

A continuación revisaremos críticamente cada uno de los conceptos que están a la base de nuestra labor investigativa y que tienen que ver con los procesos y las consecuencias de los cambios culturales.

Hemos de resaltar, en primer lugar, que el cambio en el seno de las instituciones de la vida cotidiana no implican necesariamente rompimiento en la continuidad del grupo, en tanto las nuevas formas y los nuevos contenidos, independientes de su origen, sean incorporados a la matriz cultural⁵⁵.

En la práctica toda cultura cambia y este cambio no siempre se hace en forma armoniosa ya que "la cultura se mueve a semejanza del pulpo, no en una armoniosa sinergia concertada de las partes como un todo, sino con movimientos inconexos de una parte ahora que, luego de esta otra y más adelante de otra parte cuyo efecto acumulado de alguna manera determina un cambio de dirección⁵⁶.

La pregunta fundamental que nos planteamos en este trabajo es si entre los mapuces urbanos ¿hay cambio y/o continuidad? Si se han incorporado muchos elementos de la cultura winka dominante ¿hasta qué punto podemos seguir afirmando que hay continuidad?

Lo importante es tener presente que "aún bajo las peores condiciones de opresión, los pueblos no pierden del todo su capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa"⁵⁷.

Las consecuencias de los diversos procesos de cambios culturales referido, ya sea al encuentro, al choque o a la interacción de dos o más culturas, en relación de igualdad o asimétrica, se conceptualizan de diferentes formas⁵⁸, además hemos de tener presente que dichos conceptos han surgido en situación en que la sociedad occidental es mayoría, por lo tanto, tienen un sesgo etnocentrista al aplicarlo a la realidad indígena.

Por eso, nuestra preocupación es, ¿cómo dar cuenta, con estas categorías, de la realidad indígena urbana?

Para el indígena, lo urbano en cuanto nuevo lugar geográfico, que podemos tipificar como **ambiente socio-cultural**⁵⁹, representa mayores desafíos de resistencia y creatividad⁶⁰, pues se trata de un ambiente adverso, agresivo en donde de diversas formas experimenta la discriminación.

52. Cf. Idem. p. 6.

53. Conceptos ajenos en el sentido de que las categorías con que se da cuenta de lo latinoamericano -en cuanto incluye también lo indígena- están creados y utilizados desde una perspectiva europea, para los indígenas se trata de la perspectiva del conquistador.

54. El etnodesarrollo, puede ser entendido como aquel proyecto elaborado por los propios indígenas para alcanzar sus objetivos de bienestar y de las diversas estrategias para alcanzarlos. CEPAL, "Cultura, conocimiento y modernidad: pueblos indios, actores sociales", p. 2.

55. Bonfil Batalla Guillermo: *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*, pp. 26 y 27.

56. Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, p. 337.

57. Parker Cristián: "La identidad latinoamericana, a la luz de los 500 años de América y de la crisis contemporánea" p. 54.

58. Se han hecho pocos estudios donde los indígenas son mayoría (Perú, Bolivia, Guatemala, etc.).

59. El ambiente "socio-cultural", debe entenderse como un nuevo ambiente ecológico.

60. García Canclini: *Culturas híbridas*, p. 202.

INTRODUCCION

El primer concepto que analizaremos es el concepto cultura. Se trata de un término equívoco y que generalmente se emplea para designar el cultivo de algunos aspectos de la vida humana, muy ligado a la formación intelectual. Desde esta perspectiva el hombre culto es aquel que posee mayor conocimiento intelectual, artístico, moral, etc. en oposición al que carece de estos elementos, que a su vez es considerado como 'inculto'.

Hemos de considerar además que durante mucho tiempo se identificó la cultura con el modo de ser, los valores, las aspiraciones, lo que llevó, a que grupos humanos, se sientan con el derecho de juzgar a otros grupos desde su visión, considerando a las demás culturas como bárbaras, incultas e incivilizadas. Además frecuentemente no se distingue entre cultura y civilización.

En el análisis de este concepto partiremos de la concepción que nos entregan los grandes clásicos de la antropología cultural, mencionaremos además la concepción filosófica de la cultura, para terminar con algunos autores más contemporáneos.

1.1. EL CONCEPTO DE CULTURA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

En cuanto al concepto de cultura, nos parece pertinente destacar en primer lugar, que existe un debate teórico no resuelto y una variedad de definiciones y connotaciones⁶², que impide una comprensión definida y acotada del término⁶³.

Entre los clásicos más importantes que han trabajado el tema de la antropología cultural, podemos mencionar a: Taylor, Frazer, Durkheim, Boas, Levy Bruhl y otros, quienes hicieron diversas propuestas teóricas para analizar las diferentes culturas.

El punto conflictivo ha sido dónde poner el inicio y el origen de la cultura, es decir, en qué momento de la historia de la humanidad podemos ubicar el nacimiento de la cultura.

Las primeras respuestas surgieron a partir de la teoría de la evolución.

Algunos pensaban que "el desarrollo de la capacidad para adquirir cultura fue un hecho súbito en la filogenia de los primates"⁶⁴, con lo que se quería decir que en algún momento de la humanización tuvo lugar una portentosa alteración orgánica, en virtud de la cual un animal cuyos padres no poseían la capacidad de comunicarse, de aprender y de enseñar, dispuso de esa capacidad y "en adelante comenzó a ser capaz de obrar como receptor y transmisor y así comenzó la acumulación que es la cultura"⁶⁵.

Verá a partir de la ilustración que la noción de cultura estará estrechamente ligada con la "acumulación de saber", por lo tanto, el hombre culto es el que sabe más.

Esta idea es muy importante tener en cuenta, porque la cultura europea llegó a América como una forma que permitía acceder a la cultura y civilización. Esto tuvo serias repercusiones en el mundo indígena, ya que la cultura y civilización que se ofrecía era una condición para ser considerado 'gente'.

Los idealistas alemanes hacen diferencia entre "Kultur y Bildung". El primero se refiere a lo agrícola y económico, mientras que Bildung significa "la formación intelectual, moral y estética del hombre"⁶⁶, por lo

61. Etimológicamente el concepto de "cultura" tiene que ver con el cultivo de la tierra. En este sentido, el hombre culto es el agricultor, el que está familiarizado con la tierra. Por lo tanto, la cultura es esa capacidad de producir. Esta es la idea que prevalece en la edad media. Así Parker Cristián, en "Cultura, concepto", p. 15.

62. Son unas 300 definiciones de cultura, según Kroeber y Kluckholm, en su obra: *Culture, a critical review of concepts and definitions*, citado en: Irarrázaval Diego: *Cultura y fe latinoamericanas*, p. 61. Estos mismos autores resumen todos los conceptos de cultura, diciendo que esta "consiste en formas de comportamiento explícitas e implícitas, adquiridas o transmitidas mediante símbolos y constituyen el patrimonio singularizado de los grupos humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales... los valores", destacando el aspecto ideacional, en Singer Milton: "Cultura, Concepto", p. 299.

63. Clifford Gertz, reaccionando a esta crítica sobre las diversas connotaciones de cultura dice: "la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios, con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida" en: *La interpretación de las culturas*, p. 88.

64. Geertz Clifford, idem, p. 66.

65. Es lo que se llama la teoría del punto crítico. Idem.

66. Parker Cristián: "Cultura", 1994, p. 3.

tanto, se trata de una interiorización del espíritu filosófico según el espíritu de La Enciclopedia.

Estos enfoques culturales influirán directamente en la antropología, que a partir del siglo XIX iniciará una reflexión más sistemática acerca de la cultura.

Taylor, por ejemplo, define la cultura como "ese todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la costumbre y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por un hombre como miembro de la sociedad"⁶⁷.

Esta concepción de cultura sostenía la existencia de una sola gran cultura de la humanidad, a la cual los pueblos tendrían más o menos participación.

Desde esta perspectiva, la antropología cultural pretendía demostrar cuáles eran los pasos o las etapas que señalaban el crecimiento de la cultura. Por lo tanto, las sociedades que tenían una tecnología más simple representaban un estado inferior de crecimiento.

Aunque en su tiempo, este pensamiento representó un avance en la comprensión conceptual de la cultura, sin embargo, no logró romper el esquema etnocéntrico, que permitía argumentar en favor de una cultura supuestamente superior, en oposición a otra inferior.

Esta perspectiva, heredera de la Ilustración, considera a los pueblos indígenas incultos porque no tenían un registro de datos al estilo occidental. No olvidemos que al inicio de la conquista, cuando se enfrentó "la cuestión indígena", había una postura que consideraba a los indígenas sin alma y sin logros.

Quien de alguna forma influyó decididamente en el cambio de orientación de la noción de cultura fue Franz Boas, para quien la cultura "es el conjunto diferenciado de costumbres, creencias e instituciones sociales que parecen caracterizar a cada sociedad aislada"⁶⁸.

Con esta concepción de cultura, Boas estaba afirmando que cada sociedad tenía una cultura propia. Por lo tanto, este es el uso que predomina en la antropología hasta el día de hoy.

Todos los demás antropólogos, etnólogos e historiadores estarán más o menos influenciados por estos pensadores. Así Malinowski, para quien la cultura "incluye artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados"⁶⁹.

Según él, la cultura surge de las necesidades del hombre y no evoluciona en base a leyes externas a ella. Añade que las instituciones culturales cambian según cambie su función.

Otro aporte importante en esta materia es el de Ruth Benedict, quien introduce en el concepto de cultura la idea de "patrones culturales" en el sentido de que la cultura es un conjunto de patrones de pensamiento y acciones de un grupo determinado y que lo diferencia de otros grupos⁷⁰.

Por eso, a partir de Boas y Benedict es posible hablar de cultura como una forma de vida, de pensar y actuar que está relacionado con lo que podríamos llamar una experiencia vital que tiene que ver con la cotidianidad.

Sin duda los diversos conceptos acentúan aspectos diferentes de la cultura, sin embargo, el consenso entre los antropólogos es que toda cultura tiene dos grandes componentes:

- La visión del mundo, "es decir, un conjunto coherente de creencias sobre la realidad"⁷¹.
- Una visión ética, "es decir, una escala de valores que determina actitudes sobre el bien y el mal y un conjunto de normas o reglas del comportamiento correcto de la gente"⁷².

La concepción de cultura que asumiremos, tiene relación con nuestro concepto de hombre⁷³.

Nosotros concebimos al hombre como un animal capaz "de simbolizar, conceptualizar, buscar significaciones, concepción que se ha hecho cada vez más popular en las ciencias sociales y en la filosofía"⁷⁴.

En esta perspectiva Max Weber dirá que el hombre es un animal inserto en tramas de significaciones que él mismo ha tejido⁷⁵ y en este sentido la cultura sería "esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de

67. Goodenough Ward H.: *Cultura, lenguaje y sociedad*, p. 188.

68. Idem, p. 189.

69. Malinowsky Bronislaw: *Una teoría científica de la cultura*, p. 56.

70. Para una aproximación conceptual acerca de los modelos y patrones culturales, vea: Benedict Ruth: *El hombre y la cultura*. Cap. I: "La diversidad de culturas" y cap. III: "La integración de la cultura", pp.32-66.

71. CEPAL, op. cit. p. 2.

72. Idem.

73. Cassirer, define al hombre como "un animal simbólico" en *Antropología filosófica*, p. 49.

74. Clifford Geertz, op. cit. p. 129.

75. Idem, p. 20.

ser por lo tanto, no una ciencia experiencial en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones⁷⁶. Por lo tanto, la cultura en cuanto sistema es "interacción de signos interpretables"⁷⁷, no es una entidad propiamente tal en el sentido que puedan atribuirsele de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales, "la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa"⁷⁸.

Para los estudiosos de la cultura, especialmente antropólogos y sociólogos ésta es "el conjunto de instituciones consideradas a la vez en su aspecto funcional y en su aspecto normativo, en las cuales se expresa cierta totalidad social y que representa para los individuos que pertenecen a esa totalidad, el marco obligatorio que forma su personalidad, prescribe sus posibilidades y de alguna manera, traza de antemano el esquema de vida en el que podría insertarse su existencia concreta. La cultura desde este punto de vista es la sociedad misma tomada en su realidad objetiva, en cuanto impone cierto estilo de vida a los individuos que forman parte en ella"⁷⁹.

Ladrière, reflexionando sobre este concepto de cultura dice que "aquí se pueden distinguir fundamentalmente los valores, las normas, los sistemas de representaciones, los sistemas expresivos y los sistemas simbólicos"⁸⁰.

Sin embargo, toda cultura desde el punto de vista más filosófico- existencial "es expresión de una particularidad histórica, de un punto de vista original y reductible sobre el mundo, la vida y la muerte, sobre la significación del hombre, sus tareas, sus privilegios y sus límites, pero que está abierto a otros puntos de vista originales e irreductibles"⁸¹. Para Dilthey, por ejemplo, la cultura es un sistema de significaciones que caracteriza a una época pero "ella es también el conjunto de mediaciones por las cuales el sentido viene a nosotros"⁸².

Mientras que Ladrière sitúa la cultura "en la historia, en el intercambio interpersonal, en el universo de la palabra, de los signos y de los símbolos, de los monumentos e instituciones"⁸³.

Para los filósofos la cultura se inserta en la vida del sentido, ya que la cultura es su soporte y su huella exterior. Para ellos el sentido "es una realidad huidiza que se nos escapa de las manos; él es propiamente un horizonte, siempre a la vista pero inalcanzable"⁸⁴.

Sin duda casi todos los autores que han intentado conceptualizar la cultura, finalmente caen en la tentación de definir la cultura con categorías sumamente amplias: modo de ser de un pueblo, ese todo complejo, patrones de comportamientos, sistema de símbolos, etc.⁸⁵.

Conscientes que toda conceptualización es una reducción de los hechos, nosotros hemos optado por un concepto más **operativo** e integral⁸⁶, que pasa por lo **cotidiano**, es decir, por lo que un determinado grupo humano vive diariamente. En palabras de Irarrázaval "en el sentido de las cosas, sentimientos, personas, acciones de cada día donde se desenvuelve la cultura"⁸⁷, lo que incluye también diversas formas de resistencia.

En esta perspectiva la cultura aparece como "la actividad humana de descubrir y dar sentido a la realidad; ésta incluye conceptos, símbolos, normas, comportamientos"⁸⁸. **Por eso, podríamos definir la cultura como aquel esfuerzo permanente del hombre por darle sentido y valor a todos los ámbitos de su existencia.**

Desde esta perspectiva no existe un grupo humano carente de cultura, ya que todo pueblo enfrentado a la cotidianidad se enfrenta ante el desafío de conceder un sentido a su realidad, en otras palabras, todo grupo humano produce cultura. Pero a su vez es heredera de sentido, de símbolos, de pensamientos, de una

76. Idem.

77. Idem, p. 27.

78. Idem.

79. Ladrière: *El reto a la racionalidad*, citado por Salas Ricardo: "Modernidad, cultura y cristianismo en América Latina", p. 45.

80. Idem, p. 46.

81. Salas, Ricardo: "Problema del hombre y fundamentación de las ciencias del espíritu en W. Dilthey", p. 69.

82. Idem.

83. Idem.

84. Idem. p. 70; Cf. Gadamer: *Verdad y Método*.

85. Irarrázaval Diego: *Cultura y fe latinoamericanas*, p. 56.

86. Idem. p. 61.

87. Idem. p. 56.

88. Idem. p. 60.

historia; en otras palabras es heredera de un bagaje cultural que incluye una ética y una moral, como patrimonio de sus antepasados que tiene la obligación moral de transmitir a las generaciones venideras⁸⁹.

1.2. CAMBIO CULTURAL

Toda cultura, por el hecho de estar íntimamente ligada a la cotidianeidad, está permanentemente creándose y recreándose⁹⁰, como una forma de responder a los desafíos culturales que enfrenta a lo largo de la historia⁹¹, por lo que no existe una cultura que se mantenga siempre igual a sí misma. En este sentido las culturas son siempre dinámicas y que al entrar en contacto con otras, sea en una relación de igualdad o asimétrica se produce inevitablemente algún tipo de alteración, ya que finalmente toda cultura se resiste a desaparecer. Las culturas que mueren son aquellas que se han limitado a permanecer y a repetirse a sí mismas⁹².

Algunos autores sostienen que la base de todo **cambio cultural** reside en los cambios de actitudes y comportamiento de los miembros de una sociedad⁹³, siempre que exista un cierto marco de autonomía⁹⁴ y recursos necesarios para su desarrollo y reproducción, lo que no es del todo aplicable a la situación de la cultura mapuce.

Si aceptamos el hecho de que todas las sociedades humanas están cambiando constantemente, entonces hemos de entender el **'cambio cultural'** **"como las múltiples formas en que las sociedades alteran sus pautas culturales"**⁹⁵, **sus modos de vida, su forma de pensamiento, sea esto en un contexto de igualdad o asimetría.**

Sin duda los mayores cambios y transformaciones culturales que se han producido en la historia de la humanidad, han sido resultados de acciones de conquista llevadas a cabo por sociedades imperialistas que poseen una tecnología superior, generando relaciones asimétricas de tipo colonial con los pueblos conquistados. Así podemos interpretar, por ejemplo, la conquista de los pueblos nativos de Europa (España, Portugal, Francia, Italia, Bélgica, Suiza y Rumania) por Roma, lo que algunos suelen llamar Europa latina.

Según los datos historiográficos, en la conquista de Europa los pueblos de culturas originarias o los pueblos autóctonos que habitaban los territorios se vieron afectados por la imposición de numerosos cambios en sus modos de vivir y pensar, porque recibieron toda una avalancha de elementos culturales que fueron incorporando lentamente en su existencia. Este hecho produjo todo tipo de transformaciones en estos pueblos conquistados: incluyendo el mestizaje biológico, paulatina formación de las lenguas romances (castellano, portugués, italiano) con marginación de las nativas, nuevos sistemas de organización socioeconómica, implantación del derecho romano y, sobre todo desde el reinado de Constantino, una intensa introducción, con apoyo estatal, del cristianismo.

Es un hecho que la mayor parte de los habitantes originarios arios de esas regiones se mestizaron lingüística y culturalmente con los romanos "esos pueblos de lenguas y culturas originarias, a pesar de quedar reducidos en territorios más pequeños que los de sus patrias originales y seguir siendo con frecuencia hostilizados por las sociedades dominantes -en la Edad Media y en la Edad Moderna- con el paso de los siglos lograron que su situación económica y su participación política en sus respectivos estados nacionales se equipararan con las del estrato mayoritario..."⁹⁶, así los bretones y vascos.

Algo semejante pasó en lo que hoy conocemos como América, invadida y conquistada por España y Portugal, con la diferencia de que aquí, a pesar de que se impuso el idioma del conquistador "han perdurado en mucho mayor número pueblos de lenguas y culturas originarias muy distintas entre sí"⁹⁷; además, la otra gran diferencia es que los pueblos indígenas en su totalidad viven una suerte de colonialismo interno y

89. Giddens Anthony: *Sociología*, p. 65.

90. CEPAL, op. cit. p. 3.

91. Salas Ricardo dice: "Las culturas indígenas, rurales y populares -si son culturas auténticas- poseen entonces el dinamismo suficiente para hacer frente a los crecientes cambios culturales", en "Lenguaje religioso mapuce, hermenéutica e innovación semántica", p. 11.

92. Marquinez Argote y otros: *El hombre latinoamericano y sus valores*, p. 42.

93. Vogt Evon Z.: "Cambio cultural" p. 320.

94. Hoy se cuestiona el concepto de 'culturas autónomas' y se piensa que en la práctica estas no existen, ya que siempre están en contacto con otras. Así, Schudson Michael: "La cultura y la integración de las sociedades nacionales" p. 91.

95. Vogt Evon Z., op. cit., p. 320.

96. Portilla Miguel León: "La América Latina: múltiples culturas, pluralidad de lenguas", p. 37.

97. Idem. p. 38.

"sobreviven en prolongada situación de despojo y explotación ya que no tienen de hecho acceso a los recursos en otro tiempo a su alcance"⁹⁸.

Por lo tanto, el cambio cultural que se produjo en los pueblos indígenas tiene algunas características particulares. Por ejemplo, existen diversos grados de cambio cultural que van desde la desaparición y extinción de pueblos originarios, hasta lo que se suele llamar nuevas formas culturales denominadas "resistencia, integración, sincretismo, re-etnificación e hibridación"⁹⁹.

Nosotros centraremos nuestra atención en lo que ha pasado con aquellos pueblos indígenas que están viviendo una suerte de revitalización cultural y re-etnificación en ambiente urbano.

Este proceso debemos entenderlo como un esfuerzo permanente de toda cultura por reinventarse cada cierto tiempo, como signo claro de vitalidad y dinamismo, ya que una de las características más importantes de toda cultura es "**la resistencia y el cambio permanente**".

Esto ha sido demostrado por la etnohistoria y por la arqueología¹⁰⁰, por lo tanto, quienes pretenden una conservación de la cultura indígena o de cualquier aspecto cultural, incluso lo religioso, definitivamente no entienden la dinámica cultural, lo que significa, en otras palabras no comprender el desafío de la cotidianidad socio-cultural. Lo cultural está presente en toda la realidad humana "en el modo como la gente sufre, sobrevive, resiste, festeja, se encariña y se distancia"¹⁰¹.

La cultura pertenece al ámbito de la experiencia vital diaria, que los seres humanos expresan en símbolos, por lo tanto, si la cultura es vida, la vida cambia constantemente. Esto es importante tener en cuenta para comprender el estado actual de las culturas indígenas, que manteniendo lo propio han incorporado algunos elementos de la 'cultura dominante y mayoritaria' para fortalecer la propia, sin perder lo esencial, como una forma de proyectarse a las generaciones futuras, lo que nos demuestra que los cambios fundamentalmente provienen del contacto o influencias de otras culturas¹⁰².

Los factores que influyen en el cambio cultural pueden surgir de diferentes situaciones:

- puede tratarse de la adaptación de una cultura a su medio, sea éste un medio ambiente ecológico o un ambiente socio-cultural;
- pero este cambio puede ser también producto de presiones constantes en favor del cambio.

Sin embargo, hemos de tener presente que estos cambios, de ninguna manera son producto de una relación causa-efecto, porque "no basta que haya por parte de los grupos indígenas una accesibilidad a los elementos de la vida de la sociedad global"¹⁰³, para que se produzca una inmediata aceptación, ya que lo que es bueno para la sociedad global occidental no necesariamente es bueno para los pueblos indígenas.

Por eso, hemos de tener presente que el cambio cultural en una relación de dominación (asimétrica), como es el caso de la cultura mapuce, no es posible un cambio ordenado y adaptativo ya que la agresión y la presión constante ha obligado a cambios rápido y/o radical¹⁰⁴, generando al interior de la sociedad mapuce, todo tipo de trastornos culturales que finalmente ha conducido a una pérdida parcial de la identidad.

Desde esta perspectiva hemos de considerar que:

a) No existe una cultura universal, sino una diversidad muy amplia de culturas en constante interacción, en influencia recíproca, sometidas o no a procesos de dominación¹⁰⁵.

b) Las culturas son únicas, pero en parte son también similares y comparables.

c) Todo cambio cultural en situaciones normales se da como un proceso creativo y selectivo porque hay incorporación de nuevos elementos que hay que adaptar a los patrones culturales propios; pero es también

98. Idem.

99. Salas Ricardo, op. cit.

100. Vog Evon Z.: op. cit. p. 321.

101. Irrázaval Diego: *Cultura y fe latinoamericana*, p. 17.

102. Arnold C., Marcelo, op. cit., p. 10.

103. Zambrano Núñez Mireya: "Algunos elementos sobre indoamérica y evangelización en la perspectiva de los 500 años de contacto", p. 17.

104. Cf. Vog Evon Z.: en op. cit. p. 320.

105. Parker Cristián: "Cultura, concepto" p. 23.

un proceso doloroso porque significa abandonar o sacrificar algunos elementos de la propia cultura. Por lo tanto, el cambio cultural no se da en un clima de receptividad pasiva, sino que el proceso en sí es conflictivo y creativo.

d) Todo cambio en el ámbito ecológico ocupado por una sociedad influye decididamente en el proceso de cambio cultural.

e) Todo contacto entre dos sociedades de pautas culturales diferentes provoca cambios en ambas, cuando se trata de culturas autónomas¹⁰⁶.

f) Toda cultura que dispone de los medios necesarios para su desarrollo y reproducción, autónoma en este sentido, tiene un proceso de cambio ordenado y adaptativo¹⁰⁷, es lo que se llama también "convección social" que significa la modificación del comportamiento para adaptarse al cambio¹⁰⁸.

g) Mientras que toda cultura dominada, presionada constantemente en favor del cambio puede sufrir verdaderos trastornos que lleven a una pérdida total o parcial de su identidad.

h) Por último toda cultura agredida es posible que en algún momento pueda rehacerse por la combinación de rasgos sobrevivientes de su antiguo patrimonio cultural con elementos tomados de la cultura dominante, madurando para aspirar a recobrar la autonomía en la conducción de su destino¹⁰⁹.

Sin duda los procesos de cambios culturales que sufren los pueblos indígenas, son cada vez un fenómeno más complejo. Por un lado está la influencia de los medios de comunicación que tienden a homogenizar la cultura de cara a una planetarización cultural, afectando principalmente a las culturas menos tecnificadas. A su vez el fenómeno de la urbanización relativiza la influencia del ambiente ecológico como factor de cambio, enfatizando más bien el "ambiente sociocultural"¹¹⁰.

Por eso, el gran desafío de la cultura mapuce urbana, que ha pasado de un ambiente ecológico a un nuevo ambiente sociocultural es cómo mantener un espacio de autonomía que permita vivenciar valores culturales propios. Teniendo en cuenta que entre los pueblos indígenas americanos los mapuces son un ejemplo de resistencia cultural¹¹¹, porque han sabido incorporar oportunamente diversos elementos de la cultura dominante para reforzar la propia y donde la forma de aprender la cultura, históricamente está dada por el papel de la madre durante la infancia; la socialización de cuentos, leyendas, mitos, las celebraciones rituales; práctica de ayuda mutua y otros¹¹².

En una palabra la cultura se transmite a través del proceso de tradición generacional. Esta forma de transmitir la cultura, se ha logrado mantener a pesar de la subordinación¹¹³ al Estado chileno a partir de 1881, por lo que en este sentido podemos hablar de un cierto grado de control cultural¹¹⁴, en cuanto a que como grupo social posee el poder de decisión sobre algunos elementos culturales y a su vez es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos, lo que nos permite hablar de un cierto grado de autonomía cultural¹¹⁵. Sin embargo, no se trata de una cultura autónoma en sentido estricto, en cuanto está en una relación asimétrica

106. Hemos de entender por "cultura autónoma" aquella que dispone de los medios necesarios para su desarrollo.

107. Vog Evon Z. en op. cit. p. 320.

108. Idem.

109. Ribeiro, Darcy: *Las teorías de la evolución sociocultural*, p. 37.

110. Así Darcy Ribeiro, Brunner, y García Canclini, quien prefiere llamar a este fenómeno como un proceso de **Hibridación** "porque abarca diversas mezclas interculturales- no sólo las raciales a las que suele limitarse "mestizaje"- y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que "sincretismo", fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales, en: *Culturas híbridas*, p. 15.

111. Zambrano, Mireya, op. cit. p. 21.

112. CEPAL, op. cit. p. 3.

113. Dicha subordinación debe entenderse en cuanto no existe un control de su propio destino, ya que todas las decisiones las toma el Estado.

114. Bonfil Batalla: *Lo propio y lo ajeno*, p. 183.

115. Cultura autónoma "cuando el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales: es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos". Op. cit. p. 185.

con la cultura dominante winka y en cuanto carece de los recursos materiales necesarios para su cultivo y desarrollo, pero se trata de un cierto grado de autonomía.

Por **elementos culturales** entenderemos todos los recursos que posee la cultura mapuce, sea ésta de índole material, organizacional, simbólicos y de conocimientos. Dichos elementos culturales son fenómenos históricos que cambian a lo largo del tiempo¹¹⁶.

1.2.1. CONCEPTOS LIGADOS A LOS PROCESOS DE CAMBIOS CULTURALES.

Los cambios culturales se producen en una situación de igualdad o en una relación asimétrica, pero además dichos cambios pueden ser resultados de 'choques culturales' producto de una situación de invasión y conquista.

La cultura mapuce, la hemos de ubicar en un contexto de "choque cultural" con la cultura occidental winka, la cual presiona constantemente en favor del cambio, generando diversas estrategias de resistencia y creatividad.

En este sentido los resultados de las múltiples formas como cambian las culturas hemos de entenderlo siempre en un contexto de dinamismo y resistencia.

En general, los resultados de estos cambios culturales se conceptualizan de diferentes formas: adaptación, integración y asimilación; mientras que el proceso en sí se define como deculturación, aculturación, transculturación, inculturación.

En la primera parte, analizaremos aquellos conceptos con que se pretende dar cuenta "del proceso"¹¹⁷ en sí y en la segunda parte analizaremos los diferentes conceptos con que se da cuenta de los resultados del proceso.

1.2.1.1. DECULTURACION

La deculturación debe entenderse como un proceso mediante el cual dos o más culturas entran en 'confrontación' con otra que posee una tecnología más avanzada; los primeros están en una relación de total desventaja frente a la segunda; quienes a su vez agreden permanentemente, provocando "la destrucción o la pérdida total o parcial de la visión del mundo y las normas que guiaban a los integrantes"¹¹⁸ del grupo. En este sentido **la deculturación es producto de una agresión sistemática, permanente, en todos los niveles de la cultura sean éstos materiales, simbólicos o morales.**

A este concepto, los filósofos Deves y Salas proponen la siguiente acepción: "proceso por el cual un grupo pierde su cultura ante la acción de otro, normalmente más fuerte"¹¹⁹.

La antropóloga colombiana Consuelo Mejía, al dar cuenta de lo que pasa con la sociedad indígena y los blancos habla de grados de deculturación, ya que este proceso nunca es uniforme; hay sectores más deculturados que otros. Así por ejemplo, el grado de deculturación entre los mapuces wijices de la Xª Región es diferente a los de la IXª Región, distinta también a lo que pasa con los mapuces santiaguinos. En otras palabras, la población indígena existente actualmente en Chile, sin lugar a duda presenta diferentes grados de deculturación. En otras palabras, "el ritmo y la intensidad del proceso de deculturación se explican fundamentalmente por el tipo de contacto que las comunidades tengan establecido con la sociedad blanca"¹²⁰.

En Chile, pueblos que han sufrido un grado mayor de deculturación, producto de la permanente agresión física y cultural finalmente han desaparecido, así los Yámanas y los Onas. Los grupos étnicos que han logrado refugiarse en áreas inhóspitas, como es la amazonía brasileña, han hecho un proceso contrario. Los antropólogos llaman a este proceso "regresión cultural"¹²¹, hecho que les ha permitido mantenerse casi intactos.

116. Idem. 184.

117. Un "proceso" hemos de entenderlo como una etapa o un período de cambio, que supone siempre crisis y transformación.

118. CEPAL, op. cit. p. 3.

119. Deves y Salas: "Conceptos latinoamericanos", p. 16.

120. Mejía P. María Consuelo: *Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena*, p. 307, citado por Deves y Salas, idem, p. 13.

121. Ribeiro Darcy: *Las teorías de la evolución sociocultural*, p. 40.

Una parte importante de la población mapuce que ha emigrado a la ciudad, ante la agresión permanente de la sociedad winka, ha logrado mantener el control de algunos elementos de su cultura, lo que significa que la deculturación, en cuanto significa pérdida de valores culturales, no se llevó a cabo en plenitud.

1.2.1.2. ACULTURACION¹²².

Este es un concepto que pertenece a la antropología cultural anglosajona (ac-culturation) y que en la escuela norteamericana se utiliza para dar cuenta de "los cambios que se producen cuando se juntan sociedades con diferentes tradiciones culturales"¹²³. Los ingleses le llaman "contacto cultural", a este mismo campo de estudio¹²⁴.

En términos generales se trata de un concepto que se maneja en forma bastante ambigua, por esta razón, la Social Science Research Council (S.S.R.C.), hacia 1936, comisionó a Redfield, Linton, Herskowitz (eminentes antropólogos) que delimiten el campo de estudio llamado "aculturación". Al final de su trabajo entregaron el siguiente informe: **aculturación "comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo' y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones originales de uno o de ambos grupos"**¹²⁵.

Se trata de culturas diferentes pero que están en una relación de igualdad, ya que no existe una suerte de colonialismo y dominación entre las culturas involucradas. Se dan las condiciones para elegir aquellos elementos culturales que los miembros desean incorporar a su cultura.

Para llegar a esta definición, según Deves y Salas, fue preciso distinguir la aculturación de otros fenómenos afines como "'cambio cultural" del cual ésta es sólo un aspecto; de **asimilación** que es, a intervalos, una fase de la aculturación; de **difusión** que, aunque ocurre en todos los casos de aculturación es un fenómeno que tiene lugar con frecuencia no solamente sin la ocurrencia de los tipos de contacto entre los grupos especificados en la definición sino que, además, constituye sólo un aspecto de la aculturación"¹²⁶.

En el origen mismo de este concepto nos encontramos ante una categoría occidental y etnocéntrica, debido a que se limita "casi exclusivamente a situaciones en que predominaban sociedades de cultura occidental"¹²⁷. Sin embargo, es uno de los conceptos que más han utilizado los investigadores latinoamericanos para dar cuenta de los cambios culturales de los pueblos indígenas a partir de la conquista. En este sentido es un concepto que ya tiene un uso un tanto diferente al original, por lo tanto, tiene una tradición y una funcionalidad¹²⁸.

Sin embargo, en el uso que se la ha dado, existe una cierta ambigüedad por el hecho de que "se ha usado de manera persistente con el significado de asimilación cultural, o de sustitución de una serie de características culturales por otras, como al referirse a individuos que, en situaciones de contacto, presentaban un mayor o menor grado de aculturación; en los estudios de los antropólogos americanos se manifiesta con frecuencia, cierta falta de concordancia sobre si el término debe aplicarse a los resultados o los procesos de cambio"¹²⁹.

Así como se le ha usado en la literatura antropológica se refiere más bien "al proceso en sí", que significa el contacto de dos culturas autónomas en relación de igualdad, de tal forma que hay una suerte de compartir solidariamente sus patrimonios culturales en condiciones que hacen posible la libre selección y la adopción completa de trazos culturales ajenos, sin el establecimiento de vínculos de dependencia¹³⁰.

En este sentido su uso dice relación con "una modificación total o parcial de las antiguas formas de pensar, sentir y relacionarse por adquisición de nuevas pautas de comportamientos"¹³¹.

122. Un trabajo importante para precisar este concepto es el realizado por los filósofos Deves y Salas en: "Conceptos latinoamericanos".

123. Spicer Edward H.: "Aculturación", p. 33.

124. Idem.

125. Aguirre Beltrán: *El proceso de aculturación*, p. 10.

126. Deves y Salas: "Aculturación", p. 10.

127. Spicer Edward, op. cit. p. 34.

128. Deves y Salas: op. cit. p. 9.

129. Spicer, Edward, op. cit., p. 33.

130. Ribeiro, Darcy, op. cit. p.37.

131. Haefner Carlos: "Identidad cultural, Aculturación y movimientos indianistas en América Latina", p. 11.

Cientistas como Kaplan y Menners dicen “lo que hace único el proceso moderno de aculturación, es que procede abrumadoramente de una sola fuente cultural, la sociedad occidental industrializada”¹³².

1.2.1.2.1. APLICACION DEL CONCEPTO AL CONTEXTO LATINOAMERICANO

A partir de los resultados que entrega un grupo de eminentes antropólogos, a la Social Science Research Council en 1935, algunos científicos latinoamericanos han estudiado su potencialidad explicativa, entre ellos dos brasileños: Arthur Ramos, quien empleó el término en su libro “Aculturacaon negra no Brasil (1942), dándole la siguiente acepción **aculturación “quiere decir contacto cultural que engendra “uma serie de transformacoes graduais” en la vida de los grupos participantes**”¹³³. Darcy Ribeiro (1970), “usa el término indisolublemente ligado a ‘deculturación’ formando parte ambos aspectos de un solo proceso; **la aculturación tiene lugar después de la deculturación cuando comienza el esfuerzo por consolidar un nuevo conjunto de comprensiones comunes a los dominados y a los dominadores que hará viable la convivencia social y la explotación económica**”¹³⁴.

En este sentido la “deculturación” se da cuando grupos humanos separados de sus sociedades (en situación de migración) son reclutados como mano de obra, quienes a su vez se ven obligados a abandonar su patrimonio cultural y adoptar nuevos modos de hablar y de pensar¹³⁵.

Mientras que en la órbita de habla hispana se destaca Julio Espínola, quien define el concepto de “aculturación” como “el proceso por el cual personas con una herencia cultural diferente llegan a compartir el cuerpo de sentimientos, tradiciones y valores de otro grupo cultural”¹³⁶. En el fondo se trata de un tipo de asimilación cultural.

Rodolfo Kusch (1962, 1971, 1972) entiende el concepto de “aculturación” dentro de una relación cultural asimétrica en donde el contacto entre culturas significa el traspaso de elementos culturales materiales de la cultura dominante hacia la cultura dominada. En el fondo, se trata también de una suerte de asimilación, ya que es movimiento en una sola dirección. El dice que entendido de esta forma el concepto “nos servirá para entender que hubo solamente un paso de la cultura europea hacia América”¹³⁷.

Kusch además utiliza el concepto de “fagocitación” para designar aquel proceso en que el indígena se apodera de elementos culturales, de la cultura dominante, integrándolos a la suya¹³⁸.

En cuanto a la aplicación de este concepto en contextos indígenas, Nathan Wachtel (1965), dice que la categoría de “aculturación” hace referencia a múltiples significaciones, asumiendo el diagnóstico histórico de Kusch en cuanto que América acoge lo europeo abandonando lo propio y en cuanto que integra elementos nuevos a la cultura indígena. Este hecho, según Wachtel, puede designarse como “integración y asimilación”. Por lo tanto, entiende “aculturación” como “el proceso que se produce en el contacto de dos culturas, una dominante, otra dominada a niveles múltiples y ritmos temporales diferentes”¹³⁹.

En otras palabras, este concepto está ligado a la idea de dominación, por esta razón, dicho autor ensaya los conceptos de “**aculturación impuesta**”, que sería aquella que se produce por vía violenta u otras formas de presión al cambio; mientras que “**aculturación dirigida**” es el mismo grupo (habla de indígenas) que adopta elementos culturales ajenos perteneciente a la sociedad dominante occidental¹⁴⁰.

Según Deves y Salas, la ambigüedad que intenta quitar Wachtel no desaparece en escritos de antropólogos de la última década, quienes usan indiferentemente los conceptos de “aculturación, deculturación y transculturación”.

Los antropólogos colombianos en general “utilizan las dos primeras nociones para referirse al mismo hecho”¹⁴¹. Consuelo Mejía utiliza preferentemente el concepto de “deculturación”, mientras que Juan

132. La cita es de Mireya Zambrano, op. cit. p. 6.

133. Citado por Deves y Salas, op. cit., p. 10.

134. Deves y Salas, op. cit., p. 11.

135. Idem.

136. Citado en: Deves y Salas, op. cit. p. 11.

137. Kusch, Rodolfo: *América Profunda*, p. 158.

138. Idem, p. 173.

139. Citado por Deves y Salas en op. cit. p. 13.

140. Idem.

141. Idem.

Friedes, prefiere hablar de "aculturación", entendido como aquel "proceso de adaptación de las diversas etnias que debido a la situación geográfica o a las circunstancias históricas, políticas o económicas han tenido que convivir, produciendo mutuas influencias y también asperezas que se han limado ante la afinidad de las etnias que convivían"¹⁴².

Antropólogos de la zona caribeña y centroamérica han intentado también reformular estos conceptos. Así para Hans Albert Steger la **"aculturación" es sinónimo de influencia cultural e incluso de asunción de una cultura ajena en el más alienante sentido de la expresión; mientras que "aculturarse" significa asumir la cultura del centro y "deculturarse", perder la cultura propia"**¹⁴³.

Ortiz y Malinowski (1963), critican duramente la validez del concepto, porque:

a) "no ofrece una visión cabal de lo que es el transcurso de una cultura a otra, por ello debe unirse a "deculturación", así la unión de ambos formará la **transculturación que es el proceso global del paso de una forma cultural a otra**"¹⁴⁴.

Estos autores dicen: "entendemos que el vocablo "transculturación" expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor significa la voz angloamericana "aculturation", sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse "neoculturación"¹⁴⁵.

b) Es un concepto etnocéntrico porque "es el primitivo quien debe aculturarse recibiendo los modos de vida y valores superiores de occidente"¹⁴⁶.

Para Beltrán Aguirre, a diferencia de Wachtel, la asimilación no forma parte del significado de la voz "aculturación", pues designa una realidad diferente: la primera alude a un contacto entre dos culturas distintas y la segunda "implica la incorporación total y, por consiguiente, la completa participación del individuo en la cultura que lo admite"¹⁴⁷. Dice: "si hubiera que buscar un término que exprese los niveles de aculturación alcanzados por las culturas en contacto, no sería la asimilación sino la **adaptación o integración intercultural**"¹⁴⁸.

En resumen, Deves y Salas nos proponen la siguiente acepción: **la aculturación significa "contacto entre culturas que provocan modificaciones y finalmente surgimiento de una cultura síntesis. Se lo ha usado peyorativamente como sinónimo de imposición cultural"**¹⁴⁹.

Este concepto, así como se ha usado, está hecho para dar cuenta de los procesos de cambios culturales de los pueblos latinoamericanos, pero no sería el concepto más apropiado para dar cuenta de lo que pasa con los pueblos indígenas que son agredidos por occidente desde dentro y desde fuera, no dando posibilidad a la aculturación, ya que ésta sólo es posible entre culturas que están en relación de igualdad y autonomía a la vez.

1.2.1.3. TRANSCULTURACION

Beltrán y González utilizan el concepto de "transculturación" para indicar aquel proceso mediante el cual un pueblo impone su cultura a otro, lo que nosotros llamamos "deculturación" propiamente tal. Otros autores entienden por "transculturación" una especie de "transplante o una invasión cultural. El pueblo que recibe la nueva cultura pierde paulatinamente los elementos de la propia hasta llegar a olvidarla"¹⁵⁰.

142. Citado por Deves y Salas, op. cit. p. 13.

143. Citado por Deves y Salas, op. cit. p. 14.

144. Idem.

145. Cf. Deves y Salas en op. cit. p. 14.

146. Idem.

147. Aguirre, Beltrán, Gonzalo, op. cit. p. 36.

148. *Vea, idem*, pp. 51-53.

149. Deves y Salas, op. cit., p. 16.

150. Marquinez Argote y otros: *El hombre latinoamericano y sus valores*, p. 147. Deves y Salas, *idem*.

Hernán Godoy define el concepto de “Transculturación” en términos más positivos en cuanto significa una suerte de compenetración del mundo cultural español y el indígena¹⁵¹. En este sentido sería sinónimo de integración.

Ortiz y Malinowski dicen: “Entendemos que el vocablo “transculturación” expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor significa la voz angloamericana “aculturation”, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse “neoculturación””¹⁵².

Por lo tanto, la “Transculturación” “es el paso de una cultura a otra. Pero no se trata sólo de adquirir una nueva cultura sino que también implica la pérdida (de su propia cultura) o desarraigo de la cultura precedente”¹⁵³.

Para Kusch el concepto de “Transculturación” significa la supresión cultural del hombre indígena y popular de América¹⁵⁴, con la consecuente extinción cultural del grupo dominado, en algunos casos afectando la supervivencia biológica.

Finalmente, Deves y Salas nos proponen la siguiente acepción, aquel “proceso que engloba el paso de una formación cultural a otra; pérdida de la antigua cultura, adquisición de una nueva y creación de nuevos fenómenos”¹⁵⁵.

Nosotros hemos de entender el concepto de “transculturación” como el abandono de la propia cultura y la asunción de otra, que corresponde a la cultura dominante winka.

Tanto la deculturación como la transculturación son procesos que han afectado directamente a la cultura mapuce, por encontrarse en una relación asimétrica frente a la cultura occidentalizada de los winkas.

1.2.1.4. INCULTURACION¹⁵⁶

El concepto de inculturación nace en un contexto “teológico-pastoral” a partir de los años 70 en adelante, en una coyuntura eclesial concreta, cuando a raíz del Vat. II., la Iglesia Católica asume el desafío de superar la dicotomía entre “Iglesia y mundo, y evangelio y cultura”.

A la base de este concepto están los insistentes llamados del Papa Paulo VI, quien acuñó el término “evangelización de la cultura” en la Encíclica “*Evangelii Nuntiandi*”.

Este llamado, de alguna forma, lo reinterpreta el Papa Juan Pablo II, quien insistentemente invita a la Iglesia y en forma especial a los diversos agentes pastorales a llevar a cabo una “nueva evangelización” y de esta forma “inculturar el evangelio”, ya que se trata de “un imperativo del seguimiento de Jesús y necesaria para restaurar el rostro desfigurado del mundo”¹⁵⁷.

Puesto que estamos ante una crisis cultural de proporciones insospechadas en que van desapareciendo los valores evangélicos y humanos fundamentales “la inculturación es un proceso que supone reconocimiento de los valores evagélicos que se han mantenido mas o menos puros en la actual cultura”¹⁵⁸ y en éste sentido, el objetivo de la inculturación es “que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además, intenta la **incorporación** de valores evangélicos que están ausentes de la cultura, o porque se han oscurecido o porque han llegado a desaparecer. Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, **introduce** a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro”¹⁵⁹.

151. Cf. Deves y Salas, idem, p. 11.

152. Citado por Deves y Salas, idem, p. 14.

153. Haefner Carlos, op. cit., p. 11.

154. Kusch, Rodolfo: *Geocultura del hombre americano*, p. 118.

155. Deves y Salas op. cit. p. 16.

156. Las citas que aparezcan como CG. corresponden a las Conferencias Generales que son las cuatro Conferencias del Episcopado latinoamericano, que llevan por nombre: Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo.

157. CG. No. 1869.

158. CG. N° 2085.

159. Idem, el subrayado es nuestro.

A la luz de las Conferencias Generales (CG.), la inculturación se entiende también como una forma de *frenar el secularismo y para purificar las culturas; para lograr la liberación integral; pretende desarrollar la conciencia del mestizaje; para discernir los valores y antivalores presente en la sociedad*¹⁶⁰.

Los obispos, en estos Documentos oficiales de la Iglesia latinoamericana, entienden la inculturación como “un proceso conducido desde el evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad con la mediación del lenguaje y de los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia”¹⁶¹. Pero a su vez dejan en claro que la Iglesia “defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados”¹⁶².

El contexto histórico en que surge la nueva evangelización es la Celebración del Vº Centenario, por lo tanto, parte de la inculturación se dirige a las culturas indígenas, ante los cuales, los obispos, sacerdotes, religiosos (as), es decir la Iglesia jerárquica, *ha estado siempre de su lado*, pero dicen “hay que reconocer con toda verdad los abusos cometidos debido a la falta de amor de aquellas personas que no supieron ver en los indígenas hermanos e hijos del mismo Padre Dios”¹⁶³.

La Iglesia tiene conciencia que el proceso de inculturación debe darse en un ambiente de diálogo entre cristianismo y religiones no cristianas¹⁶⁴. El Documento de Santo Domingo hace un llamado a la Iglesia para proclamar “la importancia de profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas y marginadas”¹⁶⁵.

Serán estas orientaciones pastorales y doctrinales, parte del material, que los intelectuales católicos han venido reflexionando.

Así, Mariasusay¹⁶⁶, dice que el concepto de inculturación significa “el proceso de **infundir el mensaje** evangélico en el alma de una cultura de modo tal que el mensaje y la vida cristiana no solamente se **expresen** con los elementos propios de esa cultura, sino también que la cultura misma se evangelice y se convierta en un **enriquecimiento** de la experiencia y la vida cristiana”¹⁶⁷. Dicho en otros términos la inculturación es “la **inserción** de la fe cristiana en la matriz cultural de un pueblo, de tal manera que llegue a ser **asimilada y reexpresada** por este pueblo de modo propio y original y se vuelva una dimensión fundamental de su vida y de su pensamiento”¹⁶⁸.

Así entendido el concepto de inculturación, significa un movimiento en un solo sentido, ya que es el indígena quien debe acoger valores y mensajes de otra cultura supuestamente cristiana y evangélica.

En otras palabras, la inculturación del evangelio en los pueblos indígenas significa penetrar las culturas indígenas con valores supuestamente evangélicos, lo que en la práctica significa asimilar otras creencias que las religiones indígenas deben incorporar en su “corpus de creencias” y expresarlo en categorías propias de su cultura. Si esto es así nos preguntamos, esto acaso ¿no significa necesariamente la pérdida de sus valores culturales y religiosos?

A nuestro entender, existe poca claridad si se trata de valores de una nueva cristiandad que se quiere construir en América Latina, cristiandad del cual los pueblos indígenas han tenido una muy mala experiencia o si realmente se trata de valores evangélicos ¿pero cuáles de estos valores? Una inculturación en el ámbito de los valores es una “empresa (ambiciosa por cierto) de moralización de la cultura de acuerdo con la moral cristiana (o más bien con una determinada moral cristiana)”¹⁶⁹. Si esto es así, entonces claramente se trata de una nueva arremetida en contra de las culturas indígenas, pero sí la inculturación significa compartir, anunciar un mensaje, que es lo que en rigor significa la evangelización, entonces se trataría de una acción respetuosa y ecuménica.

160. CG. No. 1908, 2098, 2105 y 2111.

161. CG. No. 2098.

162. Idem.

163. CG. No. 1875.

164. Entiéndase por religiones no cristianas “aquellas que se han localizado en su entorno socio-cultural original”, esto, en clara oposición a las religiones mundiales que se han difundido en muchos países, en Carta del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso, p. 1.

165. CG. No. 1992.

166. Sacerdote jesuita hindú.

167. Citado por Irarrázaval Diego, en *Cultura y fe latinoamericanas*, p. 62.

168. Citado por Deves y Salas, op. cit., p. 15.

169. Castillo Fernando: “Cristianismo e inculturación en América Latina”, p. 105.

No hemos de olvidar que en términos generales, la literatura eclesíástica sobre inculturación, incluidos textos del Vaticano, supone que el catolicismo es un conjunto de verdades religiosas y prácticas rituales capaces de encarnarse en cualquier cultura. Lo que en otros términos significa que el catolicismo es una cultura religiosa. Este hecho nos plantea el siguiente cuestionamiento “una cosa es decir que el Evangelio o la proclamación de Jesucristo pueden ser comunicados a cualquier cultura, echar raíces en ella, **transformarla y adquirir así una nueva y rica expresión, y otra muy distinta es afirmar eso del catolicismo**”¹⁷⁰.

Irarrázaval, cuando analiza este concepto dice que: “al llevar a cabo la inculturación no hay que presuponer identidades estáticas... Los seres humanos y los contextos donde ocurre la inculturación son pueblos y personas en movimiento”¹⁷¹. Por lo tanto, no se trata de una “simple adaptación del mensaje o su traducción y acomodación a receptores de la evangelización... hay mas bien un proceso de co-relación e interacción... (ya que) cada grupo humano tiene valores, tiene creatividad cultural para asumir el mensaje”¹⁷². En otras palabras hay interacción entre mensaje y cultura.

Sin embargo, nos preguntamos en qué medida la inculturación supone un respeto real del otro. Al parecer se trata también de una forma de agredir el modo de ser autóctono, debido a que se trata de utilizar los elementos culturales para expresar valores religiosos ajenos.

No debemos olvidar que la evangelización e inculturación en tiempos de la colonia apuntaba a sustituir las religiones indígenas, negando las culturas de los pueblos originarios¹⁷³.

Por eso, de alguna manera la inculturación aparece como una nueva forma de transculturación, porque lo que pretende es cambiar el modo de ser de un pueblo.

Sin embargo, **hemos de reconocer que hoy la inculturación se entiende en un clima de respeto al otro, diálogo sincero e intercambio de bienes simbólicos.**

Esta es la perspectiva del Papa Paulo VI cuando dice: “La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto, al que se dirige, si no utiliza su lengua, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta”¹⁷⁴.

En la misma línea, Jyoti Sabi, un teólogo hindú dice: “En la profundidad de cada cristiano hay muchos niveles de creencia, debido no solo a partir de la fe cristiana que uno asume, sino también por toda la historia de creencia desde nuestros antepasados... Por eso, la inculturación no es primordialmente convertir a otros, sino que crear una integridad en uno mismo”¹⁷⁵.

Desde una perspectiva indígena, la inculturación significa primordialmente ‘meterse’ en la cultura del otro, como extraño, portador de valores culturales pertenecientes a la cultura dominante, ofreciéndolo junto con un mensaje.

En este sentido, el alma mapuce, a través de estos 500 años de presencia del cristianismo ha logrado armonizar diversos niveles de creencias, lo que en la práctica se traduce en una vivencia no solo bicultural sino además birreligiosa.

Finalmente, la condición fundamental para que se dé la inculturación es que la Iglesia se reconozca como una realidad pluricultural.

1.2.2. CONSECUENCIAS Y RESULTADOS DE LOS PROCESOS DE CAMBIOS CULTURALES

Después de haber analizado los conceptos con los cuales se da cuenta de los procesos de cambios culturales, a continuación analizaremos aquellos que están relacionados con las consecuencias y el resultado de estos procesos de cambios.

1.2.2.1. ASIMILACION

Este concepto, como otros, relacionado con las consecuencias de los procesos de cambios culturales ha tenido y tiene diferentes significados. Sin embargo, la mayoría coincide en que “es un proceso de

170. Baum Gregory: “Inculturación y multiculturalismo” p. 134.

171. Irarrázaval Diego, op. cit., p. 20.

172. Idem, p. 21.

173. Idem, p. 104.

174. Evangelii Nuntiandi, No. 63.

175. Citado por Irarrázaval, op. cit. p. 62.

interpenetración y fusión, en el cual las personas o los grupos adquieren los recuerdos, los sentimientos y las actitudes de otras personas o grupos, y participando de su historia y de su experiencia, se incorporan a ellos en una vida cultural común”¹⁷⁶.

Vander Zauden distingue dos tipos de asimilación: una que se da en forma “unilateral” y que consiste en abandonar la propia cultura y asumir una diferente; y la segunda una “fusión recíproca”¹⁷⁷, que sería el resultado de una mezcla cultural donde conviven diversos elementos culturales de culturas diferentes, lo que García Canclini llama hibridación.

Nosotros asumiremos la acepción de Deves y Salas, quienes lo entienden como un “proceso por el cual un individuo o grupo es desconectado de su cultura e integrado (asimilado) a otra”¹⁷⁸.

Este tipo de asimilación significa que hay una cultura dominada que es asimilada por otra que es la dominante. Esta asimilación sería consecuencia de una agresión sistemática que finalmente logra vencer los diversos mecanismos de resistencia cultural, de la cultura dominada.

En estos términos ha sido asimilada gran parte de la población mapuce. Estos han abandonado su cultura y han asumido otra, la cultura winka¹⁷⁹. Sin embargo, nuestra pregunta es ¿la asimilación significa pérdida de la identidad?

Hemos de decir que se trata de una asimilación bien especial, debido a que, aquel grupo que consideramos asimilado en gran parte niega y esconde su identidad cultural en ámbitos públicos, pero en la vida privada mantiene muchos elementos de su propia cultura¹⁸⁰.

1.2.2.2. ADAPTACION

La visión que se tiene del indígena en general es que ya está asimilado e integrado a la sociedad winka. De los mapuces que viven en Santiago se tiene la misma percepción.

Esta percepción es válida en cierta forma sólo en países en que los indígenas son minorías, sin embargo, qué pasa en los países donde la población indígena es mayoritaria (Bolivia, Perú, Guatemala, etc.). Aún más, cómo explicar con categorías apropiadas lo que pasa con aquellos pueblos que viven en regiones selváticas, casi en total aislamiento.

Lo que a nosotros nos interesa es dar cuenta de la realidad mapuce urbana santiaguina.

En primer lugar, para el indígena, lo urbano en cuanto nuevo lugar geográfico (ecológico) que podemos tipificar como ambiente socio-cultural, representa mayores desafíos de resistencia y creatividad¹⁸¹, pues se trata de un ambiente adverso, agresivo en donde de muy diversas formas experimenta la discriminación.

En este contexto nos preguntamos ¿cuál deberá ser el significado que debemos asignar al concepto de **adaptación**, que usamos tan a menudo? Los mapuces ¿están adaptados? ¿en qué grado? ¿se puede hablar de grados de adaptación? ¿zonas de mayor integración? o ¿grupos más adaptados?

El término **adaptación** viene de la biología por lo que originalmente se aplica a la modificación del ambiente de los seres vivos y su posterior adaptación. En otras palabras “se entiende por adaptación la modificación de conducta y de estructuras de un organismo mediante la cual este se encuentra en mejores condiciones de subsistir en un mundo transformado”¹⁸².

“Hans Meyer ha señalado justamente el hecho de que en este caso, la finalidad de la adaptación social e individual es la mera supervivencia”¹⁸³.

Pero ni siquiera en este caso se trataría de una mera acomodación conformista (ceder), ya que el hecho en sí supone tensión.

Este concepto se utiliza muy poco en ciencias sociales y cuando se usa se le da la misma acepción que en las ciencias biológicas.

176. George Eaton Simpson: “Asimilación”, p. 573 y 574.

177. Idem. p. 574.

178. Deves y Salas, op. cit., p. 16.

179. Entiéndase por cultura winka, la cultura occidental chilena.

180. El tema sobre identidad, se aborda en el Capítulo II, 2.

181. García Canclini, op. cit. p. 202.

182. Matthes Joachim: *Introducción a la sociología de la religión*, p. 176.

183. Cita tomada de Matthes Joachim, Idem. p. 177.

Sin embargo, su uso debe incluir respuesta, creatividad, interacción, tensión ante nuevas situaciones que pueden provocar mutaciones culturales.

La adaptación de una cultura a un nuevo ambiente sociocultural significa una suerte de hibridación¹⁸⁴, en el sentido de que los portadores de la cultura vivencian dos o más formas culturales sucesivamente o paralelamente o simultáneamente¹⁸⁵, en una suerte de armonía más que sincretismo.

Aquí conviene especificar que la hibridación cultural en García Canclini hace referencia más bien a las sociedades latinoamericanas más que a las sociedades indígenas. Dice por ejemplo: "Pese a los intentos de dar a la cultura de elite un perfil moderno, reclusando lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales"¹⁸⁶.

Tanto la adaptación como la integración se da en un solo sentido, ya que es la cultura indígena que debe adaptarse e integrarse a un nuevo ambiente sociocultural, lo que necesariamente no significa abandonar los elementos culturales propios.

En este sentido, la adaptación de un grupo humano portador de una determinada cultura significa la capacidad de vivir en otro ambiente ecológico, sin perder sus elementos culturales.

Por lo tanto, es diferente a la asimilación ya que ésta supone una pérdida total de los valores culturales propios.

La adaptación aplicada a la realidad mapuce urbana significa entonces esa capacidad de mantener sus elementos culturales propios en este nuevo ambiente sociocultural, pero a su vez significa aquella capacidad de vivir de acuerdo a la cultura mayoritaria sin abandonar lo propio. En rigor podríamos entenderlo como una forma de vivir en un ambiente pluricultural.

1.2.2.3. INTEGRACION

El concepto de integración, usado en el lenguaje vulgar y académico, es uno de los más ambiguos. Se usa indiferentemente como un hecho positivo y negativo. Se habla de integración en todos los niveles: cultural, social, económico, político administrativo, nacional, legal, religiosa.

Según Burke y De Maistre, este concepto tiene su origen en una concepción de la sociedad como un organismo "cuyas partes se hayan en un equilibrio natural"¹⁸⁷, postura que ha sido rechazada por la mayoría de los antropólogos. En el estudio de este concepto es fundamental tener presente la idea de "participación", ya que la verdadera integración entre grupos étnicos diferentes, supone participación en las decisiones políticas y administrativas. Cuando es un sólo grupo que tiene el control del estado, como es el caso chileno, no se puede hablar de integración sino de asimilación en el sentido más burdo del término.

Los diversos estados nacionales latinoamericanos han desarrollado una política de integración nacional desconociendo los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. En este sentido el concepto de integración nacional se ha usado "en conexión con el cambio dirigido, planeado en relación a grupos marginados en la periferia nacional, especialmente las minorías étnicas"¹⁸⁸.

Lo que en la práctica ha significado "una profundización y una sistematización de la explotación económica de los grupos marginados"¹⁸⁹.

Para los mapuces la integración nacional significó la pérdida de su territorio y las riquezas del subsuelo, por eso, el concepto de integración nacional es una concepción operacional que está constituido por el contenido mismo de marginalidad, implicando principalmente el bajo nivel de participación de los grupos étnicos en los diferentes ámbitos de la sociedad nacional¹⁹⁰. Inclusive los gobiernos de carácter revolucionario, sobre todo en los años 70 y 73, tanto la reforma agraria como el Decreto ley 2568, contienen un importante número de factores y mecanismos de integración¹⁹¹.

184. García Canclini, op. cit., p. 15.

185. García Canclini, le llama cruces culturales en cuanto que se da una mezcla de lo tradicional y moderno, del arte y la artesanía, de lo culto y lo popular, lo local y lo extranjero, op. cit., p. 223.

186. Idem. p. 71.

187. Citado por Levine Donald en: "Integración cultural", p. 101.

188. Berglund, Staffan: The national integration of mapuche, p. 203

189. Idem, p. 204.

190. Idem.

191. Idem, p. 208.

MECANISMOS DE INTEGRACION

El Estado chileno ha promovido diferentes políticas de integración en todos los ámbitos de la vida social mapuce:

a) Integración territorial:

Afianzada la independencia nacional en 1810, la preocupación de la clase dirigente fue lograr una integración territorial, lo que en concreto significaba incorporar definitivamente el territorio mapuce a la naciente república chilena. Hecho que se llevó a cabo mediante la ocupación militar lo que irónicamente conocemos como "La Pacificación de la Araucanía"¹⁹². Esto significó para los mapuces la pérdida de su territorio y para el Estado chileno el logro del objetivo de integración nacional del territorio.

b) Integración económica:

La integración económica significó la implantación del sistema económico del libre mercado, privilegiando el uso de la moneda nacional, como mecanismo de integración económica, marginando definitivamente el sistema de trueque. Con esta política económica la tierra que siempre había tenido un valor de uso, ahora tendrá definitivamente un valor de cambio, es decir, se puede comprar y vender mediante la ley de la oferta y la demanda.

c) Integración política y administrativa:

La integración política y administrativa significó aceptar incondicionalmente una nueva institucionalidad y someterse a las autoridades winkas, bajo un gobierno central. Con lo que las autoridades tradicionales fueron perdiendo paulatinamente el control y el dominio de la estructura social mapuce.

d) Integración cultural:

La integración cultural ha de entenderse en dos sentidos: como parte de una política estatal y en cuanto se trata de un concepto antropológico.

En cuanto política de integración se llevó a cabo mediante diferentes mecanismos, como ser: la imposición de la lengua del conquistador y prohibición del mapudugún en los colegios; creación de símbolos patrios (bandera, escudo nacional); celebración de diversos rituales religiosos y seculares; lectura y enseñanza de una historia interpretada bajo el punto de vista del conquistador.

En este sentido la cultura es "paradojalmente la fuerza mas visible y a la vez mas problemática de integración social"¹⁹³.

La nación Estado moderno "utiliza conscientemente la política idiomática, la educación formal, los ritos colectivos y los medios de comunicación de masas para integrar a los ciudadanos y asegurarse su lealtad"¹⁹⁴, según el principio de la teoría sociopolítica que dice: "las sociedades pueden y deben integrarse mediante símbolos comunes, una cultura común y una educación igualmente común"¹⁹⁵. Principio que se remonta a Montesquieu, quien en su tiempo hablaba de una "homogeneidad necesaria para el éxito de una república... para que los ciudadanos adquieran el sentido de fraternidad que precisa la república"¹⁹⁶.

En este sentido la cultura se ha utilizado como mecanismo de integración, aunque, de acuerdo a experiencias de países europeos, no es una condición, así por ej. Suiza, que está formado por cuatro grandes grupos idiomáticos.

Mientras que el concepto de integración cultural se ha entendido como el resultado de un proceso continuo de selección y ajuste mutuos de elementos hasta formar una pauta mas o menos coherente. Aunque esta coherencia fue puesta en duda por Kluckhohn, quien observó que algunas culturas están "plagadas de contradicciones"¹⁹⁷.

192. La naciente república Argentina, lleva a cabo sus objetivos mediante la misma política de integración nacional, para ellos se trata de "La campaña del desierto".

193. Schudson Michael: "La cultura y la integración de las sociedades nacionales", p. 80.

194. Idem.

195. Idem.

196. Idem.

197. Levine Donald en "Integración cultural", p. 103.

Linton es de la opinión de que "ninguna cultura puede tener sus elementos en un estado de completo ajuste"¹⁹⁸. Opler, afirma algo parecido, cuando dice: "en mis años de intensos trabajos de campo, jamás he encontrado segmentos aislados de comportamiento que no estuviesen lógicamente relacionado con el resto de la cultura"¹⁹⁹.

Dentro de un concepto orgánico de integración, ha sido muy difícil llegar a un acuerdo. Sin embargo, a partir de un concepto semiótico de cultura se abre la posibilidad de un mayor consenso en cuanto que la integración cultural, finalmente, hace referencia a las relaciones e intercambio de símbolos²⁰⁰.

De esta forma el concepto de integración nos permite hablar de "culturas integradas y culturas desintegradas". La integrada sería aquella que, en contacto con otras, incorpora elementos ajenos, pero mantiene su originalidad. Mientras que una cultura desintegrada, es aquella que está en vía de desaparición.

En la práctica nos encontramos con diversos grados de integración y asimilación ya que toda cultura "aún bajo las peores condiciones de opresión, no pierde del todo su capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa"²⁰¹.

e) Integración legal:

Los grupos étnicos del Estado chileno han sido víctimas de procesos de integración nacional, donde el Estado, echando mano a todas sus instituciones, despoja al pueblo mapuce de su tierra, con lo cual puso en crisis su identidad y la validez de su cultura y de su estructura social²⁰².

Por eso, a partir de la Radicación, la presencia de "lo winka" en todos los ámbitos de la vida mapuce es avasalladora, aplastante y asfixiante. Sólo irán quedando pequeños reductos, verdaderas fortalezas de resistencia cultural, que se transformarán en la reserva mapuce, que finalmente permitirá generar procesos de re-identificación y re-etnificación.

Este proceso de integración nacional se realiza unilateralmente, ya que es la sociedad mapuce que debe integrarse a una totalidad nacional. Por eso, en la práctica este concepto se usa como sinónimo de asimilación.

CONCLUSION

Hemos analizado el concepto de cultura, dijimos que hay una variedad de definiciones pero que aunque todas acentúan aspectos diferentes de la cultura, sin embargo, el consenso entre los antropólogos es que toda cultura tiene dos grandes componentes:

- La visión del mundo, es decir, un conjunto coherente de creencias sobre la realidad.
- Una visión ética, es decir, una escala de valores que determina actitudes sobre el bien y el mal y un conjunto de normas o reglas del comportamiento correcto de la gente.

Sin embargo, nosotros hemos optado por un concepto más **operativo** e integral, que pasa por lo **cotidiano**, es decir, por lo que un determinado grupo humano vive diariamente. En este sentido decíamos que podríamos definir la cultura como aquel esfuerzo permanente del hombre por darle sentido a todos los ámbitos de su existencia. Por lo tanto, hemos asumido un concepto semiológico de cultura, para decir finalmente que no existe un grupo humano carente de cultura ya que todo pueblo enfrentado a la cotidianidad, se enfrenta ante el desafío de conceder un sentido a su realidad, en otras palabras, todo grupo humano produce cultura. Pero a su vez es heredera de sentido, de símbolos, de pensamientos, de una historia; en otras palabras es heredera de un bagaje cultural como patrimonio de sus antepasados que tiene la obligación moral de transmitir a las generaciones venideras.

Dentro del concepto de cultura hablamos también de los cambios culturales, en el sentido de que toda cultura por el hecho de estar ligada a la cotidianidad, está permanentemente creándose y recreándose como una forma de responder a los cambios históricos, por lo que no existe una cultura que se mantenga siempre

198. Idem.

199. Idem.

200. Cf. Idem, p. 104.

201. Parker Cristián: "Mentalidad popular y religión en América Latina", p. 53.

202. Cf. Bello Alvaro: "La comisión radicadora de indígenas, su paso por la Araucanía (1866-1929)" pp. 33-43.

igual a sí misma. En este sentido las culturas son siempre dinámicas y, al entrar en contacto con otras, sea en una relación de igualdad o asimétrica se produce inevitablemente algún tipo de alteración, ya que finalmente toda cultura se resiste a desaparecer. Las culturas que mueren son aquellas que se han limitado a permanecer y a repetirse a sí mismas. En este sentido entendimos el cambio cultural como las múltiples formas en que las sociedades alteran sus pautas culturales, sus modos de vida, su forma de pensamiento, sea esto en una relación de igualdad o de asimetría.

En relación a los cambios culturales analizamos además aquellos conceptos que se utilizan para dar cuenta de los procesos de cambios culturales y de aquellos que permiten ver los resultados de los cambios culturales.

2. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

INTRODUCCION

El segundo concepto que vamos a analizar es el concepto de identidad. Dicha categoría se ha estudiado desde el campo de la psicología individual y social y desde la antropología sociocultural²⁰³ y se ha estudiado como: identidad personal en relación a un grupo o en relación a la sociedad global; como identidad grupal, cuando se hacen estudios de grupos; como identidad colectiva o comunitaria en relación a una sociedad global (la sociedad mapuce en su conjunto sería una sociedad global, también la sociedad chilena); y como una identidad social cuando se estudia una sociedad en su conjunto, por ejemplo: identidad mapuce o identidad nacional. La antropología lo hace desde la perspectiva histórica.

En el estudio crítico de este concepto queremos responder en parte a dos grandes interrogantes: ¿quiénes son los mapuces urbanos y cómo se sienten y actúan en la ciudad? partiendo del supuesto que los mapuces "conforman una sociedad étnicamente diferenciada"²⁰⁴ de la sociedad nacional.

2.1. CONCEPTO DE IDENTIDAD SEGUN LAS CIENCIAS SOCIALES

El concepto de identidad en el campo de la psicología individual y social ha sido desarrollada específicamente en el psicoanálisis de Freud, en donde la identidad personal incluye el sentido subjetivo ("mismidad") y una memoria coherente²⁰⁵. Mientras que los aspectos sociales de la formación de la identidad fueron esbozados como una cierta "identidad interna", referido a la capacidad que tiene la persona de vivir y pensar aislado de la "mayoría compacta"²⁰⁶.

En este sentido la identidad "implica el autorreconocimiento implícito o explícito, por parte de los individuos, de pertenecer a un determinado grupo, es decir, una identidad de tipo social que se expresa en la valoración, de cierto modo etnocéntrica, de los propios cuerpos de costumbres, objetos, ideas"²⁰⁷.

Habermas ha definido la identidad como: "la unidad simbólica de la persona, obtenida y sustentada mediante la identificación consigo mismo, descansa por su parte en la pertenencia a la realidad simbólica de un grupo"²⁰⁸.

Según Ossa, esta definición de identidad pone de relieve: 1º, que la identidad es un proceso en el cual entra en juego la conciencia, como capacidad de decir yo; 2º, que la identidad se presenta en forma simbólica-lo que alude a las dimensiones del lenguaje y de una acción o práctica reflexiva. Para Habermas - la identidad es la- "capacidad de permanecer idénticos a sí mismos, que tienen los sujetos, dotados de competencia para hablar y actuar; 3º, precisamente por medio del lenguaje y de la acción, la identidad se relaciona con un grupo de pertenencia. Habermas está hablando de la identidad personal. Pero esta supone y, a través de la interacción, configura también una identidad grupal"²⁰⁹.

203. Cf. Durán Teresa: "Identidad mapuce, un problema de vida y de concepto".

204. Idem, p. 693.

205. Erik H. Erikson: "Identidad psicosocial", p. 587.

206. Idem.

207. Arnold C., Marcelo, op. cit., p. 18.

208. Citado por Ossa Manuel en: *Lo ajeno y lo propio*, p. 140.

209. Ossa Manuel, ídem.

Considerando lo que dicen estos autores, nosotros partimos del supuesto de que "la gente ha sido siempre, sin duda alguna, más móvil y de identidad menos fija de lo que indican los enfoques estáticos y tipificantes de la antropología clásica"²¹⁰. Ya que más bien se trata de un fenómeno histórico, de una dimensión de la realidad social, pues "jamás la identidad existe como un logro pleno en la conciencia colectiva, antes bien es un principio dinámico que se va haciendo en un reconocimiento de la unicidad en contraste y oposición al Otro"²¹¹.

Por eso, al igual que la cultura, nosotros consideramos que la identidad de todo pueblo -lo mismo vale para la identidad comunitaria y la identidad personal- está siempre en permanente reconstrucción²¹², por lo tanto, desde esta perspectiva hemos de entender la identidad mapuce, que a partir del roce permanente con "la sociedad winka" ha entrado en profunda crisis y transformación.

En este sentido, una identidad estática, definitiva, permanente no existe, "no hay identidad substancial, objetiva, específica y diacrónica. Sólo las grandes estabilidades naturales, como llanuras, montañas o ríos, proporcionarían miembros a la clase... la identidad es un fenómeno radicalmente heterotópico, sin referente real, inmanente, substancial, permanentemente activo. Su existencia es más bien virtual, relacional, teórica; es algo que se re-hace, re-formula, destruye y re-construye..."²¹³.

Toda identidad está en estrecha relación con el "ethos" que podríamos definir como el tono, el carácter y la calidad de vida de un pueblo, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo para enfrentar los azares de la vida diarias²¹⁴.

En la disciplina de la antropología sociocultural, algunos estudiosos, entre ellos Lipschutz, Saavedra A., Cantoni W., Stuchlik, Berdichewsky y Bengoa han abordado también el tema de la identidad. Según Durán T., "estos autores enfocan el problema de la identidad de los mapuces ubicándolos dentro o respecto de categorías sociales, raciales o culturales mayores, agregando a ellos la enumeración de aquellos rasgos que consideran identificatorios o propios de este pueblo"²¹⁵.

Para esta autora, Lipschutz enfatiza el aspecto racial dentro del conjunto de los pueblos indígenas, definiéndolos más bien como indios que como araucanos o mapuces; mientras que Saavedra A., enfatiza el aspecto geográfico sea ésta una reducción o una exreducción o una comunidad; Cantoni resalta el aspecto de minoría social, asimilable al campesinado; Stuchlik "reconoce que los mapuces constituyen una minoría dentro de la sociedad chilena, pero la concibe mayormente desde la perspectiva étnica"²¹⁶; Berdichewski los define como araucanos y como campesino indígena discriminado racialmente y explotado desde el punto de vista social; Bengoa J., finalmente resalta el hecho de que los mapuces han debido enfrentarse ante una sociedad intolante que no soporta la existencia de gente diferente.

Según Durán, en la descripción de la identidad, de los autores mencionados, prevalece el criterio racial. Por lo tanto, ser mapuce significa pertenecer a una determinada raza humana.

2.2. IDENTIDAD INDIGENA E IDENTIDAD LATINOAMERICANA

En el estudio de la identidad mapuce no podemos obviar la temática de identidad indígena e identidad latinoamericana. A nosotros nos interesa resaltar que ambos conceptos representan realidades diferentes.

Mayoritariamente los escritos antropológicos y sociológicos que abordan el tema de la identidad latinoamericana, lo hacen desde una perspectiva etnocéntrica, incluyendo lo indígena. Recientemente los científicos sociales están ensayando conceptos como: indo-américa, indo-afroamericano o simplemente Abya Yala.

Nosotros pensamos que una realidad tan compleja no es posible homogenizar mediante un solo concepto sin empujarse, empobrecer y esconder una realidad tan diversa.

Desde nuestra perspectiva lo indígena y lo latinoamericano son definitivamente dos mundos no sólo

210. Schudson Michael: "La cultura y la integración de las sociedades nacionales", p. 91.

211. Parker Cristián: "La identidad latinoamericana", p. 41.

212. Arnold C. Marcelo: op. cit. p. 11.

213. Lison Tolosana Carmelo: *Antropología social y hermenéutica*, p. 148.

214. Cf. Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, p. 118.

215. Durán T., op. cit. p. 694.

216. Idem, p. 695.

diferentes sino opuestos, aunque como identidad hoy se encuentran, en diferentes grados, en parte integradas, asumidas o negadas.

Desde una perspectiva indígena, lo que hoy se conoce como "**Latinoamérica**"²¹⁷, tiene una existencia real de 500 años y algo más; mientras que los diferentes Estados nacionales latinoamericanos propiamente tales, tienen una existencia de no más de 200 años, con una identidad claramente occidental.

En éste sentido América Latina, como una realidad socio-cultural, no se conoce ni se ha reflexionado a sí misma en sus intelectuales. Otros, Europa, ha reflexionado sobre ella, por eso, mientras no se independice del tutelaje cultural europeo seguirá creyendo que lo bueno, lo culto, lo civilizado, lo racional y lógico, lo auténticamente humano, donde se da el progreso y el desarrollo está más allá de América. Mientras que lo indígena seguirá siendo la contrapartida, es decir: lo malo, lo inculto, lo no humano o casi humano, lo simbólico (en oposición a lo racional) y pre-lógico, lo subdesarrollado. De esta realidad siente vergüenza el latinoamericano, con esta realidad no quiere identificarse.

En este sentido la identidad latinoamericana aparece como una realidad ambivalente, por un lado quiere asumir lo indígena pero a su vez lo niega, porque existe una sobrevaloración de lo europeo y blanco como sinónimo de todo lo más auténticamente humano y una subvaloración de lo indígena.

La no solución de este conflicto, produce por un lado la 'vergüenza', que es negarse a sí mismo, que es autorrechazo. En otras palabras es querer ser lo que no se es, desconociendo el hecho de que "la vergüenza del dominado es hija de la dominación"²¹⁸.

En términos psicológicos, de parte del latinoamericano, se trataría de una identidad negativa, de una baja autoestima que le lleva a recurrir a la máscara para disimular, parecer "quien quiere parecer lo que no es, es quien no se siente capaz de aceptar lo que es"²¹⁹.

García Canclini dice que lo latinoamericano es una realidad híbrida en cuanto que conviven diferentes modos de ser, a veces con una clara identificación con lo occidental en oposición a lo indígena y otras veces con una identificación hacia lo indígena.

La identidad latinoamericana es compleja, en la práctica no se define como abiertamente occidental ni indígena, quiere serlo, desea serlo pero tiende, debido a su contextura de dominación, a identificarse con lo occidental.

Definitivamente América no se conoce, no se ha visto a sí misma con sus propios ojos y como no se conoce no se asume. Sin embargo, "el surgimiento de una nueva conciencia latinoamericana, en su teología, en su sociología y en su filosofía, suponen ahora, por primera vez, el inicio de un pensamiento original que busca actualizar la sabiduría ancestral de nuestras culturas indígenas y recoge la sabiduría contemporánea de nuestras culturas populares"²²⁰.

Esta dramática realidad, en la reflexión de José Martí, es expresada en los siguientes términos "la inteligencia americana es un penacho indígena ¿no se ve que con el mismo golpe con que se paralizó al indio se paralizó la América? Y hasta que no se haga caminar al indio, no comenzará a caminar bien la América"²²¹.

En cuanto a la identidad indígena en oposición a lo latinoamericano, los pueblos indígenas, aunque han perdido gran parte de su memoria histórica, tienen plena conciencia de que su origen se remonta a la prehistoria, lo que conocemos como América Precolombina.

Este es el motivo principal por el que se niegan a ser considerado dentro de un conjunto latinoamericano.

Además, no debemos olvidar que "lo latinoamericano" es una categoría construida de una manera ideológica, en el sentido de que se quiere afirmar tenazmente lo católico en oposición al protestantismo y como una forma de negar "lo indígena"²²².

Por eso, creemos que el concepto de identidad, es una realidad que tiene una dimensión diferente ya se trate de una identidad latinoamericana o una identidad indígena.

Querer uniformar una realidad tan claramente múltiple, mediante un concepto o una categoría, es no conocer la historia.

217. Antes, Hispanoamérica, cuando España era una potencia mundial.

218. Gissi Sergio: "Identidad 'carácter social' y cultura latinoamericana", p. 24.

219. Idem, p. 24.

220. Parker Cristián: *La otra lógica*, p. 386.

221. Citado por Gissi en op. cit., p. 14.

222. Gissi dice que lo latinoamericano "no incluye a las poblaciones ni culturas indígenas y negras, mestizas ni mulatas", en op. cit., p. 6.

La reflexión sobre ambas identidades presupone cambio de actitud y valoración de lo 'otro', de lo distinto, de lo diverso.

La falta de consistencia en la identidad latinoamericana y la negación de la identidad indígena no dejan de ser un hecho dramático. Unos creen no tener identidad, otros la niegan.

Según una muestra estadística que nos entregan Angel Rosenblat (1940) y Darcy Ribeiro (1972)²²³ lo normal en América Latina "no es ser blanco ni rubio, ni de ojos azules, verdes o celestes, ni de facciones europoides, sino que lo normal -estadísticamente hablando- es ser mezclado racial y culturalmente"²²⁴. Lo normal en América es ser moreno.

Los estudiosos de la cultura y de la identidad están de acuerdo en considerar a América, como una realidad multi-étnica y pluricultural, en cuanto a que en ella coexisten no sólo culturas diferentes sino modos de ser y visiones de mundo diferentes, lo que le imprime un aspecto totalmente heterogéneo.

Parker describe esta situación en los términos siguientes: "hoy, el mosaico cultural latinoamericano parece haberse pulverizado; ya no sólo distinguimos una cultura dominante, copia imperfecta de la cultura nordatlántica, sino que ella misma se ha diversificado. Para qué hablar de las múltiples expresiones de las culturas indígenas y populares emergentes"²²⁵.

2.3. IDENTIDAD MAPUCE

La identidad mapuce en cuanto identidad indígena tiene muchos elementos comunes con los demás grupos étnicos, pero a su vez, tiene también aspectos específicos.

En general, los estudiosos del tema mapuce describen a esta sociedad en base a algunos o todos los rasgos siguientes²²⁶:

- En lo sociocultural, creen que los mapuces ya han perdido o están perdiendo su identidad, sus valores y su historia.
- En lo sociopolítico, dicen, no cuenta con una organización centralizada.
- En lo socioeconómico, ha sufrido una suerte de empobrecimiento, ya que en la práctica le han usurpado casi la totalidad de sus territorios.
- En lo sociorreligioso, ha sido influenciado claramente por el cristianismo.

Para la antropología sociocultural, los mapuces, por ser un grupo étnico minoritario en situación de marginalización, la misma estructura de la sociedad chilena impone la diferencia entre winka y mapuce²²⁷, por lo tanto, ser mapuce no es problema de recuperar una identidad perdida sino que se trata de un hecho de la vida cotidiana que la relación con la sociedad winka se encarga de mantener siempre presente²²⁸.

Desde esta perspectiva asumimos el concepto de identidad propuesto por Durán T., para quien éste es "el resultado de un proceso de identificación y autoidentificación de los mapuces, con base en el criterio de los rasgos físicos, culturales y sociales, respecto de españoles y chilenos, en tanto miembros pertenecientes a sociedades diferentes"²²⁹.

Dentro de esta concepción de identidad, aunque los mapuces nieguen o escondan su identidad y quieran ser winka, seguirán siendo mapuces. Por lo cual, tanto la mimetización como la autorrepresión y el disimulo y la negación de la identidad no se pueden interpretar como carencia de identidad sino más bien como un hecho patológico, ya que se trata de verdaderos trastornos neuróticos que tienen su origen en acontecimientos de carácter traumáticos²³⁰ a partir de una situación de dominación y dependencia.

El trauma fundamental que está detrás de este 'hecho' es, lo que para el lado chileno conocemos como

223. Citado por Gissi en op. cit., p. 15.

224. Gissi, ídem.

225. Parker Cristián: *La otra lógica*, p. 390.

226. Durán T., op. cit. p. 693.

227. Bonfil Batalla dice: "la situación colonial, cuya estructura misma implica la diferencia y la oposición entre colonizador y colonizado... la colonización impuso la diferencia y conservó así, los espacios para la práctica cotidiana propia y reservada de cada grupo...", en *Utopía y revolución*, p. 26.

228. Idem. p. 27.

229. Durán T., op. cit. p. 697.

230. Erik H. Erikson: "Identidad psicosocial", p. 587.

"Pacificación de la Araucanía" y por el lado argentino como la "Campaña del desierto". Ambos acontecimientos se dan a fines del siglo XIX.

Antes de este acontecimiento existía una valoración de lo mapuce, lo que significaba, según Durán T., una identidad integralmente asumida, que se expresaba en la defensa heroica del territorio. Pero a partir del siglo XIX, los mapuces serán sometidos a estos nuevos estados nacionales, lo que permite, el surgimiento de una identidad mapuce transada, donde el sistema educacional alienante y racista, introyecta valores nacionales y occidentales en perjuicio de la propia identidad cultural. Este hecho fue debilitando su memoria histórica y socavando aquellos elementos culturales constitutivos de su identidad, entre ellos el 'lenguaje'. Con esto se profundizará la estigmatización²³¹ del "indio, indígena, araucano" como borracho, flojo, sin iniciativa, como una forma de denigrarlo sistemáticamente ante la sociedad winka chilena y argentina, para justificar el derecho a expropiarle sus territorios.

La denigración generó diversos mecanismos de resistencia y sobrevivencia, entre ellos el cambiarse apellido como una forma de ser considerado, dependiendo del caso, chileno o argentino. Mientras que otros optaron por negar algunos elementos básicos de su identidad, lo que en la práctica permite la construcción de una identidad mapuce parcial o totalmente rechazada²³², que entra en conflicto con el ser chileno o argentino.

En este sentido conviene aclarar que la negación de la identidad fundamentalmente es la no identificación con una determinada 'imagen' de indio, indígena, araucano que durante siglos ha promovido la sociedad chilena y argentina. ¿A quién le gusta tener una autoimagen de dominado e inferior?

Es la situación de dependencia y colonialismo interno que ha hecho que 'lo winka' sea percibido como superior y mejor que 'lo mapuce' y que en la práctica, muchas veces, se exprese en actitudes serviles.

Durán T., dice que "a partir de la segunda mitad del presente siglo... un importante sector mapuce vive un estado de reelaboración o reacondicionamiento de su identidad étnica"²³³. Resaltando el hecho de que la mayoría de estos mapuces no practican la cultura tradicional²³⁴ pero valoran y pretenden reformular y recrear la identidad mapuce en las nuevas generaciones.

Además de lo dicho anteriormente, en el estudio de la identidad mapuce, hemos de considerar que el paradigma²³⁵ tradicional freudiano para entender la identidad no puede ser el YO-ELLOS, en cuanto se trata de un YO individual separado y distinto del resto de los demás. Según este modelo, el yo es extremadamente frágil porque interperda todo lo que no lo refuerza como amenaza y en este sentido "vivimos nuestra vida diaria con el supuesto de que yo estoy 'aquí adentro', mientras todos los demás están 'allá fuera'²³⁶.

Siguiendo la perspectiva freudiana, la comprensión de la identidad mapuce debería hacerse según el paradigma "nosotros-ellos" (inciñ-eimvn), ya que la identidad mapuce es fundamentalmente comunitaria. En una comunidad no existe el individuo, existe mas bien un colectivo como un cuerpo organizado. Por lo tanto, el "nosotros" es una afirmación de una identidad colectiva en oposición a otra identidad colectiva, el "ellos", que se refiere a los winkas. La persona sólo es persona en la comunidad, en su ambiente ecológico, donde la experiencia de sentirse uno e igual con el resto de la creación, la vivencia de yo y todo lo que existe a mi alrededor es, en el fondo, la misma esencia, es decir, la misma cosa²³⁷.

En otras palabras, la identidad mapuce está íntimamente relacionada con su cosmovisión.

Es importante señalar que la comunidad tradicional campesina (la reducción), con su carácter tribal favorecía una identidad comunitaria, ya que se vivía de acuerdo a un proyecto común, se heredaba una misma memoria histórica²³⁸. Sin embargo, el paso del campo a la ciudad, es decir, el proceso migratorio favoreció el nacimiento de una conciencia individual.

231. Blanco Teodoro dice: "para someter y esclavizar al otro, es necesario denigrarlo ante nuestros ojos, estigmatizarlo ante nuestra sociedad", en "La evangelización original de América Latina", p. 8.

232. Durán T., op. cit., p. 708.

233. Idem, p. 709.

234. Idem, p. 714.

235. El paradigma se refiere al marco teórico dominante que está en la base de toda ciencia, por lo tanto, es un cierto modo de ver la realidad o "una teoría" que provee el modelo básico de la realidad dentro de una particular ciencia. "El paradigma domina la manera de pensar de los científicos como también la manera de interpretar las observaciones experimentales", Vergara Delia, en *Encuentros con Lola Hoffman*, p. 209.

236. Idem, p. 210.

237. Idem, p. 213 y 214.

238. Ossa Manuel, op. cit., p. 158.

Esto significa que una vez fuera de la comunidad está obligado a pensar y a tomar decisiones por su propia cuenta.

En sí esto es un hecho traumático, es como un segundo nacimiento, es como salir del útero materno y enfrentarse al mundo de "ellos" (winka). Quizá esto sea una de las principales razones de porqué un porcentaje considerable de la población mapuce manifiesta una personalidad un tanto frágil e insegura.

Además, no debemos olvidar que la identidad mapuce originaria se ha entendido siempre en estrecha relación con la tierra, en cuanto naturaleza, como sinónimo de una vida exclusivamente campesina.

Esta relación con la naturaleza debe entenderse en el sentido de una concepción del mundo o cosmovisión, que es mucho más que una vida campesina, porque incluye una forma de relacionarse con los elementos de la naturaleza con los cuales está en una relación de igualdad y armonía.

Esto significa que la actual identidad mapuce, históricamente ha estado en estrecha relación con la tenaz defensa de su territorio, porque existe conciencia de que sólo es posible asegurar la existencia como pueblo en la medida que haya tierra suficiente donde vivir.

En este sentido los permanentes reclamos históricos indican que existe una conciencia de "raza" de pueblo y como tal se exige, dentro de la nación chilena, un trato igualitario. La igualdad que se exige puede interpretarse como "querer ser como los winkas", pero el hecho de pedir "compasión por la raza"²³⁹ nos indica que estamos ante una exigencia de igualdad en las diferencias, en otras palabras, existe una conciencia histórica de que se tiene una identidad propia.

Sin embargo, esta identificación entre "identidad y tierra" merece una aclaración debido a que la mayoría de los investigadores concluye finalmente que el indígena no pueda existir fuera de su ambiente natural. Esta relación tan estrecha con la naturaleza debe entenderse más bien en el sentido de una concepción del mundo o cosmovisión que es mucho más que una vida campesina.

Nosotros sostenemos que, a pesar de que en esta relación permanente con "lo winka" se han perdido muchos elementos culturales propios, sin embargo, **existe entre los mapuces una identidad definida que le permite una clara diferenciación como grupo étnico en relación a la sociedad winka chilena y a cualquier otra sociedad.**

Los componentes de esta identidad serían en parte el lenguaje, un conjunto de símbolos y valores morales, institucionalizados en modelos colectivos, que condicionan y regulan la conducta y la práctica social²⁴⁰.

Finalmente, en el estudio de la identidad mapuce, habría que destacar dos hechos que sin duda influirán en el cambio y transformación de la identidad mapuce urbana:

- A nivel mundial, los pueblos indígenas, están siendo testigos de grandes transformaciones que podríamos caracterizar como una clara tendencia hacia una homogeneización cultural.
- A nivel continental y mundial es importante señalar que existen formas culturales emergentes o en vías de definición; procesos de re-etnificación indígena urbana²⁴¹, etc. lo que muestra una identidad siempre en movimiento.

En este sentido, como dice Chihuailaf Elicura, tando la sociedad winka como la sociedad mapuce, están a la "búsqueda de una identidad"²⁴².

CONCLUSION

En el análisis de este concepto dijimos que la identidad no existe como un logro pleno en la conciencia colectiva, antes bien es un principio dinámico que se va haciendo en un reconocimiento de la unicidad en contraste y oposición al otro. Desde la perspectiva histórica hablamos de una identidad integralmente asumida, identidad transada, identidad parcial o totalmente rechazada e identidad reelaborada.

Además, dijimos que la identidad mapuce hemos de entenderla según el paradigma "nosotros - ellos" (inciñ - eimvn), porque ésta es fundamentalmente, desde sus orígenes, una identidad comunitaria, en donde el inciñ (nosotros) es una afirmación de una identidad colectiva "somos mapuce, gente de la tierra". Pero

239. Foerster Rolf y Montecino Sonia: *Organizaciones, lderes y contiendas mapuces: 1900-1970*, p. 18.

240. Parker Cristián: "La identidad latinoamericana", p. 40.

241. Irrázaval Diego, op. cit. p. 49.

242. Chihuailaf E.: "Diario La Epoca".

dijimos también que los pueblos indígenas se niegan a ser considerados parte de una totalidad mayor, como identidad latinoamericana, asumiendo el hecho de que ambas son identidades diferentes: una de carácter occidental y mestiza y otra 'indígena' y mestiza.

3. EL CONCEPTO ETNIA

INTRODUCCION

El tercer concepto que analizaremos es el concepto de étnia. En la primera parte del estudio de este concepto, nos interesa entregar algunos elementos que nos ayuden a responder a los siguientes cuestionamientos ¿quiénes son los mapuces? ¿por qué se llaman así? ¿cuál es su origen? ¿por qué se niegan a ser considerados indios? ¿cuál es la relación que existe entre el Pueblo Mapuce y el Estado chileno? y el concepto de indígena en la legislación nacional. En la segunda parte abordaremos el concepto de etnia mapuce en relación al grupo étnico winka mayoritario que tiene el control del Estado Nacional y lo abordaremos desde diversos ángulos, como: etnia-raza y etnia nación; etnia y clase social; etnia y biodiversidad.

Finalmente, analizaremos el concepto de des-etnificación y re-etnificación entre los mapuces urbanos.

En el análisis crítico de esta categoría partimos del supuesto de que lo que está en juego, respecto a los mapuces, no es el carácter étnico sino su calidad de pueblo y nación.

3.1. SOMOS MAPUCE GENTE DE LA TIERRA

En general la literatura chilena, hasta épocas muy recientes, para referirse a este grupo étnico, lo hacía utilizando los siguientes conceptos: indígena, indio, araucano, por supuesto con toda la carga negativa de como se usa en el lenguaje vulgar diario, instituido por la sociedad dominante.

Sólo la literatura más reciente, utiliza preferentemente el concepto **mapuce**.

Entre los diferentes grupos étnicos sometidos al Estado chileno, el grupo mayoritario se autodenomina 'mapuce = gente de la tierra', como una forma de aferrarse a la vida. "**Mapuce ta inciñ**" dicen, quienes se sienten orgullosos de su ser mapuce, como queriendo decir "somos gentes de esta tierra, somos diferentes, nosotros somos de esta tierra". Por lo tanto, el concepto mapuce incluye una afirmación de la identidad²⁴³.

El actual pueblo mapuce, después de una larga historia de resistencia en que finalmente pierde su libertad y gran parte de su territorio, hoy día vive una situación de sometimiento y colonialismo interno que le ha llevado a un grado considerable de pérdida de su memoria histórica, como lo expresa el testimonio del fvcace José Luis Huilcaman:

"Los tiempos antiguos se nos fueron perdiendo en la memoria con tanto desastre que ha pasado el pueblo. Antiguamente se educaba a los jóvenes en la historia, hoy día no. El 'hueupife' se preparaba largos años; sentado a los pies del historiador viejo aprendía una a una las hazañas de los antiguos hombres de Arauco, cuidaba de imitar la entonación del relato, memorizaba nota a nota las canciones, lloraba cuando había que llorar, se paraba y recitaba emocionado en los momentos en que los héroes hablaban al pueblo congregado"²⁴⁴.

3.1.1. ORIGEN DE LOS MAPUCES

En cuanto al origen de los mapuces se manejan diversas hipótesis de carácter más bien ideológico que pretenden justificar la posesión de lo que en parte fuera el territorio mapuce. Así Latcham en su obra "*El origen de los araucanos*" postula el origen pampino de los mapuce. Hipótesis que asume en plenitud el historiador Encina en su obra "*Historia de Chile*"²⁴⁵ y varios historiadores oficiales de nuestra patria.

243. Para el concepto de identidad vea Cap. II, 2.

244. Bengoa José: *Historia del pueblo mapuche*, p. 11.

245. Citado por Bengoa op. cit. p. 12 y 13.

Los actuales científicos preocupados tangencialmente del origen de los mapuce, no concuerdan con la hipótesis de Latcham, más bien se inclinan por la existencia de "una cultura que se puede denominar mapuce". Afirmaciones que se sostienen en descubrimientos arqueológicos, ya que los restos líticos, la alfarería, las costumbres funerarias y otras evidencias culturales a partir de los 500 a 600 años a C., comienzan a homogeneizarse, por lo tanto, a partir de esta fecha podemos hablar de una "cultura mapuce" (Berdichewski, Dillehay, Gordon y Menghin²⁴⁶).

Independiente de estas hipótesis, nosotros privilegiaremos el origen mítico religioso, en cuanto que los actuales mapuces remontan su origen a los inicios del tiempo y de la historia.

La historia mitológica sobre el origen de los mapuces la podemos encontrar en las diversas variantes del relato del Mito del Tren Tren y Kai Kai filu. En la versión recogida en Puren, que utiliza Bengoa, los dos últimos versículos terminan diciendo: los sobrevivientes "hicieron sacrificios y se calmó el agua y los que se salvaron, bajaron del cerro y poblaron la tierra. Así nacieron los mapuces"²⁴⁷.

Por lo tanto, el mapuce nace de un gran cataclismo, como dice Bengoa "de una lucha poderosa entre los elementos desatados, las aguas del mar y los volcanes de la cordillera"²⁴⁸.

La conciencia del origen, sea por la cristianización y educación, ha quedado en algunos como un recuerdo de sabiduría religiosa que ya no es capaz de dar vitalidad al presente de los mapuce. Sabiduría religiosa que sólo valoran y recuerdan los mapuce y que en parte no han socializado por el masivo abandono de las costumbres y creencias y por asumir, aunque superficialmente, una nueva religión.

La nueva generación, especialmente quienes viven en Santiago, ha perdido la memoria histórica.

3.1.2. MAPUCE URBANO Y MIGRACION

La emigración a la ciudad o a los grandes centros urbanos, específicamente a Santiago, antiguamente tenía una característica "temporal", pero con el paso del tiempo, la mentalidad ha ido cambiando. Hoy en día la gente emigra para quedarse.

El quedarse en Santiago, significaba un cambio radical en la vida, ya que el ambiente no sólo era extraño sino además adverso y agresivo, por lo tanto, en un primer momento el emigrante debía hacer todos los esfuerzos para conocer y adaptarse a este nuevo ambiente.

La migración como hecho objetivo no es otra cosa que el traslado voluntario o forzado de las personas o de un grupo humano desde un habitat conocido a otro desconocido²⁴⁹.

Toda migración significa un cambio de hábitat que se puede dar en los siguientes términos:

A: Puede tratarse de un ambiente ecológico a otro ambiente ecológico. Por ejemplo, el traslado de poblaciones mapuce de la costa a la cordillera. Hecho que ocurrió después del maremoto del año 60. Los afectados no sufrieron grandes transformaciones culturales a pesar de que el ambiente ecológico era diferente.

B: El cambio de un ambiente ecológico a un ambiente urbano socio-cultural, que es lo que sucede con la migración de sectores campesinos (indígenas) a los centros urbanos.

C: El cambio de un ambiente socio-cultural a otro ambiente socio-cultural, por ejemplo, desde la ciudad de Nueva Imperial a Santiago.

D: El cambio de un ambiente sociocultural a un ambiente ecológico (campesino). Es el caso de personas que después de vivir en la ciudad deciden volver al campo.

En el caso de los mapuces urbanos nos encontramos ante una migración del tipo (B), es decir, se trata de un traslado desde un ambiente ecológico que tiene como base de sustentación la tierra a un ambiente

246. Idem. p. 14.

247. Idem. p. 10.

248. Idem.

249. Cf. Moltedo Ramos Rina: *El proceso migratorio en Chile*.

socio-cultural urbano que se sustenta en la ley de la oferta y la demanda. Este cambio exige necesariamente adaptarse al sistema imperante.

Teóricamente el proceso migratorio de grandes masas campesinas es interpretado, desde la sociología como consecuencia de la industrialización. Hecho que significa cambios en los modos de vida, que en lenguaje de las ciencias sociales es interpretado como el paso de lo tradicional a lo moderno.

En nuestro caso lo tradicional estaría dado en un estilo de vida en estrecha relación con la tierra donde se vive una economía de subsistencia, mientras que lo moderno estaría dado en un estilo de vida en que prima la eficiencia y la eficacia, ya que la subsistencia depende de un sueldo mensual.

La emigración de los mapuces o de cualquier grupo indígena es una realidad con características muy especiales. No se puede equiparar ni siquiera con el migrante campesino *winka*, ya que el mapuce es tradicionalmente una persona no grata para la sociedad chilena. Hecho que ha cambiado últimamente debido a una mayor participación en las reivindicaciones sociales, lo que ha significado asumir un mayor protagonismo. Esto ha redundado en una visión más positiva del indígena.

Frente a la realidad migratoria de los mapuces podríamos decir que las primeras generaciones que dejaron la reducción y se marcharon a la ciudad, sin duda fue un grupo selectivo, ya que se trató de aquellos que aunque malamente conocían el "*winkadugun*" y que estaban más familiarizados con la vida y la cultura *winka*. Otro grupo estaba constituido por un segmento de población flotante que después de la llamada "Pacificación de la Araucanía" no encontraron un espacio donde radicarse²⁵⁰.

Para ambos grupos, el hecho de trasladarse a la ciudad significaba estar dispuesto a vivir toda clase de aventura, por decir lo menos ya que se enfrentaban ante la exigencia de adaptarse a un nuevo ambiente socio-cultural más que ecológico, en donde la integración (adaptación) era el único camino de subsistencia. Por lo tanto, "su cultura" quedaba en un plano estrictamente familiar, oculto.

Una de las características de estas primeras oleadas migratorias es que quienes salen de la reducción no rompen con ella, lo que en definitiva significaba una posibilidad de reforzar y revitalizar la identidad mapuce urbana, mediante una vuelta permanente a la reducción.

En este sentido la vida en la ciudad era transitoria, no definitiva. La gente se venía pensando en volver. Trabajaba una temporada y volvía a la reducción. De alguna forma primaba la identidad mapuce original, lo que Durán T. llama "identidad mapuce plenamente asumida" con fuertes rasgos campesinos.

Si las primeras generaciones de migrantes la componían mayoritariamente personas adultas que no rompían con la reducción, hoy en día los que emigran son mayoritariamente jóvenes que no encuentran un espacio apropiado para realizarse como persona y su traslado a la ciudad significa inevitablemente ruptura con la reducción²⁵¹.

Los grandes centros urbanos están en estrecha relación con los procesos migratorios de grupos humanos y que significa un traslado del campo a la ciudad. Por lo tanto, "lo urbano" hemos de entenderlo como un ambiente ecológico en donde priman las relaciones humanas anónimas, marcadas por la eficacia y la competitividad. Dicho ambiente ecológico lo denominaremos como un "ambiente sociocultural", es decir, se trata de una cultura urbana en donde co-existen diversas manifestaciones culturales: conviven lo moderno occidental con lo tradicional "latinoamericano" y lo indígena, en una suerte de hibridación y armonía.

Quienes viven en los grandes centros urbanos son agredidos constantemente mediante la oferta de nuevos valores y modelos culturales extranjeros, que representan el sentir de los grupos dominantes, quienes utilizando los medios masivos de comunicación, especialmente la Radio y la TV., mediante propagandas buscan crear una cierta homogeneidad cultural, en donde lo autóctono se relega a un plano folclórico.

Ante esta situación, un porcentaje considerable de la población indígena que ha emigrado a los centros urbanos, se ha agrupado en diferentes organizaciones, buscando crear espacios autónomos que permitan el desarrollo de su propia cultura e identidad.

Los mapuces urbanos son portadores de una cultura específica de raíces campesinas y que se manifiesta en un estilo de vida marcado por los siguientes elementos: en la familia, la máxima autoridad es el padre; hay un aprecio y veneración por los ancianos; los que emigran a la ciudad tienden a aguparse en

250. Cf. Ancan José: "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuce contemporánea", p. 7.

251. La "reducción" es aquel territorio comunitario otorgado por el Estado chileno bajo Título de Merced o Título de Comisario a partir de 1886, cuando se promulga la ley de radicación. Dichas reducciones se componen de núcleos familiares emparentados entre sí.

torno a núcleos familiares oriundos de la "reducción"; la venida de alguien del sur es motivo de encuentro para ponerse al tanto de lo que pasa en la reducción; hay una buena convivencia familiar muchas veces fortalecida por lazos de compadrazgos (bautismo principalmente).

3.1.3. PUEBLO MAPUCE: INDIGENAS, INDIOS

En referencia a la categoría mapuce, en cuanto grupo étnico, existen otros dos conceptos que merecen también una aclaración: indígenas e indios.

Existe un acuerdo entre los científicos sociales de que los conceptos de "pueblos indígenas y pueblos indios" hacen referencia a una misma realidad: **se trata de pueblos conquistados y sometidos forzosamente a los diferentes Estados nacionales latinoamericanos, que han sido despojados de sus territorios, que tienen una cultura y un idioma diferente, que mantienen costumbres y tradiciones diferentes, con una historia común y en estado permanente de marginación y exclusión en cuanto a que no gozan de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la sociedad**²⁵².

Nosotros asumiremos el concepto de "pueblo" de la OIT., porque hace referencia a un grupo humano (pueblo) con identidad y organización propia²⁵³. Mientras que indígena hace referencia a descendientes de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenecía el país en la época de la conquista o la colonización "y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas culturales y políticas o parte de ellas"²⁵⁴ y que por sus características físicas biológicas pertenecen a un mismo grupo racial.

En este sentido los mapuces son parte de una sociedad mayor que los científicos llaman indiferentemente "pueblos indígenas o pueblos indios" y que pertenecen a un mismo conglomerado racial y que originalmente vivían bajo un sistema de una "sociedad tribal" y que hoy constituyen un pueblo y una nación sometido al Estado Chileno.

El concepto de sociedad hemos de entenderlo como "un grupo de seres humanos que comparten un sistema autosuficiente de acción capaz de existir durante un periodo superior al de la vida de un individuo; el grupo se perpetúa, al menos parcialmente, a través de la reproducción sexual de sus miembros"²⁵⁵. Mientras que "Tribu", se usa generalmente para designar a un grupo humano bajo el gobierno de un cabecilla o jefe²⁵⁶.

Morgan decía que la sociedad tribal era poseedora de una organización social pero no política, para diferenciarlo de la sociedad moderna²⁵⁷. Esta opinión ya no se puede seguir sosteniendo, ya que en general las sociedades tribales tienen su propia organización socio-política y además comparten una historia y un territorio común.

A los mapuces, al igual que la mayoría de los pueblos indígenas, desde que fueron sometidos forzosamente al Estado chileno y argentino, les expropiaron la mayor parte de su territorio, fueron desarticulados política y socialmente, pero mantuvieron una historia, un idioma, una cultura y unas costumbres y unas tradiciones religiosas comunes, lo que les permitió seguir existiendo como "grupo étnico".

Algunas de las características comunes de los grupos étnicos americanos:

- en la mayoría de los Estados son minoría nacional, salvo en Bolivia, Perú y Guatemala
- le despojaron violentamente de sus territorios
- han sido integrados forzosamente a la sociedad nacional, mediante la educación principalmente
- han perdido gran parte de sus costumbres y tradiciones
- son discriminados por la sociedad blanca, mestizos en su mayoría
- viven una suerte de colonialismo interno
- se aferran a las tradiciones de sus antepasados
- han incorporado algunos elementos de la cultura dominante para reforzar la propia

252. Convenio No. 169 de la OIT: "Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", p. 1.

253. Idem.

254. Idem, p. 6.

255. Aberle et al., citado por Leon H. Mayhew en: "Sociedad", p. 32.

256. I. M. Lewis: "Sociedad tribal", p. 66.

257. Idem.

- han emigrado a los grandes centros urbanos en un porcentaje alarmante
- viven una suerte de trauma psicológico que muchas veces les lleva a esconder y a negar su identidad
- se resisten a desaparecer

Estas características hacen que los grupos étnicos americanos deban entenderse en este contexto.

No se trata de grupos migrantes, que la sociología le da también la categoría de "grupos étnicos", sino más bien de propietarios que han sido expulsados de sus territorios²⁵⁸.

En este contexto los mapuces son un grupo étnico o "una colectividad humana o una minoría nacional unificada por la lengua y por tradiciones religiosas"²⁵⁹ heredadas de los antepasados; por una cultura, una historia y un territorio común²⁶⁰ y por una visión del mundo en estrecha armonía con la naturaleza.

Todos estos elementos, que reúnen los pueblos indígenas "justifican su derecho a gobernarse por sí mismos, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio"²⁶¹.

Finalmente, es importante recalcar que todo grupo étnico tiene una forma de organización social y familiar, actividades comunitarias, una vida ceremonial, ritual y festiva²⁶² que le permiten mantener una identidad étnica.

3.1.4. PUEBLO MAPUCE - ESTADO CHILENO

La concepción moderna de Estado nación europea tiene una existencia de no más de 200 años y fue asumida en plenitud por quienes lideraron la independencia de las colonias españolas a partir de 1810. Por lo tanto, es dentro de este concepto de Estado nación que se incluyó forzosamente a los diferentes "pueblos indígenas" con el propósito de integrarlos y asimilarlos, según la teoría sociopolítica en boga en aquel tiempo, con la pretensión de conformar una realidad social homogénea. Hecho que no se ha materializado ni siquiera en Europa occidental, que es la cuna del Estado nación moderno²⁶³.

La clase dirigente de los diversos Estados nacionales latinoamericanos, se resiste a aceptar el hecho de que los pueblos indígenas puedan constituirse en una nación dentro del Estado nacional, ya que esto significaría no sólo cambiar la Constitución, sino aceptar el hecho de que las naciones latinoamericanas son Estados plurinacionales y pluriculturales.

En este sentido "nadie podría dudar que la categoría étnica chileno - mapuce existen mas allá de los intentos por hacerlos desaparecer por miembros de una u otra categoría"²⁶⁴. En la práctica es un solo grupo étnico que tiene el control del Estado, marginando a los demás.

Chile es uno de los pocos países que no ha firmado el Convenio 169 de la OIT. y que en la última legislación indígena del año 1993, expresamente no reconoce la calidad de 'pueblo' ni a los mapuces ni a los kechuas ni a los Aymaras ni a los Kawaskar ni a los Atacameños ni a los Rapa Nui.

Esta Nueva Ley Indígena sólo habla de etnias indígenas²⁶⁵ y mientras no se reforme la Constitución, en la práctica será inoperante.

3.1.5. EL CONCEPTO DE INDIGENA EN LA LEGISLACION NACIONAL

No es la intención hacer un recorrido sobre las diferentes legislaciones, sino detenernos en las tres últimas para mostrar brevemente la evolución de la concepción de indígena en la legislación nacional:

- a) La ley indígena No 17.729, del año 1972, que a su vez crea el IDI (Instituto de Desarrollo Indígena),

258. Territorio, es un espacio geográfico del cual un grupo étnico reclama derecho de usufructo y propiedad colectiva o 'es la totalidad del habitat', que reclaman los pueblos indígenas, en OIT. op. cit. p. 11.

259. Ribeiro Darcy: Las teorías de la evolución sociocultural, p. 36.

260. Bonfil Batalla Guillermo: *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*, p. 20 y 24.

261. Idem. p. 50.

262. Idem. p. 25.

263. Idem.

264. Durán T.: "Contacto interétnico chileno mapuce", p. 24.

265. "El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara..." Ley N° 19.253, Art. 1°.

permitía recuperar e incorporar tierra a las reducciones. Por lo tanto, el concepto de tierra estará muy relacionado con la concepción que se tiene del indígena.

Dicha legislación definía al indígena (no hablaba de mapuce) en los siguientes términos: "Se tendrá por indígena, para todos los efectos legales, a la persona que se encuentre en algunos de los siguientes casos:

1) Que invoque un derecho que emane directa o inmediatamente de un Título de Merced o Título gratuito de dominio otorgado en conformidad a las leyes.

2) Que habitando en cualquier lugar del territorio nacional forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborigen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país".

Lo interesante es que al elemento tierra que en último término definía al indígena, se le agrega un segundo elemento que es la cultura étnica autóctona, pero falta el de la identidad étnica que se suplía con un "certificado de identidad"²⁶⁶.

b) Decreto ley No. 2568, del año 1979, suprime al IDI por medio de un Decreto Supremo.

La característica de esta legislación es que suprime la tenencia comunitaria de la tierra exponiéndola a la ley de la oferta y la demanda y al libre juego del mercado. Si bien es cierto esta es la nota característica de la ley, en lo referente a la concepción del indígena, esta ley quiere borrar de un plumazo todo lo indígena.

Por ejemplo, el título dice "De los indígenas, de las tierras indígenas, de la división de las reservas, y de la liquidación de las comunidades indígenas". Mientras que en el Cap. I, párrafo b dice "Las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios".

En conclusión se trata de acabar definitivamente con el problema indígena, integrándolos legalmente a la sociedad chilena como un vulgar campesino winka.

c) La Nueva ley indígena No. 19.253, promulgada el año 1993, en el Art. 1º dice: "El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos..." y en el párrafo siguiente dice: "El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile: la Mapuce, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kaswaskar o Alakalufes y Yámana o Yagán de los canales australes..."

La ley 19.253 será la única que legalmente reconoce los nombres de los diversos grupos étnicos y en cuanto a lo urbano, por lo menos menciona la realidad urbana indígena, en los términos de "Se entenderá por indígenas urbanos aquellos chilenos que, reuniendo los requisitos del artículo 2º de la ley, se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional y por indígenas migrantes aquéllos que, reuniendo los mismos requisitos de origen precedentes, tengan domicilio permanente en una zona rural no comprendida en las definiciones de los artículos 60, 62, 66 y 72" Art. 75.

Sin duda la idea clave en el concepto de indígena urbano es la "autoidentificación".

3.2. LA ETNIA MAPUCE

La categoría étnica la entenderemos como "la diferenciación de ciertos agregados de población en base a un conjunto de rasgos de origen étnico"²⁶⁷.

De acuerdo a la última legislación indígena del año 93, ya no se pone en duda si los mapuces son un grupo étnico o no. Sin embargo, dada la importancia que adquiere el tema étnico hoy en día tanto en Europa como en América, profundizaremos un poco más esta temática a partir de la relación que existe entre etnia y raza; etnia y nación; etnia y clase social; etnia y biodiversidad.

266. Berdichewski Bernardo: "Etnicidad y clase social en los mapuches", p. 67.

267. Cf. Durán T., idem.

3.2.1. ETNIA-RAZA; ETNIA-NACION

T.K. Oommen dice "la raza es un hecho biológico, pero el racismo es una ideología y una práctica basada en la supuesta superioridad de algunas razas, tradicionalmente sólo la blanca... La etnicidad es un asunto esencialmente cultural"²⁶⁸.

A partir de esta afirmación habría que recordar que la antropología tradicional divide a la humanidad en tres grandes razas, cada una con sus variantes de acuerdo a los diversos cruces biológicos. Estas serían: la caucásica, negroide y mongoloide²⁶⁹. Dicha clasificación se basa en las características físicas observables: el tamaño del cráneo, la textura del cabello y el grupo sanguíneo.

De acuerdo a esta división pueden haber grupos étnicos de idioma y culturas diferentes, pero de la misma raza, como así también "todos los que pertenecen a la misma raza tal vez no profesen la misma religión, hablen el mismo idioma, o tengan el mismo estilo de vida"²⁷⁰ o sean del mismo grupo étnico.

Por lo tanto, si lo racial es algo físico, biológico, lo étnico hace referencia a aspectos culturales de identidad y de las raíces. En este sentido la categoría étnica hemos de entenderla como "la diferenciación de ciertos agregados de población en base a un conjunto de rasgos de origen étnico"²⁷¹.

El problema étnico-racial en las sociedades multirraciales y pluriétnicas se vive de forma diferente. Por ejemplo, Africa representa la expresión más cruel y virulenta del racismo y el problema étnico; mientras que Brasil, es la máxima expresión de lo que podríamos llamar tolerancia o 'democracia racial', que se concretiza mediante instrumentos jurídicos y mediante hechos concretos de mezclas raciales²⁷², aunque esto no quiere decir que no exista algún tipo de racismo.

En Europa, continente eminentemente racista, ha recrudecido nuevamente el racismo en los últimos tiempos y se manifiesta preferentemente frente a grupos migrantes, sean éstos de origen asiático, latinoamericano o africano. Mientras que el problema étnico europeo, es un asunto cada vez más complejo y que no se ha logrado resolver.

Hechos que se están dando en la ex Yugoslavia, en Ruanda o en la ex URSS, nos muestran el carácter dramático a que pueden llegar los conflictos inter-étnicos.

En general, los mecanismos con que se da el racismo cotidiano van desde marginar a los grupos racialmente diferentes mediante la intimidación, el paternalismo, la asimilación y otros, hasta mantener y cultivar diversos estereotipos y prejuicios.

El concepto de raza que manejan los científicos sociales pretende mantener la idea tradicional "de la inferioridad genética de los no blancos en general y de los negros en particular"²⁷³.

Según Weber, los grupos étnicos "son los que tienen una creencia colectiva en su origen y patrimonio comunes"²⁷⁴, por lo tanto, se trata de grupos culturalmente definidos porque "se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros agrupamientos en una sociedad, y son percibidos por los demás de igual manera"²⁷⁵.

H.S. Morris dice que "un grupo étnico es un conjunto de personas de características peculiares, inserto en una sociedad más amplia, cuya cultura difiere por lo general de la de esta última. Quienes pertenecen a tal grupo se sienten, o están o se consideran que están unidos por lazos comunes de raza, nacionalidad o cultura"²⁷⁶.

De acuerdo a la sociología 'grupo' "es un conjunto de individuos formado con arreglo a unos principios claros cuyos miembros están unidos entre sí por normas institucionalizadas formales y por un comportamiento informal característico"²⁷⁷.

Desde esta perspectiva, un grupo étnico lo pueden formar los diversos grupos de migrantes que se establecen en un determinado territorio, como ocurrió con los franceses en Quebec que se transformaron en

268. T.K. Oommen: "Raza, etnicidad y clase", p. 102; Giddens: *Sociología*, p. 274.

269. T. K. Oommen, op. cit., p. 101.

270. Idem. p. 105.

271. Durán T., idem.

272. T. K. Oommen, op. cit. p. 104.

273. Idem. p. 105.

274. Idem. p. 106.

275. Giddens, op. cit., p. 274.

276. H. S. Morris: "Grupos étnicos" p. 253.

277. Idem, p. 254.

una nación. Entendida la nación como “la patria de un pueblo que comparte una cultura común”²⁷⁸ o simplemente “como una colectividad cultural con fundamentos morales legítimos para reivindicar un territorio”²⁷⁹.

Este concepto de nación, no hace referencia a una historia y un territorio comunes, ni a unas tradiciones compartidas, que como veremos mas adelante, es la nota característica de los grupos étnicos de América.

3.2.2. ETNIA Y CLASE SOCIAL

La sociología define el concepto de ‘clase’ “como un conjunto de personas que ocupan más o menos la misma posición (social), distinta de la ocupada por las pertenecientes a otras clases”²⁸⁰. En las sociedades capitalistas, lo que crea la estratificación social es esencialmente la propiedad de recursos materiales²⁸¹.

La diferencia con los conceptos de raza y etnia es que se puede pasar de una clase a otra, mientras que se nace perteneciendo a una raza y a un grupo étnico.

Sin duda el problema étnico y racial es muy diverso entre un país y otro, entre un continente y otro. Sin embargo, la forma cómo se ha solucionado este conflicto en algunos países europeos, puede ser un indicador importante hacia dónde deban caminar los Estados americanos.

En Europa, el paso del absolutismo (monarquía) a una concepción moderna de Estado nación democrática abrió las puertas para solucionar el problema étnico mediante una suerte de integración nacional. Los nuevos Estados siguen los principios sociopolíticos que se remontan a Montesquieu. Principios que asume Napoleón bajo el lema “a cada nación, un Estado, en cada Estado una nación”²⁸². Sin embargo, los hechos recientes en la ex Yugoslavia, en los países africanos y en la ex URSS, nos muestran que el problema étnico está muy lejos de solucionarse.

Sin duda la mayoría de las sociedades modernas comprende numerosos grupos étnicos diferentes, por lo tanto, en la práctica son ‘sociedades plurales’²⁸³ por eso, la formación de Estados multinacionales o de Estados Confederados (Suiza, Canadá) parecen ser experiencias que definitivamente pueden ayudar a solucionar el problema étnico.

3.2.3. ETNIA Y BIODIVERSIDAD²⁸⁴

Tanto el continente africano como América pueden ser considerados como verdaderos “semilleros” de grupos étnicos diversos. Tales pueblos viven predominantemente en áreas de alta biodiversidad y a lo largo de la historia han demostrado que son los mejores conservadores de su medio ambiente²⁸⁵.

Estos pueblos, desde que fueron sometidos a los diferentes estados nacionales son considerados un obstáculo para el desarrollo, desconociendo que las “Tres cuartas partes de las drogas medicinales prescritas actualmente, derivan de plantas que han sido descubiertas a través del conocimiento de los pueblos indígenas. Las plantas medicinales de la selva han producido un lucro de 43 millones de dólares anuales para la industria farmacéutica”²⁸⁶.

Sin embargo, los pueblos indígenas no han recibido ni el más mínimo reconocimiento y respeto por su contribución a la salud y el bienestar de la población mundial.

Sin duda es difícil determinar el número exacto de la diversidad de culturas en el mundo, pero, sin duda, las culturas indígenas son abrumadoramente mayoría en el mundo²⁸⁷.

278. T.K. Oommen, op. cit., p. 107.

279. Idem. p. 108.

280. H. S. Morris, op. cit., p. 255.

281. T.K. Oommen, op. cit., p. 110.

282. Idem, p. 107.

283. “Las sociedades plurales son aquellas en las cuales hay varios agrupamientos étnicos extensos, comprometidos en el mismo orden político y económico pero ampliamente distintos unos de otros”, Giddens: “Sociología”, p. 275.

284. Gray Andrew define la biodiversidad como “la variedad de los genes, especies y ecosistema del mundo”, en “Entre la integridad cultural y la asimilación”, p. 4.

285. Idem. p. 4.

286. Idem. p. 6.

287. Según Gray “los antropólogos de la Universidad Noruega de Bergen, estiman que hay 5.000 diferentes culturas indígenas en el mundo” en : op. cit. p. 16.

Por lo tanto, si comparamos el número de culturas en los diferentes estados nacionales y los diferentes grupos étnicos del mundo, descubrimos que los pueblos indígenas constituyen entre el 90-95% de la diversidad cultural del mundo.

En este sentido "Los pueblos indígenas del mundo representan, por lo tanto, la diversidad de la existencia humana, a pesar de que constituyen una minoría numérica"²⁸⁸.

3.3. DES-ETNIFICACION

Desde el nacimiento de los diferentes Estados nacionales latinoamericanos hubo una preocupación por la cuestión indígena que finalmente dio origen a las diversas políticas indigenistas que tenían el claro propósito de integrar y asimilar a los diferentes grupos étnicos.

Se trataba de consolidar un Estado nación homogéneo para lo cual se crearon símbolos patrios: bandera y escudo nacionales; se pretendía una uniformidad cultural teniendo como modelo lo occidental: mismos valores y mismo estilo de vida; el espacio clave de integración sin duda fue y sigue siendo el establecimiento escolar.

Bajo diferentes formas de represión psicológica, incluso hasta la agresión física y cultural, como prohibir el mapudugún²⁸⁹, se ha ido llevando a cabo un lento proceso de **des-etnificación que significa la pérdida de la memoria histórica, de la conciencia étnica y que incluye una pérdida de los elementos culturales.**

En general todos los grupos étnicos han sufrido este proceso de des-etnificación en diversos grados y profundidad. Algunos se han refugiado en la mimetización, ocultamiento y disimulo²⁹⁰; otros se han integrado sin resistencia a la sociedad mayoritaria.

Sin embargo, el proceso de des-etnificación, como un hecho que se produce por actos externos (agresión permanente), de ninguna manera hemos de interpretarlo como un hecho pasivo, hay resistencia y creatividad.

3.4. RE-ETNIFICACION

A fines de la década del 70 y a principios de los 80, se multiplican las organizaciones mapuces, fortaleciendo el movimiento indígena nacional, algunas de ellas amparadas en los partidos políticos otras bajo el alero de la Iglesia.

Actualmente en Santiago se han contabilizado unas 30 organizaciones e instituciones indígenas, de las cuales la mayoría son mapuces²⁹¹; todas tienen un denominador común: **recuperar la integridad del ser mapuce, algunos acentuando la recuperación de elementos culturales; otros re-inventado y re-creando las tradiciones religiosas lo que en la práctica significa reelaborar la identidad; otros con un proyecto político de autonomía y autodeterminación a largo plazo.**

Las actividades que realizan son principalmente: el palín (chueca), el gijatún (que es la práctica de su religión) y el Wiñol Xipantu (celebración de año nuevo). Todas son celebraciones rituales que tienen un carácter eminentemente social y religioso, que permiten crear un nuevo espacio de encuentro y generación de un estilo de vida mapuce, donde se constituye una nueva comunidad ritual²⁹² fortaleciendo lazos de solidaridad y fraternidad étnica. Estas celebraciones convocan masivamente a la población mapuce urbana.

En este contexto el proceso de re-etnificación puede ser analizado desde tres perspectivas diferentes²⁹³:

a) Descristianización.

Consiste en la recuperación de las verdaderas y auténticas tradiciones mapuces no contaminadas con el cristianismo. Esta forma de entender la re-etnificación en la práctica se traduce como una des-

288. Idem.

289. Gollucio Lucia: "Lengua, cultura, identidad", p. 33.

290. Idem.

291. Ver anexo II.

292. La comunidad ritual se ha de entender como aquella que se constituye en torno al rito.

293. Aquí se trata de una explicación teórica del proceso de re-etnificación y no pretendemos emitir juicios de valor sobre cada uno de ellos, ya que desde la perspectiva científica todas son válidas y son los propios mapuces quienes deben decidir bajo que perspectiva fortalecer este proceso.

cristianización que significa una actitud indiferente y rupturista con las iglesias cristianas asumiendo una postura fundamentalista e intolerante.

Los criterios que permiten hacer un discernimiento sobre cuáles serían aquellas supuestas tradiciones auténticas, al parecer, no son del todo clara, sino que todo gira en torno a la falacia que se da entre el "ser y el deber ser". La primera apunta hacia lo que es la tradición auténticamente mapuce (ser) y la segunda tiene que ver con una proposición moral (deber ser), lo que debería ser.

La base en que se sustenta este proyecto es la tierra, por lo tanto, ella (el territorio) constituye la comunidad y la religión. Aquí hay una clara reivindicación por la recuperación de la tierra o el territorio mapuce.

b) Cristianización.

Significa asumir los desafíos de la nueva evangelización, que pretende infundir valores, supuestamente cristianos, en la cultura mapuce, de tal forma que sean expresados utilizando el idioma, los signos y los símbolos mapuces. Mediante este proceso de inculturación propiamente tal, finalmente se pretende respetar y fortalecer la cultura y religiosidad mapuce. Lo que se traduce como una afirmación de la identidad y mantención de las tradiciones religiosas mapuces.

En este proyecto no existe una reivindicación clara por lo mapuce, mas bien hay una propuesta de 'mantener' lo que existe.

c) Incorporar y resignificar.

Aquí se trata de comprender el proceso de re-etnificación como una suerte de re-creación y re-inventación de las tradiciones. No se parte de la nada, hay conocimiento acumulado que llamamos tradición mapuce que incorpora selectivamente elementos simbólicos del cristianismo, resignificándolo. Por lo que no se trata de un sincretismo religioso en sentido estricto ya que en la re-creación de las tradiciones prevalece el elemento mapuce.

Aquí se reivindica claramente el elemento religioso. Aparentemente, otras reivindicaciones no importan.

Así entendido el proceso de re-etnificación nos ayuda a comprender lo que ha ocurrido en estos dos años y medio, en la comunidad de Meli Rewe.

Sin duda, vivir en Santiago, supone múltiples formas de resistencia, entre ellas la más importante es una suerte de "awinkamiento" que en sentido negativo se entiende como asumir pasivamente la vida winka como parte de un proceso de deculturación y des-etnificación; sin embargo, en sentido positivo no es simplemente asumir la vida winka abandonando o negando la propia identidad, sino que fundamentalmente significa un movimiento dinámico y creativo que *selecciona e incorpora* elementos de la cultura dominante para fortalecer la identidad sea en ambiente campesino o urbano.

Este proceso de awincamiento está repercutiendo en dos direcciones:

a) Un grupo, el mayoritario, inconscientemente ha decidido no oponer resistencia al proceso de **deculturación** integrándose a la dinámica de la sociedad mayoritaria, buscando competir en todos los ámbitos de la vida. De esta forma ya hay un porcentaje considerable de profesionales mapuces altamente calificados sobre todo en el campo de la educación, del comercio y otras áreas técnicas especializadas.

Estos representan un grupo, que momentáneamente, ha roto con sus tradiciones. Están integrados en el sentido más burdo del término, ya que en cierta forma carecen de una auto-identificación étnica.

b) Otro grupo, el minoritario, bien sea por el valor que conceden a las tradiciones de los antepasados o bien acogiendo el llamado de sus líderes o de sus mayores (¡wíñowixatuaiñ! ¡Levantemos lo nuestro!), han decidido manifestar abiertamente la necesidad de continuar, recuperar, re-inventar, re-crear y fortalecer las tradiciones culturales religiosas.

La re-creación de estas celebraciones rituales religiosas, especialmente el gijatún, ha permitido una recuperación de la conciencia étnica y la posibilidad de manifestarlo en lugares públicos.

En este contexto, hemos de entender la cultura mapuce urbana como aquellos elementos culturales que los mapuces radicados en la ciudad, han logrado mantener oculto y silencioso, los que

la presión y agresión permanente de la sociedad winka no logró destruir. Elementos que tienen que ver con el lenguaje, con la música, con la artesanía, con los símbolos y valores morales. Por lo tanto, hay detrás una experiencia vital que tiene que ver con modos de ser, formas de resistir y enfrentar la vida diaria, creencias que están en estrecha relación con las tradiciones de los antepasados.

Sin duda este grupo consciente de que ha perdido el nexo con la tierra, busca creativamente sus propios caminos para crecer y desarrollarse a partir de sus tradiciones religiosas. Por lo tanto, si en el campo la tierra es el fundamento en que se constituye y crea la comunidad y la religión; en la ciudad, lo fundamental es el elemento religioso. Es en torno a la religión que se constituye la comunidad y el territorio (gijatuwe).

3.4.1. RE-ETNIFICACION Y TRADICION

En este proceso dinámico, la re-invención y re-creación de las tradiciones podría interpretarse como una suerte de revivalismo²⁹⁴ o nativismo²⁹⁵, sin embargo, claramente no se trata de un burdo retorno al pasado.

En el contexto de re-etnificación la tradición debemos entenderla no como algo inmutable, que no cambia sino en cuanto representa un caudal o un manantial de agua que vivifica, como dice Martha Blanche, en cuanto "está basado en experiencias previas sobre la manera que tiene un grupo de dar respuesta y vincularse a su entorno social"²⁹⁶. En palabras del teólogo Gustavo Gutiérrez, se trata de ejercer el derecho a "beber del propio pozo". En este sentido la tradición "es pensada como 'un mecanismo de selección y de invención, proyectado hacia el pasado para legitimar -e iluminar- el presente'"²⁹⁷.

Por lo tanto, **recuperar las tradiciones** no se reduce a conservar y rescatar tradiciones supuestamente inalteradas²⁹⁸, ya que la recuperación de las tradiciones "es siempre la recreación reiterativa de antiguas formas de conducta, de las creencias, pero siempre con nuevos elementos, en situaciones nuevas y diferentes. Lo cual implica que en este nuevo contexto, las viejas formas recreadas van adquiriendo nuevas calidades.

En este sentido, "la utopía del retorno a la pureza étnica tradicional sólo puede ser un burdo -y no por ello menos eficaz- engaño ideológico. El retorno al pasado es imposible"²⁹⁹.

Por eso la recuperación de las tradiciones significa también adaptar las creencias y normas a nuevas situaciones como respuesta a los cambios que ocurren diariamente, ya que "no existen culturas tradicionales: no hay ninguna cultura en el mundo que hoy siga exactamente idéntica a lo que era hace una generación, y ni siquiera a lo que era el año pasado"³⁰⁰, todas incorporan nuevas ideas, principios y procedimientos con los ajustes del caso, igual que un programa computacional "siempre que estos cambios no sean tan fundamentales como para poner en peligro la lógica interna de la estructura profunda del sistema cultural. Las culturas se recrean y se modifican a diario..."³⁰¹.

CONCLUSION

El análisis de la categoría étnica lo hicimos en tres partes: primero, analizamos el concepto mapuce y dijimos que dicho concepto es la autoafirmación de la identidad étnica de un pueblo que se autodenomina mapuce "gente de la tierra". Mencionamos las diversas hipótesis que se manejan sobre su origen y privilegiamos la perspectiva mítica religiosa. Hicimos una diferencia entre mapuce urbano y mapuce migrante, sin embargo, en nuestro estudio utilizamos el concepto de mapuce urbano para referirnos a los mapuces que viven en Santiago. Unido a este concepto analizamos también otras categorías como indio, indígena, que tienen una connotación peyorativa en cuanto hacen referencia a una situación de dominación

294. El revivalismo se entiende como "un esfuerzo consciente y organizado emprendido por miembros de una cultura con el objeto de regresar a una época de felicidad pretérita... Se trata de restaurar una edad de oro o revivir un estado anterior de virtud social", Haefner Carlos en: "Identidad cultural, aculturación y movimientos indianistas en América Latina", p. 8.

295. El nativismo es recuperar la pureza de las costumbres y tradiciones. Idem.

296. Citado en García Canclini Néstor, op. cit., p. 204.

297. Idem.

298. Idem. p. 203.

299. Bate Luis Felipe: *Cultura, clase y cuestión étnico nacional*, p. 60.

300. CEPAL. op. cit. p. 3.

301. Idem.

y colonialismo, por lo tanto, proponíamos asumir aquel nombre con el cual los pueblos indígenas se autodenominan, en nuestro caso “mapuce: gente de la tierra”.

En la segunda parte abordamos la categoría étnica propiamente tal, asumiendo la perspectiva de Durán T. en cuanto que esta categoría hemos de entenderla como la diferenciación de ciertos agregados de población en base a un conjunto de rasgos de origen étnico. La categoría pueblo lo asumimos de la OIT., porque hace referencia a un grupo humano con identidad y organización propia; el concepto de raza hace referencia a un hecho físico y biológico, de donde surge el racismo, entendido como una ideología y una práctica basada en la supuesta superioridad de algunas razas, tradicionalmente sólo la blanca; mientras que por nación entendemos la patria de un pueblo que comparte una cultura común o simplemente como una colectividad cultural con fundamentos morales legítimos para reivindicar un territorio. Finalmente, hablamos de la relación entre pueblo mapuce y Estado chileno y sobre el concepto de indígena en la legislación nacional, recalcando el hecho de que mientras no exista una voluntad de cambiar la Constitución, la Nueva Ley Indígena, en la práctica será inoperante.

En la tercera parte abordamos el concepto de des-etnificación y re-etnificación. El primero hace referencia a la pérdida de la memoria histórica y el segundo, a la re-invenición de las tradiciones culturales religiosas, lo que permite recuperar la conciencia étnica.

Como parte del proceso de des-etnificación y re-etnificación ensayamos la aplicación de la categoría “awinkamiento” que en sentido negativo se ha entendido como asumir pasivamente la vida winka como parte de un proceso de deculturación y des-etnificación; sin embargo, en sentido positivo no es simplemente asumir la vida winka abandonando o negando la propia identidad, sino que fundamentalmente significa un movimiento dinámico y creativo que selecciona e incorpora elementos de la cultura dominante para fortalecer la identidad sea en ambiente campesino o urbano. En eso se diferencia de la re-etnificación, en cuanto a que esta última hace referencia a la re-invenición de la tradición y de la identidad.

4. EL CONCEPTO DE RELIGION

INTRODUCCION

Finalmente, analizaremos la categoría religión partiendo de los grandes clásicos de la antropología religiosa, pasando por el concepto cristiano católico de religión y finalmente optando por un concepto que nos permita comprender la religión mapuce dentro del conjunto de la diversidad de sistemas religiosos. Teniendo siempre presente que no existe una sociedad que no tenga alguna forma de religión, aunque las creencias y las prácticas varían de cultura en cultura.

4.1. EL CONCEPTO DE RELIGION EN LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

Hasta el siglo XVII, no hubo una reflexión sistemática sobre la esencia de la religión, porque ‘lo religioso’ se aceptaba como un hecho sobrenatural en donde no había posibilidad de cuestionamiento, todo se reducía a un dogma inapelable.

Es a partir de la Ilustración que se va afianzando una racionalidad formal en el ámbito secular, por lo tanto, una reflexión sobre la esencia de la religión es producto de la edad moderna.

El enfoque sociológico de la religión tiene su origen en Durkheim, plasmada en su obra *Formas elementales de la vida religiosa* y en Robertson Smith con su estudio sobre la religión semita; pero el exponente más relevante es Radcliffe Brown. Mientras que el enfoque sociológico iniciado por Frazer y Taylor, tiene su máxima expresión en Malinowski con su obra *Magia, ciencia y religión*; estos autores sostienen que la religión satisface las “exigencias tanto cognitivas como afectivas de un modo estable y comprensible y permite conservar una seguridad interior frente a las contingencias naturales”³⁰².

Para Taylor, en el estudio de las religiones dice, que lo más importante es “definir y precisar lo que se

302. Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, p.131.

entiende por religión. Si nos atenemos a entender por esa palabra la creencia en una divinidad suprema... un cierto número de tribus se encontrarán excluidas del mundo religioso"³⁰³. Por eso, él propone la siguiente definición: religión "es la creencia en seres espirituales"³⁰⁴.

Durkheim al comentar esta definición de Taylor dice, nuestra relación con estos seres espirituales será tratar de convencerlos o conmoverlos con palabras, invocaciones, ruegos, ofrendas y sacrificios, por lo que en este caso la religión tendría la misión de regular las relaciones con estos seres, por tanto habría religión allí donde hay ruegos, ritos y sacrificios³⁰⁵.

Sin embargo, se pregunta ¿qué pasa con las religiones en donde está ausente la idea de dioses y espíritu como en el budismo? Dando a entender, de alguna forma, que esa definición de religión es incompleta y que ésta es una realidad mucho más compleja.

El concepto de religión, según Durkheim, desborda la idea de dioses o espíritus, por lo que se trata más bien de "un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas"³⁰⁶. Haciendo la salvedad que, según este autor, la religión con el tiempo desaparecerá y será sustituida por explicaciones científicas y que en las sociedades modernas su función se limitará a mantener la cohesión de la sociedad³⁰⁷.

En este sentido la religión "es una parte importante e incluso esencial, del complejo sistema social por el que los seres humanos son capaces de vivir juntos...-esta- función social es independiente de su autenticidad o falsedad"³⁰⁸.

Sin embargo, lo característico del fenómeno religioso "es que siempre supone la división bipartita del universo conocido y característico en dos géneros que comprende todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente (por lo que) las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas"³⁰⁹.

Más adelante otros pensadores dirán que la religión "en los tiempos primitivos no era un sistema de creencias con aplicaciones prácticas; era una serie de prácticas tradicionales fijas que todo miembro de la sociedad aceptaba como algo normal"³¹⁰.

A partir de estos grandes clásicos de la sociología de la religión, los investigadores europeos, influenciados por el positivismo de Augusto Comte -quien distingue tres niveles evolutivos de religión: el animismo, politeísmo y monoteísmo- iniciaron una reflexión más sistemática sobre el fenómeno religioso. Desde una perspectiva positivista la religión perfecta sería el monoteísmo, donde el cristianismo ocupa un lugar privilegiado.

Desde esta perspectiva la religión designa una relación que "vincula activa y pasivamente al hombre con poderes supramundanos"³¹¹. Por lo tanto, etimológicamente **religión viene de religare**, que significa estar atado o vinculado a la divinidad³¹². Esta es la acepción tradicional que asume el catolicismo, en torno al cual los filósofos y teólogos cristianos construirán complejos sistemas conceptuales para explicar aquellos componentes del sistema religioso ligado a la cultura occidental.

A partir del siglo XIX, desde la perspectiva de la sociología de las religiones, la religión no puede entenderse solamente como creencia en Dios (monoteísmo). Ni siquiera como un conjunto de prescripciones morales que controla el comportamiento de los creyentes, ya que en muchas religiones, es extraña la idea de que los dioses están muy interesados en cómo nos comportamos en esta tierra³¹³.

Nosotros optaremos por un concepto que nos permita comprender la religión mapuce dentro del conjunto de la diversidad de sistemas religiosos. Aún más, vamos a considerar la religión mapuce como uno de los conjuntos simbólicos más importantes de la cultura, que permite mantener la identidad étnica.

303. Durkheim Emilio: *Formas elementales de la vida religiosa*, p. 35.

304. Entendiendo que los seres espirituales son "sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee el común de los hombres". Durkheim, idem.

305. Idem.

306. Idem p. 49.

307. Idem.

308. Radcliffe - Brown, A. R.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, p. 176.

309. Idem, p. 44.

310. García Canclini, op. cit., p. 179.

311. König, F. : *Diccionario de las religiones*, p. 1158.

312. Idem.

313. Giddens Anthony, op. cit., p. 485.

A la base de nuestro concepto estarán las siguientes características que consideramos comunes a todo sistema religioso, como ser:

Toda religión implica un conjunto de símbolos que:

- evocan sentimientos de reverencia y respeto

- están vinculados a rituales y ceremoniales practicados por una comunidad de creyentes

- están vinculados siempre a seres u objetos que inspiran actitudes de respeto y devoción

- están vinculados además a creencias en que se reverencia a una fuerza divina que puede ser la personificación de Dios; otras reverencian a poderes, fuerzas, energía de la naturaleza; otras reverencian a poderes vinculados a figuras que no son dioses, pero se piensa en ellas con reverencia, como Buda o Confucio

- otras enfatizan ideales morales relacionados con la armonía de la naturaleza. El Confucionismo por ejemplo "trata de ajustar la vida humana a la armonía interna de la naturaleza, acentuando la veneración de los ancestros. Mientras que el Taoísmo enfatiza la meditación y la no violencia como los medios para llegar a la vida superior"³¹⁴.

Desde esta perspectiva no existe una sociedad que no tenga alguna forma de religión, aunque las creencias y las prácticas varían de cultura en cultura. Ya que la religión, según Tillich, está presente en todo lo que el hombre es y hace, en todas las manifestaciones de la vida y la cultura³¹⁵.

En este sentido nos dice este autor alemán que "la religión es la esencia de la cultura y la cultura es la forma de la religión... sin religión en su profundo y universal significado, el hombre no puede existir. La religión en este sentido, vivirá mientras el hombre viva; no puede desaparecer de la vida humana, porque una historia sin religión dejaría de ser historia humana"³¹⁶.

4.2. RELIGION Y SIMBOLO

Teniendo presente que una definición de religión, por su naturaleza no puede ser verdadera o falsa sino más o menos útil, nosotros asumiremos un concepto semiológico de religión en cuanto consideramos que la religión en parte es "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de afectividad tal que, los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único"³¹⁷.

En este sentido toda religión sería "en parte un intento de conservar el caudal de significaciones, (tales significaciones) sólo pueden almacenarse en símbolos (y éstos a su vez) son sentidos por aquéllos para quienes tienen resonancia"³¹⁸.

Por eso, los "símbolos" son de alguna manera el vehículo que lleva y que contiene la concepción del mundo de un determinado grupo humano, por lo tanto, la concepción es el significado del símbolo. En otras palabras los símbolos son "formulaciones tangibles de ideas o representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias"³¹⁹. Los símbolos en cuanto significantes, donde están almacenadas las diversas significaciones, el significado en sí no es algo intrínseco de los objetos, acciones y procesos sino que, como Durkheim y Weber y otros lo han subrayado, es algo que viene de fuera, es algo impuesto a ellos³²⁰, por eso, "en toda cultura el número de esos símbolos sintetizantes es limitado"³²¹.

De alguna forma, los símbolos sagrados "tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo, el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de como son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden"³²². En este sentido

314. Idem, pp. 485 y 489

315. Paul Tillich, citado por Marquinez Argote y otros en: *El hombre latinoamericano y sus valores*, p.385.

316. Idem, p.386

317. Clifford Geertz, op. cit., p. 189.

318. Idem, p. 118.

319. Idem, op. cit., p. 90.

320. Idem, p. 334.

321. Idem, p. 119.

322. Idem, p. 85.

los símbolos son designadores y poseen un valor funcional, como dice Cassirer "sin esta capacidad simbólica el hombre seguiría siendo prisionero de la caverna, del ámbito estímulo en la que vive el animal"³²³.

Mientras que la concepción del mundo o la cosmovisión son los aspectos cognitivos y existenciales de un pueblo y se puede definir como "la concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad y que contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo"³²⁴. Así por ejemplo, para occidente el hombre es el amo del mundo, mientras que para los mapuces el hombre es naturaleza, no domina ni pretende dominar el mundo, sino convivir en una suerte de armonía.

Ahora bien, en sentido natural, la religión, en cuanto hace referencia a algo que nace espontáneamente "es la relación del hombre con algo sagrado"³²⁵. Esta relación se motiva, bien sea en la búsqueda de seguridad, o en el sentimiento de dependencia; bien en el miedo ante las fuerzas sobrenaturales o en la necesidad de adoración y acatamiento; bien en la necesidad de comunicación y comunión con lo divino³²⁶.

Específicamente la religión mapuce hemos de entenderla como un sistema de símbolos ligado a la naturaleza, ya que en las religiones indígenas tanto la tierra, como el lago, el mar, los volcanes, las cumbres de las montañas, la luna, el sol, las nubes son considerados como vivos, pero no por la idea del animismo o panteísmo, sino en cuanto hay en ellos acciones y efectos de vida. "Estos objetos considerados únicamente vivos, no son dioses. Es más, todavía no lo son, aunque el hombre se presente ante ellos pidiendo y expresándole sus deseos"³²⁷.

Esta forma de religiosidad ha dado pie a muy diversas y erróneas interpretaciones y apreciaciones hechas por investigadores de reconocida trayectoria y que a su vez han inspirado y orientado a muchos antropólogos. Nosotros citaremos algunos párrafos de las obras principales de estos autores que han sido analizadas desde una perspectiva epistemológica por el filósofo Ricardo Salas.

"El indígena, nos dice Guevara, no podía ascender a un grado más alto en conceptos religiosos, porque no poseía la capacidad de observar, reflexionar y abstraer. No se operaba en él, como en el civilizado un trabajo psicológico tan completo... - Según este autor, los diferentes períodos de la religión mapuce serían: en el período del animismo de nuestros aborígenes, los fenómenos meteorológicos, especialmente el trueno, se reverenciaban y temían con el nombre de Pillán. Avanzado en mentalidad, evolucionaron al politeísmo, influenciados por el sistema religioso de los peruanos, que personificaban los astros y las manifestaciones atmosféricas. Como consecuencia de este antropomorfismo trasplantado, los indígenas chilenos personificaron al trueno, siempre con el nombre de Pillán"³²⁸.

En la misma línea, Latcham consideró la idea de los antiguos araucanos bajo dos formas: "por una parte, el culto de los ancestros (Pillanes), y en segundo lugar, un sistema de descendencia (institución social) que depende directamente del epónimo 'ngenüncan'"³²⁹. Además, dice que "la religión en sentido primitivo de los araucanos se cifraba en la veneración de los antepasados, representados por el Pillán...(como creencia generalizada), pero sus ritos no contenían ningún acto de adoración, ni concebían los araucanos que se les castigara o se les premiara en una vida futura..."³³⁰.

Un último autor que analiza Salas, es Louis Faron, quien sostiene que "entre los mapuces, existe una graduación entre los espíritus auténticos, es decir, de los poderosos lonkos del pasado y los espíritus ancestrales"³³¹ y "sobre estas deidades existen otras de mayor importancia que tienen un alcance regional más vasto, y la principal es, Ngünechen, que tiene un gran relieve en toda la tierra mapuche"³³².

A partir de estas ideas Salas considera que "Faron deduce, entonces, que el corpus de creencias y ritos mapuches expresa el fundamento religioso moral de las estructuras sociales que vinculan las diferentes reducciones mapuces. Los ritos de fertilidad y los ritos funerarios envuelven un conjunto de reducciones que están asociadas a través de lazos de parentesco permanentes, y que dan origen a una serie de deberes y

323. Citado por Marquinez Argote y otros en: *El hombre latinoamericano y sus valores*, p. 38.

324. Idem, p. 118.

325. Cf. Otto Rudolf: *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. pp. 16-53.

326. Marquinez Argote y otros, op. cit., p. 304.

327. Otto Rudolf, op. cit., p. 189.

328. Citado por Salas Ricardo, en "Tres explicaciones del universo religioso mapuce", pp. 55-56.

329. Idem, p. 40.

330. Idem, pp. 39-40.

331. Idem, p. 42.

332. Idem.

derechos que estructuran e integran la sociedad mapuche total. Esta es la idea medular que define la congregación ritual³³³.

Siguiendo este enfoque, la congregación ritual nace de la estructura ritual de las ceremonias más importantes y la estructura social de vinculaciones matrimoniales matrilineales, esto no quiere decir que haya una concordancia completa entre los miembros de una congregación ritual.

Aunque la visión de estos autores refleja una interpretación evolucionista de la religión con un marcado sesgo etnocentrista, sin embargo, dan pie para afirmar la existencia de un complejo sistema religioso entre los mapuces, en la perspectiva de las ciencias sociales.

Finalmente, hemos de considerar otros escritos más recientes sobre esta temática.

Foerster, utilizando la categoría del 'límite', "es decir, de oposiciones constituyentes tales como naturaleza/cultura, profano/sagrado, etc."³³⁴, analiza el sistema religioso mapuce, considerando que el límite se representa en la mitología y en las creencias que se viven en los ritos. Entre estos últimos el más importante es el gijatún, que cuando adquiere un sentido sacrificial "simboliza la contradicción entre la vida y la muerte y, a través de ella, la oposición naturaleza/cultura, inmanencia/trascendencia"³³⁵.

4.3. EL CONCEPTO DE RELIGION MAPUCE (FEYENTUN)

En la sociedad mapuce, sea tanto del sector rural como urbano, lo religioso es la columna vertebral de la cultura, y es el único elemento que hasta el día de hoy se mantiene con una cierta autonomía, en el sentido de que los actores religiosos propiamente tales³³⁶, tienen el control de los diferentes ritos y celebraciones, donde hasta el momento los diversos agentes sociales y pastorales no tienen mayor poder de decisión. Aunque hay experiencias reciente, en que los agentes pastorales están reivindicando el poder de los lonkos, maci y genpín como una forma de ayudar a reestructurar la comunidad tradicional campesina³³⁷.

En general los estudios que se han llevado a cabo sobre la temática religiosa mapuce, coinciden en que éste es eminentemente religioso. Su cultura, sus valores, su arte, su música, su folclor, su cosmovisión, en una palabra su vida es religiosa.

Desde esta perspectiva un concepto científico de religión nos permite entender la religión mapuce dentro de un concepto dinámico, es decir, lo que hoy se puede considerar como religión mapuce tiene inevitablemente muchos elementos de la religión winka (el cristianismo), ya que ésta "ha ido variando y recreándose constantemente de acuerdo a los procesos de su desenvolvimiento histórico, pero lo que es permanente es la fe en sus prácticas religiosas"³³⁸. Sin embargo, en lo fundamental se diferencia del cristianismo. En este sentido es imposible concebir una religión mapuce pura. Toda religión se contamina, toda religión en mayor o menor grado es sincrética.

El término religión como se entiende en occidente es un concepto que se inscribe en la tradición cristiana y que hace referencia a una religión específica que se autodenomina como la única religión válida y verdadera, con una pretensión universalista. Desde este ángulo las demás religiones están condenadas a desaparecer.

El concepto mapuce más cercano a lo que tradicionalmente entendemos por religión es "feyentún", que aproximadamente se puede traducir por "creencias", pero se trata de creencias que sólo tienen sentido en cuanto pueden ser vivenciadas mediante ritos ceremoniales. Por eso, quienes dicen por ejemplo: "taiñ feyentún" están haciendo referencia a un "corpus de creencias" que en lenguaje winka constituiría la religión mapuce.

Estas creencias tienen que ver con un culto a la divinidad (Dios), a los espíritus de los antepasados, culto a los muertos, culto a los gen, que habitan en los elementos de la naturaleza.

El "feyentún", en cuanto corpus de creencia estaría fijado en el canon mapuce, es decir, en el **AD MAPU. El Ad Mapu no es otra cosa que un conjunto de leyes y tradiciones rituales religiosas**

333. Idem, p. 43

334. Foerster Rolf: *Introducción a la religiosidad mapuche*, p. 55.

335. Foerster Rolf, idem.

336. Vea Anexo IV.

337. Estas experiencias "novedosas" en el plano de la pastoral, aunque es prematuro hacer una evaluación, se está dando en la zona de Puerto Domínguez con la labor de unos misioneros del Verbo Divino.

338. Colicoy Domingo, "Religión mapuce - religión winka", p. 41.

heredadas de los antepasados³³⁹. Esto de alguna forma representa el aspecto doctrinal de la religión mapuce, lo que en otras palabras significa que todo lo que no está de acuerdo al canon, no tiene fuerza de ley.

Ahora bien, en cuanto el Ad Mapu es un conjunto de leyes, éstas tienen que ver con el comportamiento que rigen las relaciones humanas internas y externas.

Las relaciones humanas al interior de la comunidad se rigen por un lenguaje que permite un trato fraterno y solidario que se expresa con la palabra “peñi - lamgen” (hermano, a), lo que genera una moral comunitaria o una forma de comportamiento al interior de la comunidad. En otras palabras estas relaciones humanas no permiten la formación de castas sociales, ya que la regla de oro es “kom inciñ kiñe mojfviñgeiñ, peñigeiñ, mapucegeiñ - todos somos de una misma sangre, todos somos hermanos porque somos mapuce, gente de la tierra”. En este sentido, quienes ostentan algún tipo de autoridad no generan una relación de subordinación con los miembros de su comunidad.

Ahora bien, las implicancias que esto tiene hacia el “kace o ka xipace”. Es decir, “el otro-en cuanto prójimo” o en otras palabras el viviente de esta tierra, que puede ser de la misma raza pero es viviente de una comunidad lejana con el cual no existen lazos de parentesco, “con ese otro” existe también un trato de peñi-lamgen pero en un grado o nivel inferior.

El contacto con “el winka, ese totalmente otro” desde el primer momento produjo relaciones conflictivas con el cual era imposible un trato que no sea el “negarle su condición de gente de bien”.

Sin embargo, hoy se le considera también un “kace o ka xipace”. En algunos casos se le considera también “peñi-hermano”. Se dice por ejemplo “el peñi winka”, claro que no a cualquier winka.

Las leyes del Ad Mapu antiguamente sancionaban robos, crímenes y otras penalidades propias de la vida entre personas. Leyes que a su vez servían para mantener un trato fraterno y armonioso con la naturaleza, ya que en la cosmovisión mapuce, el “mapuce = gente de la tierra”, está en una relación de igualdad con los demás seres vivos lo que le permite un trato “respetuoso y armonioso”. No está en una relación de amo y señor.

4.4. RELIGION MAPUCE Y RITOS

El Ad Mapu en cuanto prescribe los rituales religiosos tiene que ver con el acceso al mundo de lo sacro³⁴⁰, ya que todo rito³⁴¹ permite entrar en relación con lo ultramundano o sobrenatural³⁴².

En el estudio de los ritos, hemos de considerar que “no hay ninguna religión en que no se pueda encontrar ritos cuya eficacia sea independiente del poder divino. El rito actúa por sí mismo, en virtud de una acción afín. Produce casi mecánicamente el fenómeno que trata de crear. Este resultado no depende ni de que se invoque a un Dios, ni de que se atienda a una súplica de un ser benigno”³⁴³.

Finalmente, es bueno recordar que todo ritual, en toda religión, tiene un modelo divino, un arquetipo. Es decir, cualquier rito está relacionado directamente con la voluntad de los dioses o antepasados míticos. Ellos los han instituido.

Tomemos unos ejemplos:

- “Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio”
- “Así hicieron los dioses; así hacen los hombres” (adagio Hindú)

339. El culto a los antepasados significa que los lazos familiares con el muerto no se rompen y éste continúa ejerciendo su autoridad y dispensando su protección. De esta forma los espíritus de los difuntos se convierten en los dioses domésticos y la vida y la prosperidad de la familia dependen de su socorro y favor”, Cassirer: *Antropología filosófica*, p. 135.

340. Lo sacro como sinónimo de lo sagrado tiene dos componentes: “es lo que desborda la comprensión y la explicación del hombre, y lo que excede su posibilidad de cambiarlo”, Canclini García Néstor, op. cit. p. 179.

341. Los ritos han sido estudiados como práctica de reproducción social. García Canclini dice: “la historia de todas las sociedades muestra los ritos como dispositivos para neutralizar la heterogeneidad, reproducir autoritariamente el orden y las diferencias sociales. El rito se distingue de otras prácticas porque no se discute, no se puede cambiar ni cumplir a medias. Se cumple y entonces uno ratifica su pertenencia a un orden, o se transgrede y uno queda excluido”, *idem*.

342. Van Gennep y Glukman entienden el rito como “un modo de articular lo sagrado y lo profano, por lo cual lo estudian casi siempre en la vida religiosa...”. Citado por Canclini García, *idem*.

343. Matthes Joachim, op. cit., p. 139.

- “Los aborígenes del sudeste de Australia practican la circuncisión con un cuchillo de piedra, porque así se lo enseñaron sus antepasados míticos”³⁴⁴.
- “Los hombres deben estar circuncisos para no ser semejante a los niños”, así dicen los negros amazulés porque creen que Unkulunkulu (héroe civilizador) lo decretó en tiempos inmemoriales, *in illo tempore*³⁴⁵.

El mismo sentido tiene el descanso del Sábado entre los judíos ¿por qué hay que descansar el día sábado? Porque Dios descansó el último día “reposó de todas las obras que había hecho”³⁴⁶. Conclusión: los judíos deben hacer lo mismo.

En el cristianismo aparece el mismo tema. Después que Jesús lava los pies a sus discípulos le dice “amaos los unos a los otros como yo os he amado”³⁴⁷, por lo tanto, el comportamiento de los cristianos se remite al mandato de Jesús.

Entre los mapuces la referencia al hecho primigenio, es decir al *in illo tempore*, se expresa con las siguientes palabras:

“femkefui ta ñ kuifikecayem - así hacían nuestros antepasados
felei tvfa ci dugu - así es esto, así se hace esto
gijatún dugu eli ta Cau Dios - lo referente al gijatún es un mandato de Dios”.

En último término, lo que queremos reafirmar es que todos los rituales mapuces debemos entenderlo en estrecha relación con la voluntad de los antepasados, por lo tanto, se trata de una obligación moral “**hay que hacerlo y hacerlo bien, como lo ordenaron los antepasados**”. Por eso, el o los encargados de celebrar el ritual deben atenerse estrictamente a la tradición.

En la actual práctica ritual mapuce es posible distinguir cuatro categoría de ritos, que aquí sólo mencionaremos brevemente:

a) Ritos de carácter social, son todos aquellos que dan consistencia a la estructura social propiamente tal, entre los más importantes tenemos³⁴⁸:

- Pentukun, es un rito mediante el cual dos personas amigas celebran un encuentro, en donde lo fundamental es el **discurso** que permite ponerse al tanto de los últimos acontecimientos. La realización de este rito antiguamente se celebraba con una gran comida. Se aplica el mismo término para expresar condolencias.

- Koncotun, es un rito mediante el cual dos personas deciden entablar una amistad. La celebración se acompaña de comida abundante. Quienes hacen este rito se llaman mutuamente “konco”.

- Lakutun, es el rito mediante el cual el abuelo paterno ejerce el derecho de perpetuar su nombre en uno de sus nietos. Hoy se le entiende como el rito mediante el cual los niños reciben un nombre. Quienes están involucrados en este rito se llaman “laku”.

- Xafkintun, es el ritual mediante el cual dos personas cambian objetos de valor y se dan el trato de “xafkiñ”.

- Mafvn o Kureyewvn, es el rito de la celebración de matrimonio.

- Gijantudomon, es el rito mediante el cual el “werken” en nombre del novio pide la mano de la amada.

b) Ritos religiosos, aquellos que permiten acceder al mundo de lo sacro o sobrenatural. El más importante es el gijatún³⁴⁹, en estrecha relación con él está el anvm rewe, geikurewen; además, los ritos del macitún o pvltn y el pvjvtun o inarumewvn, que son rituales relacionado con la recuperación de la salud; y

344. Eliade, M.: *El mito del eterno retorno*, p. 28.

345. Idem. p. 29.

346. Gen. 2,3

347. Jn 13,34-

348. Para una mayor profundización Vea: Alonqueo Martín: *Mapuche ayer y hoy*.

349. Actualmente hay dos formas de entender el gijatún, unos lo interpretan sólo y exclusivamente como “un homenaje a la tierra” -así Colicoy en “Religión mapuche y religión winka” p. 39. - para mantener la armonía de la naturaleza. Otros, como Foerster dice “en lo esencial consiste en una celebración comunitaria, festiva y sacrificial con el fin de propiciar a las divinidades y antepasados para obtener los dones de la fertilidad, la salud, el bienestar, etc., en *Introducción a la religiosidad mapuche*, p. 97.

el macín, que es el acto de consagración de la (el) maci con sus respectivos ritos de anvm rewe, geikurewen, pijantún.

c) Ritos funerarios: estos ritos expresan una concepción de la vida, son por lo que los vivos dan belleza ceremonial a los muertos; es un homenaje a los muertos como si estuvieran vivos. A los difuntos tradicionalmente se le preparan los artículos usados en vida para que lo sigan usando en la otra vida, por lo tanto, el rito hace hincapié como si solamente se tratara de un cambio de casa. Estos artículos que lleva el difunto son únicamente para dar la apariencia, no para el uso práctico “de aquí que los ritos funerarios no tengan otro propósito que el de evidenciar el significado de la muerte y de la vida, despedir a los muertos con dolor y reverencia... el servicio a los vivos es embellecer su principio, despedir a los muertos es embellecer su fin”³⁵⁰.

Los ritos funerarios más importantes son el Eluwvn, Awnn, Amulpjvn.

d) Ritos perversos o maléficos: tienen por finalidad lograr la ruptura y enemistad familiar y comunitaria y quienes ejercen estas funciones se llaman Kalkuce o kalku.

De esta forma, podemos decir que todas las costumbres y ceremonias familiares, sociales, nacionales y religiosas son observadas de acuerdo a las costumbres establecidas y a las leyes no escritas heredadas de los antepasados. Aún los ritos maléficos, quienes la ejercen, lo hacen de acuerdo a como lo han heredado.

4.5. ALGUNOS ASPECTOS DESCRIPTIVOS DE LAS PRACTICAS RELIGIOSAS ACTUALES

Dentro de un concepto dinámico de religión hay que considerar algunos hechos, que tienen que ver con la incorporación de elementos del cristianismo y que por lo mismo merecen una atención especial, entre los que podemos destacar lo siguiente:

4.5.1. Casi el cien por ciento de los mapuces, hoy en día pide la recepción de sacramentos, especialmente el bautismo, en Iglesias cristianas. A este hecho algunos autores le llaman **cristianismo mapuce**.

Esta recepción masiva del bautismo no solo significa simpatía por una determinada denominación cristiana (Iglesia), sino que en mayor o menor grado significa también militancia, adhesión. De lo contrario no se explica la participación masiva a celebraciones eucarísticas o a cultos pentecostales.

4.5.2. El cristianismo que viven los mapuce, en versión católica, no se centra en vivencias o en experiencias de fe en Jesús sino que se basa fundamentalmente en el peso que tiene la tradición de los mayores. Frases como **“nosotros siempre hemos sido católicos - mis padres eran católicos, en consecuencias yo debo serlo también”**, son muy comunes. Esta sería una de las principales razones de por qué la mayoría de estos creyentes siguen apegados a las tradiciones de sus antepasados, vivenciando de alguna manera dos prácticas religiosas paralelas.

Mientras que, quienes han tenido una vivencia de fe, bien o mal, en la persona de Jesús mediante una experiencia de sanación la tradición de los antepasados es más generalizada.

4.5.3. Tales prácticas culturales-religiosas son autónomas, en tanto que el control de dichas prácticas está exclusivamente en manos de los actores religiosos mapuce.

4.5.4. Hoy es común ver a maci y genpin participando de una eucaristía o dialogando con los misioneros, hecho inexplicable en tiempos pasados. Sin embargo, esta misma maci y estos mismos genpín convocan para realizar sus propias celebraciones rituales, unos invitando a los misioneros, otros ignorándolos. Sin embargo, la nota característica es la tolerancia religiosa o un ecumenismo práctico.

4.5.5. La celebración del gijatún sigue siendo el acto religioso que convoca masivamente a los mapuces.

350. Radcliffe - Brown, A. R., op. cit. p. 183.

4.5.6. En lo referente a la salud, para las enfermedades es muy común que se consulte tanto a la *maci* como al doctor *winka*.

4.5.7. Respecto a la renovación del personal que forman la institución religiosa *mapuce*: hay jóvenes hombres y mujeres que declaran tener 'vocación de *maci*' y piden ser consagrados como tales, hecho no muy común, pero existe. Sin embargo, hay también jóvenes *mapuce* que deciden asumir un compromiso más activo en su Iglesia: unos como pastores evangélicos, otros como sacerdotes católicos o bien como religiosas consagradas.

Todos estos fenómenos socioreligiosos que ocurren al interior de la sociedad *mapuce* nos indican que, definitivamente estamos ante "otra lógica". Ya que si bien es cierto es posible detectar un cierto grado de sincretismo, sin embargo, no se puede hacer un análisis de estos hechos en términos excluyentes como decir "o *mapuces* o cristianos", ya que lo que aparece a primera vista es una suerte de **compatibilidad, es decir, en la práctica conviven en armonía diversos sistemas religiosos**. Lo que permite vivir con intensidad y en grados diferentes, diversas experiencias religiosas.

En este sentido el punto clave sería lograr un máximo de claridad acerca de lo que podemos llamar la esencia de ambos sistemas religiosos. En otras palabras, partir preguntándonos ¿cuál es la esencia de la religión *mapuce*? o ¿cuál es el elemento fundante de la religión?

Si el elemento fundante del cristianismo es la persona de Jesús (Dios hecho hombre, muerto y resucitado), en la religión *mapuce* el elemento fundante debemos buscarlo en "**lo sacro, lo numinoso, todo aquello que tiene *maná***", es decir, que está cargado de poder sobrenatural³⁵¹.

En este sentido la religión *mapuce* asume todo aquello que permite acceder a lo sacro, ya que existe una alta sensibilidad a lo "misterioso". Por eso, en la medida que el catolicismo acentúa "lo misterioso y lo mágico", la lógica religiosa *mapuce* lo incorpora en su práctica. En esta lógica, lo doctrinal católico es irrelevante en el sentido de que si Jesús es Dios o es Hombre o es un Espíritu no tiene importancia; si la Virgen María es madre de Dios o es una simple Mujer o es una diosa, no tiene importancia, ya que lo importante es que, para los *mapuce*, ellos representan una posibilidad de acceder a lo sagrado.

Sin embargo, como toda religión, la religión *mapuce* es también en una u otra forma expresión de un sentido de dependencia de un poder supramundano, un poder del que puede hablarse como poder espiritual o moral³⁵².

Para los *mapuce* y para los indígenas en general es claro que cada religión es válida y verdadera por sí misma y que en este sentido las religiones indígenas no necesitan una legitimación externa. Son buenas y legítimas en sí y deben permanecer y desarrollarse sin la intromisión de agentes externos.

Sin duda son sus *feyantún* (creencias) que les permiten enfrentar los azares de la vida porque sabe que puede disponer de poderes y fuerza que le ayudan a vencer las dificultades diarias³⁵³.

4.6. ALGUNOS ASPECTOS MAS IMPORTANTES DE LA ACTUAL PRACTICA RELIGIOSA MAPUCE

4.6.1. Se trata de una religión monoteísta, sea esto influencia del cristianismo o no, el hecho es que los *mapuces* creen en una divinidad y tienen un lenguaje propio para referirse a este "ser divino" al que se concibe como una pareja en oposición binaria: la ancianidad y la juventud, y que en las oraciones se expresa de la siguiente manera:

Wuenu Fvca - Wuenu Kusce: Anciano de las Alturas, Anciana de las Alturas
Wuenu Wuece wuenu Vlca: Joven de las Alturas y Mujer joven de las Alturas

4.6.2. Se trata de una religión para la vida en cuanto tiene que ver **con las preocupaciones de la vida diaria**: vivir en la abundancia, tener riquezas, gozar de prestigio y buena salud, pragmática en este sentido. Mientras que la proyección en el más allá tiene cada vez más una notoria influencia cristiana ya que en la creencia más antigua la otra vida era sólo continuación de ésta.

351. Dicho poder lo pueden poseer las personas, los animales o algún elemento de la naturaleza como la piedra por ej. Dicho poder puede ser maligno o benigno. Cf. Foerster Rolf: *Vida religiosa de los huilliches de san Juan de la Costa*, p. 48.

352. Radcliffe - Brown, A. R., op. cit. p. 180.

353. Idem, p. 201.

4.6.3. Es religión fundada en la tradición y el testimonio de los antepasados. Ellos lo dejaron para nosotros, sus descendientes:

“taiñ kuifike ce gijatukefuigvn = nuestros antepasados eran creyentes - tenían fe en los gijatunes
niekefuigvn kicuke ñi rakiduam, kicuke ñi kimvn, kicuke ñi feyentun = tenían una forma propia de pensar, una sabiduría propia y unas propias creencias
ayvkelafuigvn kake dugu = no gustaban de otras ideas”.

4.6.4. Aún se mantiene como una religión nacionalista en cuanto es para los mapuce, en oposición al cristianismo que es religión winka para los winkas. El hecho de que sea nacionalista significa que no tiene pretensiones de universalidad como el cristianismo, ya que se trata de una religión que afirma la identidad de un determinado grupo étnico³⁵⁴. Sin duda que este espíritu nacionalista es la razón principal de su permanencia hasta nuestros días.

Que la religión mapuce es para los mapuce lo podemos graficar con el siguiente testimonio:

“El winka persigue lo suyo, tiene su forma. Religión mapuce, taiñ religión, taiñ eleteu... Cada religión es como una mesa diferente, con diferentes comidas, platos sabrosos... los mapuces dejaron su mesa, no le gusta su comida, se fue a la mesa del winka es como un ‘paracaidista’. Dios dejó muchas riquezas a los mapuces, pero no dejó escritura para nosotros... Teniendo lo propio estamos como mendigo. Faltó enseñar a los niños, ahora nuestra religión es algo extraño. Yo soy respetuoso, en mi casa pasan los mormones, me ofrecen Biblia, yo digo, eso dejó Dios a ustedes... Si voy a su Iglesia llego con respeto y creyendo, porque su religión también es buena” (Testimonio, maci Augusto Aillapan).

4.6.5. Quienes se sienten interpretados por la actual práctica religiosa mapuce no dudan finalmente en practicar dos creencias religiosas: la mapuce y la cristiana, como se grafica en el siguiente testimonio:

“para nosotros tener dos religiones es como tener dos mujeres. Las dos son exigentes, hay que atenderlas, pero cada una en su ruka. No se pueden juntar”³⁵⁵.

Por esta razón hoy en día, el ser mapuce no se puede entender sin el contacto permanente con la sociedad winka. Poco o mucho de “lo winka” han incorporado en todos los ámbitos de la vida, incluso en lo religioso. Lo que permite hablar de un cierto ‘sincretismo’ que a nuestro entender es perjudicial y negativo porque significa mezcla de símbolos religiosos y de creencias, donde finalmente prevalece lo cristiano³⁵⁶. Sin embargo, la práctica religiosa permite descubrir una cierta apropiación de elementos religiosos del cristianismo, resignificados³⁵⁷ en la práctica religiosa mapuce, aunque no todo es resignificación. Lo importante es que estos elementos religiosos están dando consistencia a un nuevo despertar étnico en ambiente urbano.

Corno cientista social, consideramos que es bueno marcar las diferencias, no es lo mismo una u otra experiencia religiosa. Definitivamente la religión mapuce es diferente al cristianismo. Esta diferencia es más notoria a nivel de lenguaje y de símbolos religiosos. La pretensión de unificar el lenguaje religioso, como lo han pretendido los misioneros en alguna ocasión siempre será perjudicial.

CONCLUSION

En el análisis del concepto religión, dijimos que toda sociedad tiene alguna forma de religión, aunque las creencias y las prácticas varían de cultura en cultura.

Dijimos también que el concepto mapuce más cercano a lo que tradicionalmente entendemos por religión es “**feyentún**” que podríamos traducir como creencias, pero se trata de creencias que sólo tienen sentido en cuanto pueden ser vivenciadas mediante ritos ceremoniales. En este sentido decíamos que los

354. En este sentido es semejante a la religión judía, que al igual que la religión mapuce no tiene pretensiones de universalidad.

355. Memoria, IIº Encuentro Nacional Ecueménico de Pastoral Mapuce, Pitrufquen.

356. Esto aparece con mayor claridad en Foerster Rolf: *La religiosidad huilliche de San Juan de la Costa*.

357. Vea: Curivil Ramón: “Comentario a una Oración de gijatún” pp. 7-14.

mapuces suelen decir “taiñ feyentún” para hacer referencia a sus propias creencias. Unida a esta categoría analizamos el concepto de tradición, entendida no como una vuelta al pasado sino como una fuente, un manantial que vivifica, que inspira el caminar diario de los pueblos indígenas.

También dijimos que para los mapuces y para los indígenas en general es claro que cada religión es válida y verdadera por sí misma y que en este sentido la religión mapuce no necesita una legitimación externa. Es buena y legítima en sí y debe permanecer y desarrollarse sin la intromisión de agentes externos.

Por último resaltamos el hecho de que la sociedad mapuce poco o mucho ha incorporado elementos culturales de la sociedad winka dominante para reforzar la propia, incluso en lo religioso, donde la idea actual de la divinidad es claramente un aporte del cristianismo. En este aspecto destacamos la capacidad de armonizar diferentes sistemas religiosos sin perder la autonomía.

CAPITULO II

UNA HERMENEUTICA DEL DISCURSO RITUAL MAPUCE

INTRODUCCION

Los textos³⁵⁸ que estudiaremos en este capítulo contienen discursos y reflexiones de los cuatro dirigentes de la comunidad Meli Rewe y las actividades comunitarias realizadas durante este período. Estos textos son parte de las anotaciones etnográficas, que permiten aprehender el vivir y convivir de un grupo de mapuces organizados en una comunidad y sus nexos con otras organizaciones a partir de un intérprete inserto en el propio grupo.

Este capítulo consta de dos partes: en la primera parte una exposición y presentación de algunas cuestiones teóricas relativas a la oralidad y discurso; y en la segunda parte la hermenéutica del discurso propiamente tal.

PRIMERA PARTE

1. ORALIDAD Y DISCURSO

En la cultura mapuce, el lenguaje oral es el instrumento de comunicación privilegiado³⁵⁹ donde el uso de la palabra, especialmente del discurso es el reflejo de una riqueza cultural simbólica y de un modo de vida de un pueblo.

La oralidad se acompaña de énfasis, gestos y símbolos, por eso, hemos de tener en cuenta que toda transcripción de un lenguaje oral significa, de alguna manera, la pérdida de parte del sentido y significado.

El discurso cabe entenderlo como un conjunto de proposiciones y palabras dichas dentro de un lenguaje determinado. En este sentido el discurso no es lo mismo que la lengua, sino que "es la lengua en movimiento, es su uso; es acontecimiento y no estructura"³⁶⁰ y que "consiste en una serie de elecciones por las cuales se escogen ciertas significaciones y otras se excluyen"³⁶¹. Estas elecciones de palabras producen combinaciones nuevas: 'frases inéditas'.

En este sentido el discurso no lo entendemos en una perspectiva puramente semiótica, sino semántica y hermenéutica.

Para Chomsky como para Gustave Guillaume, "la obra del discurso es poner las palabras en posición de frase"³⁶² y en este sentido "**las palabras son los signos en posición de habla**"³⁶³.

Por eso, hemos de tener presente que las palabras en cuanto signo son **polisémicos**, es decir, "las palabras tienen más de un sentido, pero no tienen un sentido infinito"³⁶⁴, es lo que se llama la polisemia regulada de orden 'pancrónico' porque engloba lo sincrónico y diacrónico³⁶⁵. Sin embargo, hemos de decir que la univocidad o multivocidad del discurso depende no solo de las palabras sino "de los contextos"³⁶⁶.

El discurso unívoco, es decir el discurso que no tolera más de una significación dentro de un contexto es porque tiene un plano de referencia preciso, lo que Greimas llama una **isotopia**. Si el contexto tolera o permite varias isotopias a la vez "**nos encontramos ante un lenguaje efectivamente simbólico que dice**

358. En cuanto al material que disponemos, se trata de "Apuntes etnográficos", escrito como una historia de situaciones vivida y reflexiones realizadas en un período de dos años y medio, comenzando en Junio del 92 y terminando en Octubre del 94.

359. Parker Cristián: *Religión y clases subalternas en una sociedad dependiente*, p. 184.

360. *Idem*.

361. Ricoeur, op. cit., p. 81.

362. Citado por Ricoeur, op. cit., p. 87.

363. *Idem*, p. 90.

364. *Idem*, p. 91.

365. *Idem*, p. 92.

366. *Idem*.

otra cosa diciendo una cosa". Por lo tanto el lenguaje simbólico tiene más de una dimensión de sentido "como textos superpuestos"³⁶⁷, produciendo lo que propiamente tal se llama "**Discurso simbólico**".

Todo discurso en cuanto lenguaje articulado se compone de signos y conceptos:

Un **signo**, lo hemos de entender "como una expresión capaz de transportar un sentido"; dándole la misma acepción que **símbolo**³⁶⁸. Signo y símbolo son portadores de significaciones.

En todo discurso creemos que "la palabra no es un significante siempre transparente, ni mucho menos; al contrario, es un surtidor de múltiples horridas y vibraciones que hay que captar en su variedad y especificidad. Puede connotar sentimientos, emociones y estados interiores; denota o hace referencia a algo en el mundo exterior; su significado va desde el más convencional, hasta el sutilmente figurado..."³⁶⁹.

Entre los símbolos hay algunos que tienen el carácter de ser "**símbolo sagrado**" y como tal "tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo, el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de como son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden"³⁷⁰. El significado de los símbolos no es algo intrínseco sino algo que viene de fuera³⁷¹.

Mientras que **Concepto**, hemos de entenderlo "como una representación ideal a través de la cual el espíritu remite a un segmento del mundo real o del mundo ideal"³⁷².

Todo discurso se caracteriza fundamentalmente por "ser la emisión de un mensaje por un actor (es autoreferido), en un aquí y en un ahora (tiene una circunstancia y un contexto extralingüístico), que refiere a un mundo (es referencial) y se dirige a un interlocutor (es comunicación)³⁷³, pero que en este caso se trata de un discurso fijado en un 'texto escrito', por lo tanto, se trata de pasar de la oralidad a la escritura.

En este sentido el texto, en cuanto fijación del discurso oral, hemos de entenderlo como un fragmento objetivado y sincrónico del discurso de unos dirigentes mapuces urbanos, lo que en la práctica significa seleccionar intencionalmente parte de un discurso.

Finalmente, como se trata de una selección de discursos, es importante aclarar lo que hemos de entender por corpus, en cuanto se trata de una definición operativa. En nuestro análisis tenemos cuatro corpus, por lo tanto, cada corpus se compone por una selección de discursos y en este sentido el corpus sería el conjunto de mensajes que entrega cada dirigente.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Entre las diversas posibilidades de análisis e interpretación, optamos por un análisis hermenéutico³⁷⁴. Esto significó iniciar el camino de la interpretación, consistente en 'sonsacar el significado, hacerlo inteligible', sabiendo que como intérprete involucrado en los hechos, es necesario hacer un esfuerzo por "re-pensar, reconocer y re-construir ideas, mensajes e intenciones"³⁷⁵.

La interpretación en rigor, es algo más que conocer el significado de las palabras que componen el discurso, se trata primero de "captar no solo el sentido semántico percibido, sino la intencionalidad latente que exige a veces una reformulación creativa"³⁷⁶.

En la hermenéutica del discurso nos preguntamos ¿hacia dónde apunta el discurso? ¿qué pretende? ¿cómo enfrenta el problema de los cambios culturales, identidad, relación con los winkas, integración, etc.?

367. Idem.

368. Ladrière Jean: *L'Articulation du sens I*, p. 2.

369. Idem, p. 139.

370. Gerzt Clifford, op. cit., p. 85.

371. Idem, p. 334.

372. Ladrière, op. cit., p. 2.

373. Parker, Cristián, op. cit., p. 185.

374. Para Ricoeur la **Hermenéutica**, es la ciencia de las significaciones, su objeto de estudio es el lenguaje simbólico, en: *Estructuralismo y lingüística*.

375. Lison Tolosana Carmelo, op. cit. p. 127.

376. Idem, p. 129.

3. METODOLOGIA

Hicimos una selección³⁷⁷ de discursos emitidos en este período, por los principales dirigentes de la comunidad Meli Rewe, teniendo presente que “la palabra, la sonrisa, una ceremonia, el comportamiento...son ejemplos de expresiones significativas”³⁷⁸. El conjunto de estos discursos le denominaremos “corpus”.

Además cada corpus contiene una presentación general de cada dirigente.

El análisis lo hicimos de acuerdo a los siguientes pasos:

1. Un comentario etnográfico a cada texto que compone el corpus consistente en explicitar la lógica del discurso, el contexto y algunos hechos importantes que orientan el sentido del discurso.

2. Hermenéutica del discurso que a partir de símbolos y conceptos sugiere mensajes e intenciones.

SEGUNDA PARTE HERMENEUTICA DEL DISCURSO

“CORPUS 1” AUGUSTO A³⁷⁹

PRESENTACION GENERAL

Augusto Aillapan es un wuenxu maci. Tiene 46 años. Es casado y tiene cuatro hijos: dos mujeres y dos hombres. Se vino a Santiago a la edad de 17 años, “como huyendo de su vocación”. Es oriundo de la comunidad Rolonce, Comuna de Saavedra (IX Región). Antes de ejercer su condición de maci trabajó de copero y maestro de cocina en diversos Restaurantes de la capital. Además tiene un pasado evangélico pentecostal.

Su estadía en Santiago se debe fundamentalmente a dos motivos: buscar un trabajo remunerado y así ignorar el mandato del espíritu.

DISCURSO 1: Su vocación de maci se podría resumir en este discurso:

“... De niño sentía algo especial... me soñaba tocando el kulxún, bailaba purún mientras cuidaba los animales. A los 20 años descubrí que estaba llamado para maci. Viajé a Santiago en parte para olvidarme, pero fue imposible, vivía enfermo, hasta que me convencí que era algo que venía de Dios. Se es maci por obra y misericordia de Dios. Dios llama a quien quiere, de chico o de grande, sea hombre o mujer. Como maci estoy para hacer el bien y no para meterme en política”

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

El contexto en que surge el discurso es una conversación personal que tiene un carácter confidencial, ya que los (as) maci por lo general son reacios en contar o compartir experiencias tan íntima y personales. Por lo tanto, el relato de su vocación debe entenderse como una necesidad de reivindicarse como maci verdadero.

Todo maci en el ejercicio de sus funciones debe solucionar los siguientes aspectos:

- Debe tener los elementos simbólicos propios de su condición: kulxún, rewe y una vestimenta adecuada.
- Debe realizar los ritos en relación con el rewe: anvm rewe y geikurewuen.
- Debe tener una comunidad que lo respalde.

377. En la selección de discursos tendremos presente que “toda selección clasifica, separa, rechaza y valora”, en una palabra interpreta, lo que significa que “en toda traducción interpretativa- esencia de la antropología- hay por tanto, discontinuidad, rupturas, tergiversaciones de enfoque y pérdidas semánticas”. Lison Tolosana Carmelo: *Antropología social y hermenéutica*, p. 132.

378. Idem, p. 126 y 127.

379. De los 22 discursos que forman el corpus seleccionamos 4 para un análisis más riguroso, los demás están en Anexo I.

El kulxún le fue entregado oficialmente el día de su "consagración" en Rolonce, su comunidad de origen, donde hizo de maestra la maci Rita que es su hermana carnal.

Una vez radicado en Santiago, la plantación del rewe lo solucionó de esta forma: solicitó un permiso a la Municipalidad para plantar "el tronco sagrado", allá le dijeron que debería contar con el permiso de la junta de vecinos. Conversó con el presidente de la junta de vecinos, quien le aconsejó conseguirse la firma de todos sus vecinos del barrio. Así lo hizo.

Una vez obtenido el permiso, pidió ayuda a sus amigos y familiares mapuce, para plantar el rewe en la plazuela que queda frente a su casa. Pero al ver que los jóvenes del barrio no respetaban este símbolo sagrado, decidió trasladarlo al pequeño patio, delante de su casa.

Actualmente tiene un hermoso rewe con un arbolito que nunca se seca, adornado de otras ramas y banderas. En ciertas ocasiones suele tener la bandera chilena.

Desde que tiene rewe hace todos los rituales relacionados con este símbolo.

Su paso por el pentecostalismo marcó su vida y se nota especialmente en su discurso un tanto espiritualista "lo espiritual es lo único que vale".

Tiene una clara conciencia de su identidad de maci. Al estilo de otros médicos naturista, mandó a hacer unas tarjetas de presentación que en síntesis dice: "Augusto Aillapan, médico, naturista, guía espiritual, maci".

Como maci logró formar una pequeña comunidad ritual con sus amigos, familiares y 'pacientes' mapuce. Todos sus vecinos saben que es maci y tienen muy buenas relaciones con él, lo respetan. Se ha ganado el respeto de los winkas por su carácter sociable y buen comportamiento.

En este sentido es un hombre normal, conocedor de las tradiciones mapuces y que ha sabido ganarse el respeto de los demás.

Está consciente de la falsa imagen que hay de los (as) maci, especialmente de los wuenxu maci, tanto en los winkas como en los mapuces, por eso, quiere dejar en claro que él es maci auténtico, "por obra y misericordia de Dios, ya que Dios llama a quien quiere, de chico o de grande, sea hombre o mujer". En relación con los otros "está para hacer el bien y no para meterse en política".

Según la tradición mapuce el ser maci puede ser obra de un buen espíritu o mal espíritu. En ambas situaciones tiene el conocimiento de las hierbas medicinales y la capacidad de descubrir la enfermedad y de sanar enfermos. Cuando un maci tiene un buen espíritu, quiere decir que es elegido de Dios. Mientras que quienes tienen un mal espíritu es porque su poder viene del wuekufv. Estos últimos son los que hacen el mal, mientras que los primeros "están para hacer el bien", porque su vocación viene de Dios.

El discernimiento de una buena vocación es posible a partir de tres datos que nos entrega el testimonio:

- Debe manifestarse en la niñez "de niño sentía algo especial"
- De parte del elegido siempre hay una actitud negativa, de rechazo "viajé a Santiago en parte para olvidarme". Otras veces el rechazo viene de parte de la familia, son los padres quienes se oponen.
- El rechazo es castigado por la enfermedad permanente del elegido, "vivía enfermo".

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

En el discurso aparecen claramente las dos oposiciones binarias fundamentales de la cosmovisión mapuce: el poder y la fuerza del bien en oposición al poder y la fuerza del mal, esta última representada en la política. Ambos elementos orientan la lógica del discurso.

El concepto clave es "elección", en este sentido es importante dejar en claro que, en general, los o las macis en el momento de su elección son investidos de poderes que los capacitan para mantener el equilibrio entre estas fuerzas opuestas. El manejo de estos poderes, en sí no tiene una connotación moral. Por esta razón, según estudios realizados, algunos (as) se especializan en el manejo de las fuerzas del mal³⁸⁰.

Según Bacigalupo, todo maci por su relación con lo sobrenatural "ejerce una autoridad moral con respecto a la comunidad y pueden influenciar indirectamente las decisiones sociopolíticas"³⁸¹. Esta

380. Bacigalupo Mariela: *The Power of the machis*, p. 459.

381. Bacigalupo, idem., p. 458

afirmación es importante tener en cuenta en las relaciones entre el maci Augusto y la comunidad Meli Rewe.

Según la tradición mapuce, la función de los (de las) maci se asocia a la salud. Están para sanar a las

personas, por lo tanto, no siempre ejercen una función sacerdotal. Esto depende de la tradición, ya que en general, quienes ejercen esta función son los genpín o gijatufes. Sin embargo, los cambios y las transformaciones al interior de la sociedad mapuce, especialmente la crisis religiosa por la influencia del cristianismo, ha hecho que los (as) maci, hoy día asuman también una función sacerdotal.

El discurso de nuestro maci en cuestión reivindica ambas funciones: la sacerdotal y la relativa a la salud.

En cuanto a su función sacerdotal reivindica constantemente su condición de autoridad religiosa y se presenta como tal ante las autoridades winkas. En la práctica es él quien organiza los gijatunes y ante las autoridades dice "yo saco gijatún". Solicita resguardo policial a las autoridades respectivas. El reconocimiento de su autoridad religiosa sacerdotal de parte de los miembros de Meli Rewe es producto de sus capacidad de liderazgo religioso. Sin embargo, en cuanto maci que vive en la ciudad plantea a otros mapuces una serie de interrogantes y cuestionamientos, por ejemplo, la gente se pregunta ¿será maci verdadero? ¿qué hace? ¿de qué vive? Por lo que su discurso pretende responder en parte a estos cuestionamientos. Además quiere dejar en claro que es maci verdadero "por obra y misericordia de Dios", y como tal dirá "estoy para hacer el bien".

Está consciente que "aquí no es igual que en el campo" y que los mapuces están divididos por cuestiones políticas y que lo religioso es lo único que puede unir. Para él la religión es la base, el fundamento que constituye al grupo y la comunidad.

Como maci y en cuanto autoridad religiosa tiene un celo por la pureza de las tradiciones, por eso, dirá "yo no me guío por libro sino por sueños" "ince recegelan - no soy cualquier persona... hay un espíritu que me guía... que me revela lo que debo hacer".

Finalmente, en cuanto al problema de subsistencia diarias, nuestro sujeto del discurso trabajó de copero y maestro de cocina, pero desde que se consagró de maci dejó el trabajo y se dedicó a lo suyo. El hecho de tener que alimentar una familia significa que la atención a los enfermos le da para vivir. Actualmente cobra \$ 10.000, por ver la enfermedad (pvjvtún). Además trabaja para la casa, su hija mayor y su esposa.

DISCURSO 2: El gran problema de la comunidad es que no tener un gijatuwe para celebrar el gijatún:
"... aquí las cosas no son igual que en el campo. No tenemos gijatuwe, campo sagrado. Yo deseo mucho tener un terreno propio pero ¡cuando! a no ser que me saque la polla gol. Pero igual podemos hacer el gijatún en una cancha, ya que la fe es la que vale, pero debemos hacerlo con respeto..."

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

La comunidad Meli Rewe se reúne periódicamente en la sede de una junta de vecinos, en la Comuna de Pudahuel. Quienes integran la comunidad son mayoritariamente de la zona de Puerto Saavedra, algunos emparentados entre si; otros son de Carahue, Cholchol, Nueva Imperial y Galvarino. Se trata, por lo tanto de una comunidad ritual en cuanto son convocados por el maci para apoyar la celebración de sus ritos.

El objetivo de las reuniones es sobre todo preparar el gijatún. La preparación fundamentalmente consiste en mantener al grupo unido y entusiasta bajo su conducción. Estas reuniones en general no tienen un orden establecido, se conversa de todo. De vez en cuando se organizan otras actividades, como ser una convivencia o una completada para reunir fondos. Entre los temas de conversación siempre aparece el gran problema de la comunidad: no tenemos un gijatuwe para celebrar el gijatún.

Además según la tradición campesina la celebración del gijatún debe hacerse en un gijatuwe, que es un espacio físico que reúne ciertas características "niei newen = tiene poder". No es cualquier lugar, por eso, que también se le llama campo sagrado.

El hecho de vivir en la ciudad supone adaptarse a una nueva realidad, modificar parte de las tradiciones. No hay gijatuwe, pero una cancha de fútbol también sirve porque "la fe es la que vale".

Los mapuces más fundamentalistas dirán "no se puede hacer gijatún en la ciudad", mientras que los innovadores dirán "la fe es la que vale".

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

La lógica que está implícita detrás de estas opiniones es la siguiente:

En el campo el gijatún se hace en un gijatuwe de acuerdo a la tradición. El gijatuwe es un campo destinado para esto. Por lo tanto, se trata de una lógica que sólo funciona en el campo, porque ahí se dan todas las condiciones. Pero esa lógica no puede funcionar de la misma forma en la ciudad. La vida urbana nos enfrenta ante un hecho de vida o muerte, el desafío de abandonar o continuar las tradiciones. El abandono de las tradiciones significa un golpe mortal a la identidad mapuce, mientras que la posibilidad de continuar las tradiciones significa afirmar, recuperar, re-construir la identidad. Esto es lo que está en juego. Como no hay gijatuwe lo más lógico es que se pierdan las tradiciones, la única alternativa es reemplazar el gijatuwe (campo sagrado), por una cancha de fútbol (campo profano), por lo menos en un primer momento.

Entre los mapuce urbanos lo que está en juego es la identidad y la tradición, la opinión mayoritaria que reina en el ambiente mapuce es "rume winkau ta ce, afalulei dugu = vivimos un masivo awinkamiento, parece que lo nuestro llega a su fin". En otras palabras hay pesimismo ante el futuro, a esto hay que agregar el hecho de que las organizaciones no tienen un proyecto claro. Por lo tanto, ante un vacío de propuesta, el maci tiene un proyecto concreto para seguir siendo mapuce. Este proyecto consiste en re-inventar y re-crear las tradiciones religiosas en la ciudad. Lo religioso es su especialidad, "estoy para hacer el bien, asunto de Dios", suele decir. Otras cosas no tienen importancia.

Respecto al gijatún dice: "es algo serio, es lo único que vale", por eso es exigente. Los que quieren lo suyo deben estar presente en todo, deben ser capaz de darse el tiempo y participar. El trabajo no puede ser un impedimento "que más cuesta pedir dos o tres días de permiso a los patrones", dice para animar la participación en los gijatunes. Además dice: "rvf feyentulelmvn doy mvleafui keju - si creyeran verdaderamente habría más colaboración".

Pero el maci también tiene plena conciencia de que la realidad mapuce es diferente en la ciudad "aquí no es lo mismo que en el campo". Por un lado el campo representa la práctica de la verdadera tradición, sin embargo, se critica el hecho de que hoy en día, en muchos lugares el gijatún parece fiesta 'hay borrachera y pelea'. Esto lo dice en reuniones. Mientras que la ciudad representa la posibilidad de ser más auténticos, dice: "el gijatún verdadero es sin vino, sin kojog, sin sacrificio".

El es oriundo de Puerto Saavedra, donde hay más de dos tradiciones religiosas. Por el lado sur, quienes organizan el gijatún son los gijatufes, generalmente ancianos y no existen los kojog; mientras que por el lado norte, viniendo hacia Carahue, pero siempre lado sur del río Imperial los que levantan un gijatún son los maci, en ese sector unos usan kojog otros no. Este maci mas bien pertenece a esa tradición.

Con respecto al sacrificio, él no está de acuerdo, dice "es algo del diablo". Esto es comprensible por dos razones: para el maremoto del 60, él era adolescente, quedó impactado por el sacrificio humano realizado. A esto hay que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse maci, como una forma de obtener sanidad ante su permanente enfermedad; el segundo hecho es una cuestión practica ¿qué animal se puede sacrificar en Santiago? Lo mas aconsejable es iniciar una tradición sin sacrificio.

El maci está consciente de que en la ciudad definitivamente no puede ser igual que en el campo, es necesario modificar algunos aspectos de la tradición, esto es de vida o muerte, porque lógicamente si no hay gijatuwe no puede haber gijatún. Pero al mismo tiempo representa una posibilidad de ser mas estricto "sin alcohol y las mujeres sin pantalón".

El símbolo que origina el conflicto es el gijatuwe. El problema es que en la ciudad no hay un lugar que reúna estas condiciones. Sin embargo, tanto el maci como los adultos ya han solucionado este problema. Los ancianos dirán "todo esto, antiguamente era territorio mapuce, aquí lucharon nuestros antepasados... aquí viven los espíritus de nuestros antepasados". Sin duda los contenidos de este discurso ayudaran a reformular y re-interpretar este símbolo.

En el proyecto del maci, hacer o no un gijatún supone actuar con criterios urbanos, lo que permite plantear el problema no a partir de la sacralidad necesaria que debe tener todo gijatuwe, sino a partir de la fe. Por lo tanto, la pregunta será ¿qué es lo más importante en el gijatún? ¿el gijatuwe o la fe? El maci ya tiene la respuesta "la fe es la que vale". Además, mientras se celebra el gijatún, la cancha de fútbol es gijatuwe, lo que no impide mantener la esperanza de tener un terreno propio y más privado.

La falta de un gijatuwe le llevará a tomar contacto con las autoridades municipales. Como resultado de estas gestiones, finalmente le facilitarán un terreno en la parte interior del Estadio Modelo de Pudahuel, donde

hace ya dos años que se celebra el gijatún. Ahí hay mas privacidad y es como estar en pleno campo.

En el proyecto del maci, que es claramente un proyecto religioso, la privacidad significa la posibilidad de controlar mejor a los arreligiosos que en la celebración del gijatún vienen sólo a mirar, por lo tanto, no significa ruptura o negación de lo winka. El está por la integración y por las relaciones interétnicas. En esto, como veremos más adelante, se diferencia radicalmente de José.

DISCURSO 3: Cuando en la directiva no hay acuerdo y sometimiento al maci opta por hacer callar a los disidentes:

"... se nombra a Bartolo, lonko del gijatún el sabe, debe mandar y ordenar. Se nombre werken y secretario a José, no debe opinar en las reuniones, solo debe anotar todo lo que se conversa, esa es su tarea... los que encabezan el gijatún son siempre personas que saben y entienden y hablan mapuce y saben gijatukar, José y Ramón no saben".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

Para organizar bien un gijatún es importante que la directiva esté de acuerdo. Además, según la tradición que se ha consolidado en Meli Rewe, quien toma las decisiones respecto al gijatún es el maci, quien continuamente dice: "yo se lo que hay que hacer, déjenmelo a mí".

El maci en todo momento se reivindica como autoridad religiosa al que todos deben someterse empezando por la directiva.

Esta forma de ejercer la autoridad genera conflictos con una parte de los dirigentes y el maci, quien siendo una autoridad carismática recurre a la validación legal y formal de su autoridad, por medio de un Decreto.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

El maci es una autoridad religiosa carismática. Está consciente de esto y se hace valer. Su concepción de autoridad es de cierto modo dictatorial y centrada en su persona, lo que significa que "los que saben, deben mandar... los demás están y deben obedecer".

En cuanto autoridad religiosa representa una tradición y una forma de ser mapuce. Sus conocimientos sobre el gijatún no se pueden poner en tela de juicio. Para él, la identidad mapuce se da en el lenguaje y en las tradiciones religiosas. El mapuce auténtico es el que "sabe gijatukar y hablar mapudugún".

Frente a los winkas mantiene una política oficial de respeto, pero prefiere que lo winka sea en castellano y 'lo mapuce' en mapudugún, para mantener las diferencias, lo que no significa una actitud rupturista.

El problema de fondo, que hará surgir el Decreto, es el siguiente: el proyecto del maci no es sólo recuperar tradiciones. Tiene claro que hace 10 años atrás era impensable un gijatún en la ciudad, por lo tanto, se trata de re-crear y re-inventar las tradiciones religiosas en nuevos contextos. En este proyecto los únicos que pueden y deben participar son los que "saben gijatukar y hablar mapudugún", mientras que los jóvenes, como no saben, deben obedecer. Para que esto funcione, si es necesario se recurre al Decreto, que es una modalidad típicamente winka.

Los jóvenes son los que ponen el acento en la recuperación de las tradiciones puras aunque no conocen el campo. Ellos pretenden algo mecánico como si se tratara de trasladar una planta, lo que les lleva a una actitud fundamentalista con una sutil pretensión de volver al pasado. Mientras que el maci está consciente de que es necesario re-crear las tradiciones, lo que supone dinamismo y creatividad.

DISCURSO 4: Para realizar un 'trabajo' en el sur, pide ayuda a las autoridades:

"... Necesito ayuda para viajar al sur...hay un enfermo grave, se trata de algo espiritual. Tengo que movilizar 10 personas. Bengoa me dijo 'es la primera vez que se encuentra con un problema de esta naturaleza y que la CEPI no se metía en esas cosas, pero que en algún momento podía apoyar un gijatún y un palín, pero en otra cosa no se metía'... yo insistí y le dije que no hace mucho saqué un gijatún, pero para eso yo no le pido ayuda porque tengo gente, le dije... Este caso se trata de algo grave, una enfermedad. Una

persona vale mas que un palín. Hay que ayudar antes que sea demasiado tarde. Si no ayuda puede pasar como con el niño ese, que llevaron a EEUU. pero que murió por el camino antes de llegar al lugar en donde iba a ser operado, ¿porqué? porque faltaba dinero. La salud vale mas. Necesito ayuda, femgeci dugufiñ feici winka lonkolelu Cepi mu (así me dirigí al winka que manda en la Cepi, dijo)...gracias a Dios conseguí lo que quería, tengo los pasajes”.

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

De acuerdo al primer discurso, cuando el maci reivindica la autenticidad de su vocación, nos remite inmediatamente al eterno problema del bien y del mal.

Por su condición de maci y por su relación con lo sobrenatural tiene poder para controlar ambos poderes. Uno de ellos, el mal, se manifiesta en la enfermedad.

El ha dicho que en cuanto maci está para hacer el bien, para sanar enfermos, además vive de eso. Siendo maci de ciudad, se siente responsable de la gente del sur y cuando lo solicitan va. En su viaje se hace acompañar por una comitiva.

Como no dispone del dinero para solventar los gastos por concepto de pasaje, como autoridad religiosa pide ayuda directamente a la máxima autoridad de la CEPI. No trata con intermediarios, prefiere las relaciones entre autoridad 'de igual a igual'.

Viviendo entre los winkas, la experiencia le ha enseñado que no todos son iguales, que hay que hacer diferencias: hay winkas amigos y no amigos, hay winkas buenos y winkas malos. Lo importante es tener buenas relaciones con los winkas buenos, ojalá con aquellos que tienen poder y autoridad, porque hacen favores y pueden ser aliados en la causa.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

El hecho de vivir en la ciudad en medio de los winkas le obliga a hacer las diferencias, estos no son todos iguales, de ahí una política de doble standard: a los winkas buenos, que tienen autoridad, que pueden servir de aliados a la causa, hay que respetarlos, no hay que protestar contra ellos, porque tienen el poder y el dinero, cuando necesitamos algo tocamos sus puertas, ellos dan trabajo.

Frente al winka bueno, tiene una actitud deferente a veces servil. Confía ciegamente en ellos.

Mientras que evita conversar de los winkas malos y cuando lo hace es en privado y los trata duramente 'gvnenkacekeigvn... engañan a los mapuces'.

El hecho de vivir más de la mitad de su vida en la ciudad le permite un conocimiento del mundo winka. Ante ellos, sabe argumentar en favor de su causa "hay que ayudar antes que sea demasiado tarde... la salud vale más... necesito ayuda", debo viajar al sur.

Para los mapuces santiaguinos el sur es un referente cada vez más ambiguo: es positivo en cuanto significa el lugar de las tradiciones auténticas, pero por la situación de pobreza y marginalidad, el trabajo sacrificado, la enfermedad, etc., adquiere cada día, en comparación a la ciudad, una connotación negativa. Pero la ciudad es también un referente ambiguo: lo negativo está en la ausencia de las tradiciones, mientras que lo positivo aparece cuando hay posibilidad de volver al campo, ya que una radio, una máquina fotográfica, un terno y corbata, buenos zapatos, dan la impresión de que la ciudad es lo máximo, como si fuera la tierra de la abundancia.

Toda actividad que realiza lo considera un 'trabajo espiritual'. Cuando las cosas le resultan bien, lo interpreta como una gracia de Dios y una confirmación de que está por el buen camino.

Repite siempre "Dios nos está ayudando... en las cosas buenas siempre está Dios".

Tiene sumamente claro que el hecho de vivir en la ciudad significa tener una política clara frente a los winkas buenos, ya que estos sirven de aliados en situaciones de necesidad. En su caso se trata de aliados que pueden apoyar la lucha contra el mal (enfermedad).

CONCLUSION

El maci reivindica fundamentalmente cuatro elementos:

- su condición de maci auténtico, para hacer el bien

- su condición de autoridad religiosa carismática
- y en su calidad de autoridad carismática exige sometimiento
- identifica su causa, con la causa mapuce que para él es la re-invencción y re-creación de las tradiciones religiosas

Su discurso gira en torno a los conceptos: saber, conocer, enseñar y mandar. Por supuesto él es el hombre que sabe todo. Pese a todas las ambigüedades que pueda existir en su discurso, él es, en resumen, un hombre clave en este proceso de re-etnificación entre los mapuces santiaguinos.

“CORPUS 2” JOSE P.³⁸² PRESENTACION GENERAL

José es un joven dirigente. Está consciente de su responsabilidad y habla siempre en calidad dirigente. Tiene una valoración positiva del gijatún. Es un mapuce convertido a las tradiciones. Según él, en el gijatún se ora pero hay que tener fe, así como los winkas oran en su Iglesia, pero además su propuesta es “los mapuces al gijatún y los winkas a su Iglesia”.

Es nacido y criado en Santiago, tiene 22 años. Es egresado de un Politécnico como “Técnico electrónico”. Es uno de los pocos jóvenes que se siente orgulloso de ser mapuce. Es bilingüe. Le gusta todo lo relacionado con la vida mapuce.

Ingresó a Meli Rewe porque se sintió impresionado por el maci. A los pocos meses de haber ingresado al grupo fue nombrado por el maci y elegido por la asamblea como werken y secretario. En su desempeño como dirigente entró en conflicto con el maci y los adultos, quienes le criticaron su comportamiento.

Al no sentir el apoyo de la comunidad decide retirarse después del gijatún de Octubre del 93, prometiendo participar solo en las actividades culturales y religiosas. Finalmente ingresa nuevamente a la comunidad a partir de Junio del 94.

DISCURSO 1: Siendo miembro de la directiva se siente con autoridad para opinar sobre el gijatún: “... si vamos al gijatún debemos ir a orar de verdad. No vamos por la comida que nos van a dar...debemos ir con fe, así como los winkas van a su Iglesia... los organizadores querían hacer un gijatún tipo xawvn pero no se puede hacer así...lo importante es que nos animemos y veamos qué hacer para que la gente se comprometa más. Nosotros no tenemos problemas, pero los demás ¿responderán? No vamos solo de visita, debemos ir de buena gana. El 10 de Abril sabremos definitivamente como nos van a recibir, ya que debemos organizar algo bueno... nosotros como mvxvm no podemos imponer nada, aunque sepamos más que ellos. Hay que dejar que hagan nomás”.

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

José es un fervoroso entusiasta de los gijatunes, quiere recuperar la pureza de las tradiciones en la ciudad. Lo que conoce y sabe de la vida mapuce lo ha aprendido de sus padres. De él podemos hablar como de un mapuce convertido, en cuanto que descubrió el valor religioso de las tradiciones. El tiene una actitud rupturista “sólo religión mapuce, lo demás para qué”, refiriéndose al catolicismo y protestantismo y en este sentido es, de cierta manera, radical y fundamentalista.

Para él los mapuces urbanos han perdido su tradición, ahora son mayoritariamente cristianos. La lógica que funciona en José es: los mapuces al gijatúwe y los winkas a su Iglesia (los mapuces al gijatún y los winkas a misa o al culto), por lo tanto, o religión mapuce o cristianismo. Si hemos de recuperar el gijatún hagámoslo en forma.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Para José el cristianismo es religión winka, ellos tienen sus propias autoridades religiosas, tienen templo donde se reúnen. Nosotros como mapuces también tenemos nuestra propia religión que habíamos abandonado, pero que estamos recuperando.

382. Del total de 7 discursos, elegimos 4 para un análisis mas riguroso, los demás irán a Anexos.

En la recuperación de las tradiciones religiosas, Meli Rewe no es la única organización, hay otras organizaciones, que comparten sus celebraciones e invitan como mvxvm. Esto quiere decir que se trata de un proyecto en serio y que no es un asunto exclusivo del maci.

Su conocimiento del mundo winka, su entusiasmo por conocer y recuperar las tradiciones le llevará a hacer propuestas radicales o cristianismo o religión mapuce "debemos ir con fe como los winkas van a su Iglesia" como queriendo decir ahora que estamos recuperando lo nuestro, ir a la Iglesia está demás.

Estas propuestas son chocantes para la comunidad, en donde la mayoría tiene una tradición cristiana. Casi todos los matrimonios están casados por la Iglesia y bautizan a sus hijos, por lo tanto, se consideran cristianos y no aceptan el hecho de ser cuestionado en estos asuntos por un joven. Además el líder religioso, el maci, es respetuoso con las autoridades religiosas cristianas y él mismo tiene un pasado cristiano pentecostal.

José quiere recuperar la autenticidad de las tradiciones y lo que ha aprendido en Meli Rewe le autoriza para cuestionar el gijatún de otras organizaciones "querían hacer un gijatún tipo xawvn pero no se puede hacer así".

El problema fundamental de José es que no le reconocen su autoridad. El como buen dirigente mapuce quiere mandar y quiere que le obedezcan, exige y cuestiona "los demás ¿responderán?", esto es interpretado como tomarse mas atribuciones que las debidas.

Este conflicto entre José y el maci, entre José y los adultos nos remite al hecho de que quien convoca en el grupo es el maci. En el fondo sólo a él le reconocen autoridad y obediencia. La gente se siente colaborando con su causa pero cada vez hay una mayor consciencia de que se trata de la causa de los mapuces.

Para José lo que importa es hacer bien las cosas porque lo que está en juego es la causa mapuce. Tiene claro que esto no es asunto exclusivo del maci.

Sin duda la parte débil de José es que no conoce la vida mapuce campesina, esto explica en parte su deseo de recuperar la pureza de las tradiciones, por lo tanto esta será la piedra de tope con el maci. Uno pretende recuperar tradiciones, mientras que otro re-inventa y re-crea. José tiene a su favor el hecho de ser bilingüe. Aunque tiene claro que aquí no es lo mismo que en el campo, insiste en que si queremos recuperar lo nuestro debe ser lo mas auténtico posible y esto debe ser también en calidad de mvxvm, como visita hay que respetar otras tradiciones. En todas partes no se hace de la misma forma el gijatún, "nosotros no podemos imponer nada, aunque sepamos más que ellos". En esto José se muestra más tolerante que el maci, ya que éste pretende imponer su tradición.

Para José el gijatún vale en cuanto es una práctica religiosa y en cuanto es un acontecimiento social.

DISCURSO 2: Cuando se siente desautorizado reivindica su derecho a opinar como joven:

"... no por ser joven uno no sabe, los mayores no saben todo, lo bueno es que se quiere tomar en serio lo nuestro. Estamos en la ciudad, no es lo mismo que en el campo. Lo que mas se necesita es colaboración... hay que acatar las normas de los gen gijatún".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

En la comunidad hay conflicto generacional. Según la tradición los jóvenes, las mujeres y los niños no tienen autoridad ante los hombres adultos, ya que en una sociedad patriarcal, como es la actual sociedad mapuce, mandan los hombres. Además José fue propuesto por el maci y aún no se gana la obediencia de su gente.

El problema se da entre el saber y el conocer y el aprender. En la comunidad el que tiene la sabiduría es el maci 'yo se todo', los demás incluyendo a los dirigentes jóvenes 'deben aprender y obedecer'. José defiende el hecho de que no por ser joven 'uno no sabe' así como el hecho de ser adulto no significa saberlo todo.

Para José, nadie tiene el privilegio de toda la sabiduría y conocimiento de las tradiciones mapuces, con lo que cuestiona a todos los adultos incluyendo al maci. Pero además piensa que recuperar las tradiciones es un asunto que compete a todos los mapuces y no es asunto exclusivo del maci.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

El proyecto de José no se puede interpretar como una actitud rupturista con la comunidad. Él quiere lo mapuce, se entrega como los demás. Asume su condición de dirigente. Pero, los adultos, no confían en él porque: es exigente y siendo joven habla con autoridad.

El problema de José es que no acepta tal cual el proyecto del maci. Fundamentalmente tiene el mismo proyecto con la única gran diferencia que no conoce las tradiciones porque no ha vivido en el campo. Pretende recuperar las tradiciones puras, auténticas. Los criterios de pureza los toma de la realidad campesina, desconociendo en parte que él es nacido y criado en la ciudad. Por lo tanto, de tradición auténtica sabe muy poco, lo que sabe lo ha aprendido de sus padres.

Con su opinión de que "los mayores no saben todo", los adultos se sienten aludidos, provocando una reacción desfavorable en contra de su persona. Reconoce que la comunidad en su conjunto "quiere tomar en serio lo nuestro" pero él también tiene una palabra que decir.

En la práctica, el cuestionamiento a la persona de José tiene su origen en su condición de dirigente joven en cuanto está entrando en clara competencia con el maci y en su actitud de raigambre fundamentalista.

José en cuanto dirigente, no acepta un sometimiento incondicional al maci, no está acostumbrado a un sistema autoritario, aunque el mismo tiene actitudes autoritarias.

Para el maci, la actitud de José es un peligro para la realización de su proyecto y para la unidad del grupo. A José le gusta opinar, participar y escuchar las opiniones de la comunidad, en una palabra exige participación, con lo que pretende introducir una estructura democrática winka en la comunidad.

El origen del problema podemos expresarlo en los términos siguientes: para el maci, mandan y opinan los que saben; para José todos tienen derecho a opinar.

En este conflicto la comunidad apoya incondicionalmente a su maci, para ellos, pedir colaboración y exigir es asunto del maci y no de José, con lo que lo desautorizan completamente en cuanto dirigente joven.

Sin embargo, su participación como dirigente le da una riqueza al grupo, porque representa el deseo de los jóvenes de aportar en este proceso de re-identificación y re-etnificación.

DISCURSO 3: Ayuda a tramitar la solicitud de un terreno para el gijatún:

"... la tierra que se pensaba conseguir es de una sucesión y que en principio no habría problema pero es necesario firmar un documento ante el notario... hay que agotar todas las posibilidades por conseguir un terreno aunque sea en otra parte, pero que sea un lugar mas privado, allá (en la cancha) se juega a la pelota, el terreno no tiene privacidad... si queremos recuperar lo nuestro tenemos que sacrificarnos... en el sur no se tiene luz eléctrica y aquí seguramente vamos a tener".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

Tener un gijatuwe propio, se ha transformado en una obsesión porque las experiencias anteriores han enseñado que es necesario recuperar la privacidad de los gijatunes. Aquí no es igual que en el campo. Hay muchos winkas curiosos que no respetan la privacidad.

Además tradicionalmente el gijatún solo se hace en un gijatuwe, terreno sagrado, destinado para este fin y no en una cancha de fútbol. El gijatún campesino reúne estas condiciones porque se trata de un terreno que tiene newen.

El problema lo podemos plantear de la siguiente forma ¿qué es lo fundamental en la práctica religiosa mapuce? ¿lo material (terreno, gijatuwe) o lo espiritual (gijatún)?

Si el gijatuwe es esencial para celebrar el gijatún entonces los gijatunes santiaguinos no son auténticos, pero si la autenticidad privilegia la experiencia religiosa entonces "la fe es la que vale" y en este caso no importa que no exista un gijatuwe ya que la fe se puede celebrar también en una cancha de fútbol y en este sentido mientras se hace el gijatún es gijatuwe ya que la sola presencia de los mapuces creyentes le da la sacralidad que necesita.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

En un primer momento hacer el gijatún en un lugar profano, como una cancha de fútbol, no causaba mayor problema. Se aceptaba esta realidad con resignación. Pero la falta de privacidad llevó a los dirigentes

a gestionar un terreno particular. José es miembro de la directiva y asume también esta labor.

Sin embargo, ya en los primeros trámites, José se da cuenta que con los winkas el asunto no es nada fácil y el compromiso de palabra no vale, todo debe hacerse con documento escrito, de acuerdo a la ley winka.

Como José es partidario de la privacidad, acepta que si éste es el único camino "hay que agotar todas las posibilidades". Para él la privacidad significa ruptura con los winkas. Estos ojalá no vengan al gijatún ya que nosotros en lo nuestro y ellos en lo suyo.

Aunque para José está claro que vivir en la ciudad no es lo mismo que en el campo, sin embargo, no acepta que el gijatún sea en una cancha de fútbol. Dice, si queremos recuperar lo nuestro, hay que buscar un terreno más privado, a sabiendas de que conseguir un terreno particular es complejo, hay que hacer trámites, papeles, pagar un Notario, acomodarse a la ley winka. Con esto José se convence aún más que para los winkas lo mapuce no vale.

En la práctica José va tomando conciencia de que la situación real de los mapuces es una situación de dominación, nos regimos por la ley de nuestro opresores, no hay otra alternativa. Mientras que en el sur no tenemos esas dificultades, allá lo nuestro, el ad mapu, aún vale.

José lucha por un gijatún auténtico, acepta con resignación que no se haga en un gijatuwe, pero no acepta la falta de privacidad ni está de acuerdo que haya luz eléctrica.

Esta postura radical cuestiona la autoridad del maci, ya que él más que nadie sabe que el gijatún debe hacerse en un lugar privado y hasta el momento no ha podido conseguir un terreno. Aparentemente se conforma con la cancha de fútbol, lugar en que ha celebrado ya dos años seguidos el gijatún.

DISCURSO 4: En discusión con el maci, defiende sus derecho a opinar:

"Jamás he querido tomarme atribuciones y no he pretendido imponer nada a la asamblea... he sido claro, cuando he querido manifestar algo lo he hecho en mi calidad de dirigente, ya que el manifestar la opinión sea como dirigente o como miembro de la comunidad es algo que se da en toda organización, sea de tipo winka o mapuce y por eso, a mi no me pueden negar la posibilidad de opinar y esto no es falta de respeto a nadie".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

El problema es que en una sociedad patriarcal, como la actual sociedad mapuce, los que mandan son los adultos y los que ostentan algún rango de autoridad, incluyendo los (as) maci. En este sistema social los niños, las mujeres y los jóvenes no tienen derecho a opinar "deben obedecer".

Además de acuerdo a la tradición instituida por la comunidad, la autoridad del maci no se discute, si alguien no está de acuerdo simplemente no participa ya que para los miembros de Meli Rewe no es contradictorio aceptar la tradición y aceptar la autoridad del maci. Mientras que José defiende su derecho a opinar y explica que lo hace en su calidad de dirigente. Para él, el maci no es intocable.

En la práctica la comunidad ya tiene una estructura organizativa y José es miembro de la directiva propuesto por el maci y elegido por la comunidad. En esta situación sus opiniones siempre son en calidad de dirigente.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Ya habíamos mencionado que José, entra en conflicto con el maci y la comunidad por las siguientes razones:

- Con el maci existe una forma diferente de comprender el ejercicio de la autoridad y la participación
- El conflicto con la comunidad se debe fundamentalmente en que José cuestiona la sabiduría de los adultos "no saben todo".

Ahora aparece un tercer punto de conflicto: por un lado el maci identifica su causa con la causa de los mapuces, por lo tanto, interpreta la presencia de los mapuces al gijatún como un apoyo a su persona; mientras que José pretende convencer a la comunidad que el maci está equivocado, que la causa del maci es en primer lugar la causa de todos los mapuces y que la presencia de los mapuces en el gijatún no es un apoyo a la persona del maci sino apoyo a la causa mapuce.

José también tiene claridad en su proyecto, por eso, en cuanto dirigente reivindica el derecho a opinar. Dice "no me pueden negar la posibilidad de opinar". Con sus opiniones a veces contradice al maci. Esto provoca conflicto. El maci quiere que los dirigentes se sometan a sus órdenes.

Para José el maci no es intocable, sus opiniones no son las únicas valederas. El como dirigente se cree con todo el derecho a opinar. No tiene reparo en decirle al maci "he sido claro, cuando he querido manifestar algo lo he hecho en mi calidad de dirigente... y esto no es falta de respeto a nadie".

En el fondo entre José y el maci hay dos formas diferentes de entender un mismo proyecto, además tienen una forma diferente de entender el concepto de autoridad. Para el maci, él es la autoridad del grupo. Se da un rango de autoridad religiosa mapuce ante los winkas, se trata de una autoridad autocentrada; mientras que para José, existe una directiva, ellos comparten una misma cuota de autoridad y esto no significa desobediencia a las ordenes del maci. Por lo que podemos concluir que José en cierto modo pretende separar los poderes y volver de alguna forma a la idea tradicional, lo que significa que le reconoce al maci su calidad de autoridad religiosa pero a su vez exige que la directiva sea la autoridad política.

Como es un conflicto que puede confundir a la comunidad, el maci lo soluciona mediante un Decreto de silenciamiento "no debe opinar en las reuniones, sólo debe anotar", lo que significa que el maci no acepta un cuestionamiento de su autoridad lo que le obliga a recurrir a una validación legal y formal al estilo winka.

El recurso de esta modalidad winka nos indica además que no es un maci a la antigua, sino que ha incorporado la racionalidad moderna para legitimarse como autoridad y con ello legitimar una tradición.

CONCLUSION

José es un joven dirigente nacido y criado en la ciudad, por lo tanto, desconoce como funciona el sistema de autoridad entre los mapuces.

En su discurso reivindica lo siguiente:

- quiere imponerse y mandar en su calidad de dirigente, al mismo nivel que los demás;
- para él el maci no es intocable y le dice claramente que "he hablado como dirigente" y eso está permitido hasta en las organizaciones winkas;
- está claramente por la causa mapuce, por eso, dirá "levantemos lo nuestro";
- como dirigente no acepta el hecho de estar sometido al maci

Los conceptos que utiliza al igual que el maci son: saber, aprender, enseñar y aprovechar el tiempo.

"CORPUS 3" BARTOLO M³⁸³ PRESENTACION GENERAL

Es oriundo de Konin Budi (konvn fvfv), Comuna de Saavedra, IX Región. Se vino a Santiago a la edad de 21 años. Actualmente tiene 46. Es casado, tiene cuatro hijos: tres mujeres y un hombre. Su esposa es de la misma zona. De profesión es maestro panadero, oficio que aprendió en sus años de trabajo. Es miembro de la directiva del Sindicato de Panificadores N° 3.

Este peñi es mapuce íntegramente, tanto en su forma de ser como en su forma de pensar. Alegre, bueno para los chistes, trabajador y amante de su familia. Es bilingüe, instrumentista, dugumacife, gijatufe, vllkantufe³⁸⁴, dirigente nato.

DISCURSO 1: Prepara su comunidad en calidad de mvxvm:

"... no podemos ir al lote. Nosotros seremos visita, nos van atender, ya que no podemos tener dos gastos al año. Nosotros vamos a tener gijatún a fin de año y ahí vamos a devolver la mano, ya que el pan que se comparte no es por una fiesta sino por el gijatún, pero hay que responder... los dirigentes sin apoyo de la asamblea no hacen nada... no somos koje (mirones), debernos ir bien organizados. Yo tengo fe en el gijatún, aunque he tenido sueños no muy buenos: soñé que "kiñe kuce domo mvxvmpaeneu, welu weca pauman.

383. De 11 discursos se eligieron 4 para un análisis mas riguroso.

384. Vea glosario.

Pen kuceke pvjv. Soñé también con agua. Mvlei epu kuceke pvjv, anvleigvn inal ko. Gorda eran las kuceke pvjv...muere el cuerpo pero el alma vive, siempre digo esto con mi propio pensamiento... Tanto tiempo que no hacíamos gijatún. Ahora lo estamos recuperando. Hay que darle ánimo para que siga adelante”.

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

En Santiago se vienen haciendo gijatunes en forma permanente, desde unos 4 años. Las organizaciones que promueven estas celebraciones son: Lelfvnce, Consejo de Pudahuel y Meli Rewe.

La característica de estos gijatunes es que son una gran novedad. Al parecer muchos mapuces, creían que estas celebraciones eran cosas de los mapuces del sur, otros pensaban que esto era un hermoso recuerdo del pasado.

En sus inicios estas celebraciones no son masivas, por lo menos en Meli Rewe, donde el gijatún surge como una iniciativa personal del maci, apoyado por un grupo de amigos y familiares.

Lo que le cambia el carácter es el hecho de iniciar el ciclo de la reciprocidad entre las organizaciones. Esta consiste en una alianza entre dos agrupaciones, donde una está en calidad de gen dugu, como organizadores del gijatún y la otra en calidad visita, mvxvm.

El inicio del sistema de reciprocidad es muy importante en el futuro de la recuperación de las tradiciones en Santiago porque permite no solo una celebración periódica del gijatún, sino una reconstrucción y reinvención de la comunidad ritual.

En su discurso aparece una comunidad que participa masivamente en calidad de mvxvm y se prepara con mucha anticipación para hacer notar a los demás la seriedad con que toman los asuntos relacionados con la tradición. Ser mvxvm es una gran responsabilidad y la gente está consciente de eso. Mientras que ser gen dugu significa ser los anfitriones, ellos se llevan todo el peso de la responsabilidad.

Su discurso gira en torno a la necesidad de recuperar las tradiciones religiosas, de acuerdo a la siguiente lógica: si queremos seguir existiendo como mapuces debemos recuperar las tradiciones (darle ánimo), lo contrario significa la muerte y desaparición de los mapuces.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Bartolo, siendo lonko y presidente de la comunidad asume en plenitud el proyecto del maci, por lo tanto, acepta estar sometido a su autoridad. En este sentido no es problemático como José. Sin embargo, esto le crea un conflicto interno, que se manifiesta en una renuncia permanente, lo que supera mediante su convencimiento de la necesidad de recuperar las tradiciones.

Para él, estas como que no existían en Santiago. Dice: “tanto tiempo que no hacíamos gijatún, ahora lo estamos recuperando”. Para el logro de este objetivo sabe que el maci es la persona clave, porque sólo él puede levantar un gijatún.

En Santiago, el gijatún es todo un acontecimiento y su preparación exige mucha dedicación, para dar una buena imagen ante los winkas. Porque si hacemos bien las cosas, podemos enseñar y los winkas no tendrán motivos para criticarnos.

“Yo tengo fe en los gijatunes”, dice. Esta expresión indica que en la actual práctica religiosa, está en juego una dimensión creyente y no solo religiosa. El gijatún vale en cuanto es una práctica religiosa y social, ya que permite fortalecer y rehacer vínculos étnicos y familiares.

En cuanto práctica religiosa mapuce, es necesario darle la seriedad que merece, debe hacerse con orden y seriedad “no podemos ir al lote”. A Bartolo le interesa hacer bien las cosas, no se pregunta por la autenticidad. Se siente plenamente interpretado por el proyecto del maci.

Para él el gijatún es celebración de la fe mapuce, por eso, le interesa dejar en claro que aquí se saben las cosas por medio de sueños; mientras que los cristianos tienen su Biblia que es la enseñanza de Dios.

Lo importante es que, ambos, en cuanto lugar de revelación no están en relación de oposición.

La recuperación de las tradiciones se realiza en medio de muchas dificultades, pero “hay que darle ánimo para que siga adelante”.

Se personifica la tradición, como que fuera algo que está naciendo o renaciendo por eso, hay que ayudarlo, animarlo. Es que en el fondo la revitalización de las tradiciones permite que aflore la identidad mapuce y la conciencia étnica. Hay consciencia en el sentido de la recuperación de las tradiciones depende

de 'nosotros'. En otras palabras el futuro de los mapuces urbanos depende de ellos mismos.

Para Bartolo, como para la comunidad, la recuperación de las tradiciones no significa volver al pasado, pero hay conciencia de que sólo la vivencia y continuidad de las tradiciones harán que los mapuces santiaguinos sigan siendo mapuce.

Esto motiva para asumir con responsabilidad el compromiso de ser mvxvm, porque "nosotros vamos a tener gijatún a fin de año y ahí vamos a devolver la mano, ya que el pan que se comparte no es por una fiesta, sino por el gijatún..."

Finalmente, el inicio del ciclo de la reciprocidad compromete solemnemente a las comunidades involucradas y a su vez asegura el restablecimiento de las tradiciones religiosas.

DISCURSO 2: Comparte sus impresiones sobre el gijatún:

"... no cumplieron los acuerdos, nosotros éramos más, estaban muy apagados cuando llegamos, era un desorden... cuando tengamos nuestro gijatún les vamos a enseñar... hubo discusión me dijeron... eimi lonkogeimi.....tú eres lonko cumgelu mandalaimi, pigen, porqué no mandas...

El lonko debe mandar y tomar las decisiones en la organización y no el maci, me dijeron... Además me dijeron que yo era como mozo del maci".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

Entre los mapuce respetar la palabra empeñada es cuestión de honor, por eso, no respetarla significa un agravio.

Además según la tradición, el lonko tiene más autoridad que el maci. En los encuentros que realizan a nivel de organizaciones, otros dirigentes se dan cuenta que Bartolo no tiene autonomía, por eso, lo critican "no eres mozo del maci... debes mandar".

Para Bartolo, si una comunidad organiza un gijatún se supone que sabe, por lo tanto, las cosas salen bien. Las cosas salen mal cuando los organizadores no conocen las tradiciones.

Para todos los miembros de Meli Rewe, el maci es una autoridad religiosa indiscutible, sin embargo, es cuestionado por los demás.

Respecto al maci debemos recordar que tradicionalmente su función se limita a la medicina, por lo tanto, el carácter sacerdotal que hoy ha adquirido es fruto de los cambios y transformaciones surgidos al interior de la sociedad mapuce una vez que entra en contacto oficial y permanente, en calidad de subordinado, ante la sociedad winka, por lo tanto, no tiene un papel político propiamente tal. Mientras que el lonko como su nombre lo indica encabeza en todo a su comunidad, por lo tanto, debe mandar y decidir.

En este sentido, históricamente el lonko siempre ha tenido más autoridad que el maci.

Sin embargo, siendo el maci representante de lo sagrado, ese solo hecho ya le asegura el respeto y el reconocimiento de su autoridad moral. Mientras que respecto al gijatún, su autoridad depende de la tradición religiosa, ya que esto no funciona de la misma forma en todas partes. Hay zonas en que el poder religioso lo manejan los gijatufes, por lo tanto la competencia del maci se reduce al ámbito de la medicina y celebraciones rituales propia de su condición de maci.

En la celebración del gijatún solemne, a que hace referencia el discurso, participan dos tipos de comunidades: una en calidad de mvxvm exige que se cumplan los acuerdos; otra comunidad que no sabe organizar ni cumple su compromiso. El hecho es que los organizadores, previo al gijatún, habían invitado a una reunión general a las comunidades involucradas y ahí se tomaron los acuerdo a nivel de directiva. Dichos acuerdos estaban avalados por los gen dugu.

El día del gijatún las cosas cambiaron y Bartolo en todo momento manifiesta su preocupación por la reacción del maci. En este contexto los dirigentes anfitriones le echan en cara su excesiva sumisión y dependencia "tu eres lonko, tu debes mandar". Por lo tanto, el problema es entre la autoridad del maci y la autoridad del lonko.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Meli Rewe, es una comunidad que evalúa cada trabajo que emprende, esto permite sacar a luz las cosas que no andan bien y hacer propuestas concretas para mejorar las cosas. La evaluación permite aumentar

el nivel de conocimiento en las tradiciones

En esta ocasión, el lonko está orgulloso de la participación de su gente. Todo fue en orden, andábamos “como un profesor con su alumno”, mientras que ellos eran el desorden mismo por eso, “cuando tengamos nuestro gijatún le vamos a enseñar”.

En todo gijatún, donde hay dos categorías de participantes (mvxvm y gen dugu) hay algunas formalidades que es necesario cumplir. Los dirigentes de ambos bandos se saludan y se ponen de acuerdo en los detalles previos. Los que llegan preguntan si hay alguna novedad.

En esta ocasión habían muchas novedades lo que desconcierta especialmente al lonko y al maci. Bartolo en el momento no es capaz de decidir, debe consultar al maci, lo que demuestra que es un lonko sin autoridad, está sujeto a las decisiones del maci. Este es el gran problema de Meli Rewe.

Analizando la temporada en que Bartolo ha sido lonko y presidente de la comunidad, es posible darse cuenta de que le cuesta aceptar esta realidad, así se puede explicar su renuncia permanente, pero finalmente, aunque de mala gana acepta estar bajo la autoridad del maci por dos razones:

- Está consciente que el grupo se formó en torno al maci, se trata de una comunidad ritual, donde quien convoca es el maci.

- Bartolo es creyente en las tradiciones y tiene muy claro, que, aunque aparentemente la recuperación de las tradiciones es asunto del maci, sabe que ahí se está jugando el futuro de los mapuces urbanos, por lo tanto, asume ese proyecto.

DISCURSO 3: En la comunidad cuenta sus aventuras:

“en el sur ‘cualquier trabajo’, pero arta chicha también... el día que llegué, mi gente estaba de duelo. Había muerto un familiar...resulta que ahora la familia del difunto eran todos evangélicos, pero el finao no. El día de la sepultura querían hacer algo entre ellos nomás...a nosotros, “los mundanos” (dijo ¡riéndose!) nos estaban dejando de lado...Parte de los familiares, hermanos del difunto y la comunidad querían hacer un entierro a la antigua... Mataron animales y el día que despedían al difunto llevaron carne y chicha, como es la costumbre. Pero lo que pasó (dijo), no nos dejaron entrar. Por lo tanto cada uno por su lado. Parecía fiesta el entierro...Habían dos grupos: los evangélicos por allá cantando y tocando el acordeón y nosotros por otro lado, ni siquiera podíamos estar cerca del difunto. Así que como teníamos carne y chicha igual nos pusimos a comer y a tomar a nombre del difunto (dijo)... pero también tuvimos una desgracia con mi señora... Cuando fuimos de paseo donde su familia “gvnatueyu kiñe xewua - lo mordió un perro”, ¡Ay foxv! weda xewua, gvnatufi ñi namun mu...No hallábamos que hacer...Andábamos de visita en Rogipvjv (Rongipulli), así que mi señora lo pasó muy mal en sus vacaciones. Esa conversación tengo, dijo”.

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

Aquí aparece la relación entre mapuce urbano y mapuce campesino. En general los que emigran, procuran no perder el nexo con sus raíces. El sur (familiares y amigos) tira. La ida al sur y el contacto con los familiares permite ver la realidad mapuce desde otra perspectiva. Hay cambios, ya no es lo mismo, lo que permite descubrir la realidad ambigua del campo.

El mapuce urbano generalmente vuelve como triunfador al campo, dejando una buena imagen de la vida urbana: comúnmente lleva su radio grabadora y buena ‘pinta’. La gente suele decir ‘rume winkau pu santiaguino ce’ (la gente en Santiago se ha awinkado). Tienen vacaciones, descansan; mientras ellos, en el campo, todo el año trabajando, sin vacaciones.

En general la ida al campo significa compartir la vida campesina en las buenas y en las malas. Las vacaciones comúnmente se transforman en ‘trabajo de verano’: cosecha de papas y otros.

Mientras más trabajen son mejor atendidos.

El mapuce santiaguino cuando vuelve al campo, aunque no vuelve como ‘extraño’, es visita y es atendido en esa condición. Mientras el mapuce campesino trabaja incansablemente enfrentándose diariamente al problema vital de la sobrevivencia en medio de grandes dificultades

Quienes vuelven de vacaciones a su comunidad se dan cuenta de la profunda crisis en que está sumida la sociedad mapuce. Hay consciencia de que la única salida posible es aferrarse a las tradiciones.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

En general podríamos distinguir dos clases de mapuces santiaguinos: los mapuces urbanos propiamente tales, que serían aquellos que nacieron en Santiago y no conocen la vida campesina. Estos cuando van al sur, de vacaciones, quieren ir a pasarlo bien, no van dispuesto a trabajar, van a conocer. Como la mayoría son jóvenes, van a regalonear con sus tíos y abuelos.

El otro grupo serían los mapuces migrantes que viajaron a Santiago a trabajar, en busca de un futuro mejor, sea que le haya ido bien o mal se han quedado definitivamente en la ciudad. De alguna forma el trabajo en la ciudad los ha desarraigado de un estilo de vida mapuce campesino. En Santiago deben adaptarse, integrarse a una estilo de vida winka, deben necesariamente awinkarse.

Este grupo es el que vuelve con una cierta nostalgia al campo. No solo van de vacaciones, ayudan a trabajar. Están conscientes de la dureza de la vida campesina. Sagradamente, a como de lugar, van de vacaciones a ver a sus familiares y amigos.

Quienes logran socializar parte de sus vacaciones en general comentan que volver al campo ya no es como antes, la comunidad (reducción) está dividida: hay católicos, evangélicos, la gente ya no va a los gijatunes, se están perdiendo las tradiciones. Otros dicen: están igual que nosotros "fij pvle rume winkau ta ce - en todas partes la gente se ha awinkado". Ahora ni siquiera ante el dolor y la desgracia le gente se une. Antes no era así. Los mapuces que se 'convierten' "nos tratarán de mundanos", dice la gente.

En el fondo hay una crisis generalizada en la sociedad mapuce, pero al mismo tiempo tanto en Santiago como en el sur, pequeños grupos han iniciado un proceso de revitalización de las tradiciones.

A nivel de mapuces cristianos, convertidos o no, de parte de los evangélicos hay aparentemente una ruptura radical no solo con las tradiciones sino con la propia familia. Estos mapuces 'convertidos' forman una nueva comunidad, pero ya no se trata solo de una comunidad ritual, sino que son convocados por la 'palabra de Dios', para celebrar sus propios rito en torno a la palabra donde nuevamente aparece el eterno problema del bien y del mal "como eje central de su religiosidad"³⁸⁵.

En un grupo los mapuces obedecen a sus gijatufes, ñidol y maci, son unidos, comparten alegremente, y mantienen sus creencias. Los otros, 'los convertidos', obedecen ciegamente a sus pastores, aunque son también unidos. Pero igual que los anteriores mantienen sus creencias en la fuerza del bien (Dios) y del mal (diablo), por lo que ambos celebran ritos especiales para expulsar al demonio.

El problema no radica si unos son más o menos mapuce, sino que el desafío es como crear puentes de comunicación entre uno y otro bando. Por ahora hay claramente una ruptura y esto es dramático y doloroso, ya que agudiza la actual des-estructuración de la sociedad mapuce.

Mientras que de parte de los mapuces católicos hay claramente lo que podríamos llamar, una especie de doble militancia que es fruto de una tolerancia religiosa y una práctica ecuménica. Estos mapuces definitivamente han aceptado el cristianismo, lo que en un primer momento puso en cuestión la validez de sus tradiciones, pero finalmente se ha logrado una armonía no exenta de crisis.

El ecumenismo se entiende en primer lugar como diálogo interreligioso entre dos o más confesiones, mientras que el ecumenismo mapuce lo hemos de entender como aquella capacidad de armonizar dos o mas creencias religiosas, lo que no significa conversión propiamente tal.

Sin duda esta es la situación de la inmensa mayoría de los mapuces, que no están convertidos, en el sentido estricto de la palabra, pero participan con entusiasmo de los ritos católicos y de sus propias tradiciones. Esta capacidad de armonizar dos vivencias religiosas es fruto de una estructura lógica que los propios mapuces lo explican en los siguientes términos "para nosotros los mapuces tener dos religiones es como tener dos mujeres, pero cada una en su propia ruka. Ambas son celosas y exigentes. No pueden vivir en una misma casa"³⁸⁶.

Finalmente, entre los mapuces hay plena consciencia de que lo único que puede seguir afirmando su

385. Foerster Rolf: *Introducción a la religiosidad mapuce*, p. 156. Además dice que "la diferencia entre mapuces pentecostales y no pentecostales, radica, pues, en el uso de los medios rituales para hacer frente al problema -siempre vigente- de la confrontación entre el bien y el mal. en los primeros predominan las prácticas rituales religiosas y en los segundos, las mágicas", op. cit. p. 158.

386. Memoria Encuentro Pitrufquen.

identidad como mapuce son sus propias tradiciones religiosas y esto se expresa a veces con las siguientes palabras: 'la religión mapuce es de los y para los mapuces', mientras que la religión cristiana para algunos sigue siendo religión winka.

DISCURSO 4: Sobre el gijatún dice:

"queremos recuperar lo nuestro, yo me integré primero como oyente, feula deu rupai epu xipantu ñi lonkolen taci organización mu... (ahora ya ha pasado dos años que estoy de lonko en esta organización). Las veces que hemos tenido nuestro gijatún la gente ha quedado conforme... kvme xipai gijatún pikeigvn...(dicen: ¡qué lindo estuvo el gijatún). No queríamos todos los años welu kakelu kom xipantu nentuaiñ gijatún pigvn...(pero los demás quisieron todos los años). Los evangélicos se reúnen todos los días, los católicos todos los Domingo ¿porqué nosotros no podemos sacar un gijatún todos los años? Así nos animamos... pero todo tiene mucho trabajo, no todos colaboran en los preparativos, llegan cuando está todo listo... necesitamos gente que ayude a limpiar, que lleven banderas, que cuiden el orden... ojalá podamos ser tan unidos como en una Iglesia... si las organizaciones dijieran 'yo pongo gente', sería muy bueno para nosotros... necesitamos como 15 personas... mirones no queremos pero siempre llegan, hay que controlarlo, otros llevan vino, otros se preocupan solo de sus amigos y no está bien ya que descuidan el gijatún. Todo eso hay que mirar... donde hay maci, él sabe... a mi me gustó el gijatún desde chico, por eso, llevo la idea de él (refiriéndose al maci)... otros tienen vergüenza winkaupaiñ taci waria mu...(es que estamos muy awinkados aquí en la ciudad), hay personas que no saben hablar mapuce pero se interesan... los winkas dicen 'me gusta escuchar pero no cacho dicen'".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

Meli Rewe, decidió el año 92, tener gijatún todos los años. Hasta el momento no ha tenido grandes dificultades porque el maci ha estado al frente de todo. Ahora el maci está en una actitud de repliegue, ha delegado más responsabilidad en estos eventos. La gente por su parte colabora menos que antes, lo que ha obligado a pedir apoyo a otras organizaciones.

El apoyo que se pide es algo concreto: necesitamos gente que asuma responsabilidad: sargento de orden (bandereros) y guardias de seguridad; mientras que en la forma cómo se hace el gijatún no se piden opiniones, es asunto de Meli Rewe.

Los que vendrán a colaborar, no son mvxvm en sentido estricto, son voluntarios. Con ellos no hay otro compromiso que la solidaridad mutua. De por medio no está en juego el sentido de la reciprocidad en sentido estricto.

Lo que está en juego es la recuperación o la pérdida de las tradiciones. El hecho de que los integrantes de Meli Rewe no respondan como es debido, permite involucrar a otras organizaciones en este esfuerzo por "recuperar lo nuestro".

El futuro de los mapuces, de acuerdo a la lógica de este discurso, se juega en la recuperación de las tradiciones, por lo tanto se trata de la fidelidad al ad mapu, que es lo único que permite la mantención de la identidad mapuce; mientras que el abandono es sinónimo de muerte de 'lo mapuce'.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

La recuperación de las tradiciones es un esfuerzo consciente de los mapuces urbanos. Meli rewe no es la única organización que está por el rescate de lo religioso. Hay otras organizaciones involucradas.

Así como en el campo los mapuces están divididos, en Santiago la realidad no es tan diferente. Es mas difícil juntar a los mapuces, tienen su horario de trabajo que deben cumplir, hay más entretenciones, en fin la dispersión es mayor. Por esta razón el maci ha repetido muchas veces a la comunidad "rvf feyentulmvn elafuimvn kvdau, taci dugu mu, kiñe epu antv elugeafuimvn permiso tati - si creyeran verdaderamente serían capaz de dejar su trabajo por uno o dos días".

El problema real es que preparar un gijatún supone dedicación "es trabajo difícil" y la gente, no por mala voluntad, sino por su horario de trabajo no puede estar a las órdenes del maci ni del lonko, lo que muchas

veces es interpretado como "falta de interés y colaboración". Esta es la razón principal de porque la comunidad pide ayuda a otras organizaciones hermanas para sacar el gijatún adelante.

Bartolo está consciente de que la mayoría solo aparece al final cuando ya está todo listo.

A diferencia de las demás organizaciones, en Meli Rewe, el iniciador de todo es el maci, los demás se sienten identificado con esta iniciativa, por eso colaboran. Cuando ya tienen una estructura organizativa deciden celebrar el gijatún todos los años. Esta decisión es en parte una respuesta al catolicismo y evangelismo. Ellos convocan periódicamente a su gente, entre los cuales hay también muchos mapuces, por lo tanto, ¿por qué no congregarse una vez al año? Este desafío lo planteó varias veces tanto el maci como el lonko y tuvo finalmente una acogida favorable, pero en la práctica el problema no resuelto es la colaboración permanente, que debemos entenderlo de dos formas:

a) cómo no existe un gijatuwe propiamente tal, hasta el momento se hace el gijatún al interior del Estadio Modelo de Pudahuel. Este terreno reúne todas las condiciones, pero como no se ocupa permanentemente, dentro de un año se llena de maleza lo que significa dedicar dos o tres días, previo al gijatún, a una labor de limpieza general. La gente no puede colaborar en estos trabajos porque 'no tienen tiempo'. Años anteriores se contrató a un grupo de winkitas, amigos del maci, para que limpien la cancha, la comunidad pagó el trabajo.

b) un gijatún supone asumir otras responsabilidades y Meli Rewe no tiene gente suficiente. Cuenta con un buen conjunto de xuxukatufes y pifilkatufes pero no hay sargentos (bandereros) que lleven el orden del purún, no hay personas que asuman como guardia de orden y seguridad que velen por el respeto y privacidad. Todo esto antes lo solucionaba el maci recurriendo a sus amigos. Ahora él ha dicho expresamente que 'no puedo hacer todo... eso no me corresponde', por lo tanto, es tarea de la directiva.

Entonces la invitación de las demás organizaciones obedece a esta realidad, lo que a su vez significa involucrar a otras organizaciones en el proyecto del maci.

Pero el discurso del lonko muestra además otra realidad santiaguina. La falta de colaboración se debe a que hay mapuces que definitivamente no tienen esta misma conciencia étnica y han abandonado sus tradiciones, realidad que Bartolo lo expresa diciendo "tienen vergüenza", pero la razón de fondo es que "rume winkaupaiñ taci waria mu - nos hemos awinkado demasiado en la ciudad".

Aquí en Santiago, la realidad es difícil, se quiera o no la sociedad winka los asimila. El mapuce urbano está secularizado, ya no cree en las tradiciones pero no por eso ha dejado de ser mapuce, además muchos aún siguen pensando "afalulei taiñ dugu - parece que lo nuestro ha llegado a su fin" lo que significa una actitud pesimista porque no han logrado tomar la iniciativa, están como caídos, derrotados, sobreviviendo en la ciudad. Para estos, que son mayoría, la recuperación de las tradiciones aún no lo asumen como su causa.

CONCLUSION

Bartolo es un buen dirigente, está consciente de la necesidad de "recuperar lo nuestro... lo habíamos olvidado". Siendo un líder carismático, se cuida mucho para no entrar en conflicto con el maci. En la práctica asume su proyecto y acepta estar bajo sus órdenes lo que le acarrea la crítica de otros dirigentes que le dicen "tu debes mandar, no eres mozo del maci".

Está consciente de que sabe por eso dice: "aunque no somos profesores, enseñamos". Su gran preocupación es volver a practicar las tradiciones religiosas entre los mapuces santiaguinos.

Finalmente los conceptos que más utiliza son: saber, enseñar y obedecer.

"CORPUS 4" RAMON CURIVIL P. PRESENTACION GENERAL

Del grupo de dirigentes es el que tiene más preparación. Ha cursado estudios universitarios y actualmente está terminando un post grado en ciencias sociales. Aunque es nacido en Santiago, gran parte de su vida lo hizo en el sur. Es de la Comuna de Nueva Imperial, lugar Pijumajin (Molco). Es casado y tiene dos hijos: un hombre y una mujer.

A Ramón le interesa la causa mapuce y sabe que la religiosidad mapuce, es decir sus prácticas rituales son fundamentales para mantener la identidad.

En su pasado tuvo una vinculación mas estrecha con la Iglesia, ya que ejerció el sacerdocio católico, finalmente por cuestión de opción personal lo abandona.

Actualmente es investigador del Centro Ecuménico Diego de Medellín, colabora esporádicamente en el CERC, área Cultura y Religión y es miembro de la organización Meli Rewe.

DISCURSO 1: Participa como invitado en reunión de otras organizaciones:

"En estos últimos 10 años la cuestión mapuce ha estado en el tapete. Hemos salido del silencio... Debemos aprovechar todo lo que se hará sobre los 500 años para darnos a conocer, para que nosotros tomemos la palabra. A mi modo de ver los temas más importantes en que deberíamos centrar nuestro trabajo en colaboración mutua son: lo cultural- religioso, lo lingüístico (insinuando la necesidad de aprender el mapudugún) y lo socio-político.... es necesario reconstituir la comunidad tradicional como lugar de encuentro... Si hablamos de religión mapuce no basta decir que el gijatún es bueno. Debemos saber dar razón de nuestras creencias. Es cierto que todo lo que hoy sabemos de nosotros es por lo que han escrito los winkas, sin embargo, eso no quiere decir que todo lo que ellos dicen, es verdad. Hay un espacio que no han logrado penetrar en profundidad y es el tema de lo religioso. Personalmente creo que es lo fundamental en la vida mapuce. Por eso, es un desafío para nosotros el pensar nuestra fe desde una perspectiva creyente. Así como cualquier profesional mapuce puede poner sus conocimientos al servicio de la causa mapuce, yo, quiero aportar con un granito de arena... es necesario reflexionar el tema de la religión mapuce, en un contexto ecuménico... ¿nuestra religión vale o ya es cosa del pasado? ¿se puede ser mapuce y cristiano a la vez? ¿si los católicos y evangélicos enseñan su religión, porque nosotros no podríamos hacer algo parecido con nuestra gente?"

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

La celebración del Vº Centenario movilizó a las organizaciones mapuces urbanas, para expresar su actitud de repudio. Meli Rewe es una de las pocas organizaciones que no tomó parte en actos de contramanifestación.

El Vº Centenario fue interpretado por los miembros de Meli Rewe como "fiesta winka".

Hasta ahora el discurso de los anteriores dirigentes refleja claramente un proyecto religioso que no incluye propuestas ni reflexión. Ramón plantea claramente la necesidad de reflexionar y en los dos años y medios irá haciendo propuestas concretas: taller de idioma y cultura, acceso a los medios de comunicación, uso del video, encuentro del cantar y música mapuce.

Finalmente, la formación académica adquirida en el mundo winka, le planteará el desafío de poner sus conocimientos al servicio de la causa mapuce y en este sentido ante el racionalismo de la sociedad winka, pretende responder con un racionalismo mapuce "debemos aprender a dar razón de nuestra fe", no para convencerlos sino para que nos entiendan y respeten.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

El primer proyecto de Ramón es claramente científico. Se integró a Meli Rewe con un objetivo claro: realizar una labor investigativa acerca de los mapuces urbanos teniendo como centro de operaciones a ésta comunidad. Sin embargo, su convencimiento por la causa mapuce y ante la claridad del proyecto del maci asume esa causa en cuanto significa una posibilidad real de aportar experiencias al proceso de re-etnificación a partir de lo religioso, pero a su vez está consciente que el proyecto mapuce es más amplio, lo que será fuente y origen de tensiones con la persona del maci.

Ramón tiene una rica experiencia en el plano del indigenismo latinoamericano, donde la causa indígena incluye: reivindicación de derechos territoriales, autonomía política, reconocimiento Constitucional, educación intercultural bilingüe.

Las tensiones que se producen al interior de la directiva de Meli Rewe en parte tienen su origen en el intento de poner estas ideas en la comunidad, lo que llevó al maci a insistir que en la comunidad solo importa lo espiritual, lo político divide.

Ramón está consciente y lo ha dicho en varias oportunidades que los winkas escriben sobre nosotros, no es malo todo lo que dicen pero tampoco es verdad todo lo que dicen. Esta será una de las razones que motivará su decisión de escribir una experiencia comunitaria entre mapuces urbanos en la ciudad.

Para Ramón es claro que existen dos historias: una oficial, de los vencedores; otra historia acallada, de los vencidos. La historia de los vencidos se distorsiona, se hace leyenda. Los vencidos viven "como extraños y extranjeros en su propia tierra", callan, no tienen derechos.

Entre los vencedores, en un grupo reducido hay cambio de actitud, hay actitudes más solidarias, esto sobre todo a raíz de la celebración del Vº Centenario, lo que plantea el desafío de "aprovechar todo lo que se hará sobre los 500 años, para darnos a conocer, para que nosotros tomemos la palabra"

En el proceso de re-etnificación que se está dando entre los mapuces urbanos, Ramón está convencido que la vivencia de las tradiciones es fundamental en el futuro de los mapuces urbanos, por eso, al igual que Bartolo, no estando de acuerdo en muchas cosas con el maci deberá 'someterse' a sus orientaciones ya que le reconoce su autoridad religiosa.

Lo que Ramón tiene claro es la causa mapuce y eso es lo que importa. Está consciente de que existe una cristiandad mapuce, en donde el cristianismo ya echó raíces definitivamente en la sociedad mapuce, a tal punto que muchos mapuces cuestionan la validez de las tradiciones religiosas de los antepasados. Por eso, como una forma de ayudar a una toma de conciencia de esta realidad pregunta ¿es que lo nuestro ya no vale? ¿es cosa del pasado? ¿se puede ser cristiano y mapuce a la vez?

En su discurso sólo hay preguntas lo que puede significar que tampoco tiene claridad, sin embargo, esta posibilidad de reflexionar junto a otros mapuces le permitirá responder en parte a estas interrogantes "para los mapuces tener dos religión es como tener dos mujeres. Las dos son exigentes y celosas, no se pueden juntar, por eso, es mejor que cada una esté en su ruka"³⁸⁷.

DISCURSO 2: Pide colaboración para un programa radial mapuce:

"... aquí en Santiago habemos muchos mapuces. Quizás tanto como allá en el sur. En Temuco, ustedes saben, existe uno que otro programa de radio en que se habla mapuce... Yo he conversado con unos amigos, quienes después de meditarlo largamente decidieron apoyarnos en todo ¿que les parece? - Pregunté. Todos comentaron en silencio, conversando unos con otros, esperando que yo les entregue más detalles. Desde el primer momento insistí - queremos que los programas tengan la máxima participación de ustedes. Ojalá nos colaboren".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

El acceso a los medios de comunicación de parte de los mapuces, específicamente la radio, en la Región Metropolitana es un hecho reciente y por lo tanto difícil de evaluar. Sin duda es un hecho positivo.

En cuanto la comunicación radial privilegia la oralidad, resulta ser un elemento clave e indispensable en el desarrollo de la cultura mapuce que en su esencia es una cultura eminentemente oral, expresiva y simbólica.

Por lo tanto, el uso del mapudugún en la radio significa reforzar la identidad mapuce, pues el mapudugún sigue siendo uno de los elementos más importantes en la mantención de la identidad, como muy bien lo expresó el maci en una ocasión cuando dijo "lo mapuce debe ser en mapudugún".

Ramón que conoce el mundo winka, ha evaluado positivamente la capacidad que tienen los medios de comunicación para transmitir cultura, por lo tanto, como una iniciativa personal, busca apoyo entre sus amistades winkas para iniciar la transmisión de un programa radial mapuce en pleno corazón de Santiago.

Cuando ha conseguido el apoyo económico, busca involucrar a la comunidad de Meli Rewe en lo que aparentemente es "su causa".

387. Memoria, Encuentro Pitrufquen.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Vivir en Santiago, de alguna forma representa una mayor posibilidad de acceder a los elementos de la cultura winka. Esto permite negociar un programa radial mapuce con el propósito de tener un espacio de difusión de la cultura.

Es verdad que el sistema educacional no favorece el desarrollo de la cultura mapuce. Además como resultado del proceso educacional, el mapudugún se ha perdido en muchos sectores campesinos y esto es aún mas grave entre los mapuces urbanos, pero la generación de los 40 para arriba, especialmente de la zona de la Araucanía, sea que vivan en el campo o en la ciudad son bilingües mayoritariamente y no han roto con las tradiciones de sus antepasados.

Este diagnóstico fue decisivo para que Ramón busque una forma adecuada de incorporar la comunicación radial para animar y fortalecer el proceso de re-etnificación.

Como entre los mapuces no existe una solvencia económica que permita financiar programas de esta naturaleza, fue necesario recurrir a los winkas amigos y negociar con ellos un programa que sea lo mas auténticamente mapuce. Pero a Ramón también le interesa involucrar en su proyecto a otras personas, especialmente a las organizaciones. Entre los cuales, el apoyo de Meli Rewe ha sido decisivo.

En cuanto al uso del video, en Meli Rewe se ha instituido la costumbre de filmar los gijatunes y otras celebraciones propia de la comunidad para posteriormente verlo y analizarlo y hacer las críticas correspondientes. La comunidad ha ido tomando consciencia de que los medios de comunicación son elementos que no pertenecen exclusivamente a la cultura dominante y que es necesario poner al servicio del proyecto mapuce "para que nuestros hijos vean y digan: miren cómo hacían estos viejos y aprendan".

DISCURSO 3: Al final de un gijatún habla en nombre de los dirigentes:

"... mari, mari pu peñi, pu lamgen... muy buenas tardes hermanos, hermanas mari mari kom pu ce... muy buenas tardes todos los presentes nentuaimi kiñe nvxam pigen... me han pedido que dirija unas palabras, perdonamuan pu peñi pu lamgen... me van a disculpar hermanos, hermanas, amigos newe advmlan ta ñi kewvn... no domino muy bien el mapudugun fei mu mai pici winkadugún mu nentuan ta ñi nvxam..por eso hablaré brevemente en winkadugun -y después dije:- en nombre de los dirigentes de Meli Rewe y del Consejo de Pudahuel, quiero agradecer la participación de todos uds. Acabamos de celebrar un gran acontecimiento. Hemos demostrado que los mapuces estamos vivos en Santiago y que queremos recuperar nuestras tradiciones. Es lindo todo lo que hicimos. Estamos cansados pero estamos también muy contento. Que todos tengan un muy buen regreso. Muchas gracias".

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

Según la tradición que ha instituido Meli Rewe al finalizar el gijatún deben hacer uso de la palabra los organizadores, es decir los dirigentes. Esto se podría interpretar como el momento de la enseñanza en la celebración religiosa.

De acuerdo a la tradición, lo lógico es lo mapuce en mapudugún y lo winka en winkadugún. Esto no siempre es posible ya que los jóvenes en su mayoría no dominan ambos idiomas.

2. HERMENEUTICA EL DISCURSO

La recuperación de las tradiciones religiosas ha sido un proceso lento. Quienes han estado desde el inicio cuentan que los primeros gijatunes eran muy desorganizados. Lo interesante es que esos gijatunes se han hecho con maci del sur y, en el decir de los miembros de Meli Rewe, son comúnmente gijatunes muy apagados. Las maci que han sido solicitadas por las organizaciones no logran animar a la gente. Esto es interpretado por algunos como 'falta de ánimo y entusiasmo', pero el problema real al parecer es otro.

La maci tradicional campesina no ha hecho este ejercicio de celebrar gijatún en la ciudad y al parecer su poder no le acompaña. En la práctica es como si su espíritu se hubiera radicado en el campo. Esta es una de las principales razones de porque una maci del sur no logra despertar el entusiasmo entre los mapuces urbanos.

El mérito del rñaci Augusto es motivar una participación entusiasta en la comunidad. Siempre dice hay que prepararse con mucha anticipación para hacer bién las cosas de tal forma que podamos enseñar a los demás y no demos motivos para que los winkas hablen mal de los mapuces. El gijatún siendo un trabajo difícil hay que hacerlo bien. Esto se ha logrado en la comunidad de Meli Rewe, por eso, al final del gijatún la gente celebra y comenta 'salió lindo nuestro gijatún'.

Sin duda los gijatunes ya tienen carta de ciudadanía entre los mapuces urbanos. Ha recuperado la capacidad de convocar masivamente, lo que asegura la marcha del proceso de re-etnificación. Esto es un hecho y una realidad que seguirá adelante porque la gente ya perdió el temor, ahora dan la cara, se identifican públicamente como mapuces. Hay un renacer, un despertar, el llamado de los ancianos se está haciendo realidad **"wiñowixatuaiñ... mapuce ta inciñ - nos volveremos a levantar, somos mapuce gente de la tierra"**.

DISCURSO 4: Dialoga con los periodistas y explica la situación de los mapuces urbanos:

"... mira, el resultado del último Censo Nacional arrojó una cifra cercana a los 500.000 mapuces viviendo en Santiago. Esto significa que la realidad indígena se ha trasladado a la ciudad, por lo que podemos hablar de mapuces urbanos. Pero esto no es todo. Se han contabilizado alrededor de 30 organizaciones mapuces, cada uno con una vida bastante independiente pero hacemos actividades comunes: gijatún, palín y otros encuentros culturales.

Todo esto nos indica que hay un movimiento que podríamos llamar de re-etnificación" - respecto a la colaboración al programa contacto pensé -se trata de un cuarto de hora de TV. donde podemos hablar desde nuestra perspectiva, decir quienes somos y cuales son nuestras dificultades, por lo tanto no hay mucho que pensar- además dije- también trabajo en medios de comunicación, tenemos dos programas de Radio... estoy sobrado de compromiso, no tengo tiempo demás, además estoy trabajando mi Tesis y con eso me ¡basta y sobra!...Sin embargo, la verdad de las cosas que el tema me interesa y en parte lo estoy trabajando en mi tesis -finalmente dije- les colaboro, pero en estas condiciones..."

1. COMENTARIO ETNOGRAFICO

En general los medios de comunicación manejan una visión muy folclórica y estereotipada del mapuce y de los indígenas en general. En Santiago hay una imagen del mapuce panadero y trabajadora de casa particular.

Además quienes mandan y tienen el control de los medios de comunicación en la sociedad winka son la clase dominante, donde tanto los pobres como los mapuces no tienen posibilidad de hacerse escuchar, otros hablan por ellos en un aire paternalista. Que el mapuce haga uso de los medios de comunicación en Santiago es un paso importante. Por eso, en la medida en que se conquistan pequeños espacios son utilizados para mostrar una visión mas positiva del mapuce.

2. HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Tradicionalmente los mapuces han sido muy reticentes a los medios de comunicación, por varias razones, entre las que podríamos mencionar las siguientes: al periodista le gusta captar lo que más llama la atención y en este sentido se va siempre a lo folclórico, lo más importante no lo capta; además cuando hablan sobre los mapuces o los indígenas en general lo hacen con un lenguaje tan estereotipado que refuerzan una visión negativa del indígena; además como no conocen el mundo ni la vida mapuce sus comentarios suelen ser muy poco atinados.

Esta realidad no puede ser un obstáculo para colaborar en un programa serio donde se pide expresamente la asesoría de un profesional mapuce.

Ramón, que tiene un poco de experiencia en comunicación radial, ante la propuesta de los periodistas del Canal 13, del Programa Contacto, desde el primer momento tiene claro lo siguiente: no puede negarse a colaborar pero al mismo tiempo no puede decir que si de buenas a primeras. Debe escucharlos atentamente y a su vez demostrar que conoce el mundo mapuce urbano.

Finalmente antes de llegar a un acuerdo pone sus condiciones: que sea un programa en que los

mapuces hablen, que se muestre una visión mas positiva del mapuce urbano y que a todas las organizaciones que van a colaborar se le entregue una copia del cassett original.

En la práctica el reportaje se inició a fines de Junio y concluyó el día 23 de Septiembre, día en que el programa salió al aire.

Por la importancia que tuvo este reportaje quisieramos resaltar que en general fue muy bien acogido por la audiencia mapuce y no mapuce. La gente logró captar una imagen positiva y diferente de los mapuces.

Sin embargo, queremos resaltar dos opiniones negativas: para el maci fue "un desastre, una burla, para que me hicieron perder tiempo y gastar luz... me entrevistaron dos veces dijo, pero apenas me mostraron en la tele". Mientras que Sofía Painequeo de Folilce dijo: "recortaron lo más importante, sacaron aquello que no les convenía escuchar, así son los winkas..."

CONCLUSION

La presencia de Ramón en Meli Rewe sea como miembro o en calidad de dirigente es un aporte importante en el proceso de reinención de las tradiciones religiosas. Tiene a su favor una rica experiencia dentro de la reflexión del indigenismo latinoamericano, alimentado por su participación en los Encuentros Ecueménicos de Pastoral Indígena a nivel Internacional.

En los discursos de Ramón se reitera un mismo tema: vivenciar las tradiciones culturales religiosas entre los mapuces santiaguinos. La novedad es que promueve una reflexión sistemática del hecho religioso mapuce e incorpora creativamente elementos de la cultura dominante como es el uso de los medios de comunicación.

Se siente interpretado por el proyecto del maci pero en la medida que gana ascendencia y autoridad en el grupo dará a entender que existe un proyecto mapuce que va mas allá de recuperar las tradiciones religiosas.

Finalmente, después de hacer un recorrido por los principales discurso de los dirigentes de Meli Rewe, resaltaríamos que hay dos personas que son clave en la comunidad: el maci y José. Como dijimos, ambos interpretan de forma diferente el proceso de re-etnificación. Para uno se trata de recuperar tradiciones y para otro de re-crear y re-inventar.

CONCLUSIONES FINALES

En la introducción dijimos que la presencia mapuce en Santiago, es cada vez más numerosa y que según los resultados del último Censo Nacional de Población y Vivienda del año 92, en la Región Metropolitana 409.079 personas se declararon mapuces. Además dijimos que los estudios de carácter indigenista han privilegiado una perspectiva campesina y que representan al mismo tiempo la visión de la sociedad dominante.

Esta realidad nos desafió a orientar nuestra tesis en torno a la temática urbana, para dar cuenta de **"LOS CAMBIOS CULTURALES Y LOS PROCESOS DE RE-ETNIFICACION, entre los mapuces urbanos, haciendo un estudio de caso.**

El tema elegido lo ubicamos dentro de una realidad indígena más amplia, por lo que hicimos también una presentación general del indigenismo latinoamericano resaltando que el problema indígena propiamente tal surge desde el momento de la conquista.

Dijimos además que los resultados de nuestra investigación consideran la subjetividad indígena de un modo diferente, ya que se trata de un estudio en que "el observador participante" no solo estuvo involucrado en la acción investigativa, sino que además fue y sigue siendo un miembro activo de la organización Meli Rewe.

En el primer capítulo presentamos el marco teórico, donde analizamos críticamente los conceptos más importantes que estuvieron a la base de nuestra investigación. En este sentido dijimos que las ciencias sociales latinoamericanas adolecen de categorías propias para dar cuenta de la compleja realidad de América y que en general, ésta ha recurrido a conceptos ajenos, que responden más bien, en lo fundamental, a utopías e intereses europeos. Lo que en la práctica significa, mirarse desde el punto de vista del dominador. Esto se complica aún más cuando con las mismas categorías queremos dar cuenta de la realidad indígena y decíamos en este sentido que, se trata de un lenguaje impropio, etnocéntrico y racista y que por lo mismo carecen de la precisión necesaria para dar cuenta de una compleja realidad.

Entre los conceptos que analizamos, cuatro son los más importantes: cultura, identidad, etnia y religión.

Sobre el concepto de cultura, dijimos que hay una variedad de definiciones pero que aunque todas acentúan diferentes aspectos, sin embargo, el consenso entre los estudiosos es que toda cultura tiene dos grandes componentes claves:

- La visión del mundo, es decir, un conjunto coherente de creencias sobre la realidad.
- Una visión ética, es decir, una escala de valores que determina actitudes sobre el bien y el mal y un conjunto de normas o reglas de comportamiento.

Nosotros optamos por un concepto más operativo e integral, que pasa por lo cotidiano, es decir, por lo que un determinado grupo humano vive diariamente. **En este sentido definimos la cultura como el esfuerzo permanente del hombre por darle valor y sentido a todos los ámbitos de su existencia.** Por eso asumimos un concepto semiológico de cultura, para decir finalmente que no existe un grupo humano carente de cultura ya que todo pueblo enfrentado a la cotidianeidad, se enfrenta ante el desafío de conceder un sentido a su realidad. En otras

palabras, todo grupo humano posee cultura y a su vez es heredera de un bagaje cultural como patrimonio de sus antepasados.

Dentro del concepto de cultura nos referimos a los cambios culturales que ha sufrido la sociedad mapuce, desde el momento mismo en que entró en contacto con la sociedad winka. Sin embargo, parte de estos cambios debemos entenderlo en el sentido de que toda cultura por el hecho de estar ligada a la cotidianidad, está permanentemente creándose y recreándose, por lo que no existe una cultura que se mantenga siempre igual a sí misma. En este sentido las culturas son siempre dinámicas y que al entrar en contacto con otras, sea en una relación de igualdad o asimetría se produce inevitablemente algún tipo de alteración, ya que finalmente toda cultura se resiste a desaparecer. Las culturas que mueren son aquellas que se han limitado a permanecer en el tiempo y a repetirse a sí mismas. Mientras que el cambio cultural lo entendimos como las múltiples formas en que las sociedades alteran sus pautas culturales, sus modos de vida, su forma de pensamiento, sea esto en una relación de igualdad o asimetría o bien de autonomía o dominación. Esta forma de entender los cambios culturales nos permitió comprender la real dimensión del proceso de re-etnificación.

Sobre el concepto de Identidad resaltamos el hecho de que la gente ha sido siempre, sin duda alguna, más móvil y de identidad menos fija de lo que indican los enfoques estáticos y tipificantes de la antropología clásica. Ya que más bien se trata de un fenómeno histórico, de una dimensión de la realidad social, pues jamás la identidad existe como un logro pleno en la conciencia individual y colectiva, antes bien, es un principio dinámico que se va haciendo en un reconocimiento de la unicidad en contraste y oposición al otro. En este sentido toda identidad, sea comunitaria o individual, está siempre en permanente re-construcción y re-elaboración, por lo tanto, en esta perspectiva hemos de entender la identidad mapuce, que a partir del roce permanente con la sociedad winka ha entrado en profunda crisis y transformación.

Hoy debemos considerar nuevas formas de acercamiento al tema, teniendo presente que la identidad "se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de este; a menudo también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido"³⁸⁸.

Además, dijimos que en la re-elaboración de una identidad mapuce urbana, un elemento clave es la auto identificación y valoración de sí mismo, lo que en la práctica significa asumir el desafío de manifestar públicamente la identidad. También, dimos algunas razones por qué los pueblos indígenas se niegan a ser considerados parte de una totalidad mayor o más específicamente parte de la identidad latinoamericana, resaltando el hecho de que ambas son identidades diferentes, una de carácter mestiza donde prevalece el elemento occidental y otra "indígena" también con marcados rasgos de mestizaje.

En relación a etnia, dijimos que los grupos étnicos son grupos culturalmente definidos porque se ven a sí mismos diferentes y son percibidos por lo demás de igual manera. Siguiendo a Durán T. dijimos que no es posible obviar el hecho de que en Chile existe en la práctica la categoría étnica chileno/ mapuce. Unido a este concepto analizamos también otras categorías como indio, indígena que tienen una connotación peyorativa, en cuanto hacen referencia a una situación de

³⁸⁸. El multiculturalismo y la política del reconocimiento, p. 44.

dominación y colonialismo, por lo tanto, proponíamos asumir aquel nombre con el cual los pueblos indígenas se autodenominan, en nuestro caso "mapuce": gente de la tierra. La categoría pueblo lo asumimos de la OIT., porque hace referencia a un grupo humano con identidad y organización propia y con derecho a una autonomía política y territorial; el concepto de raza, dijimos que hace referencia a un hecho físico y biológico; mientras que por nación entendemos una colectividad cultural con fundamentos morales legítimos para reivindicar un territorio; la des-etnificación la entendimos como la pérdida de la conciencia étnica, que incluye una pérdida de los elementos culturales y el sentido de pueblo. Fruto de este proceso hoy día entra en conflicto el ser mapuce con el ser chileno o argentino. La re-etnificación hemos de entenderla como aquel proceso mediante el cual un grupo de mapuces radicados en Santiago recupera su conciencia étnica, re-inventando y re-creando sus tradiciones culturales religiosas como una forma de afirmar su existencia y su identidad étnica.

En relación al proceso de re-etnificación ensayamos el uso de la categoría "awinkamiento" que en sentido negativo se entiende como asumir pasivamente la vida winka, como parte de un proceso de deculturación y des-etnificación; sin embargo, en sentido positivo no es simplemente asumir un estilo de vida winka abandonando o negando lo propio, sino que fundamentalmente se trata de un movimiento dinámico y creativo que selecciona e incorpora elementos de la cultura dominante para fortalecer la identidad sea en ambiente campesino o urbano.

Finalmente, analizamos el concepto de religión desde la perspectiva de las ciencias sociales y en este sentido la consideramos como una parte importante e incluso esencial, del complejo sistema social por el que los seres humanos son capaces de vivir juntos. Hay autores que resaltan su función social, independiente de su autenticidad o falsedad. En este sentido partimos del supuesto de que no existe una sociedad que no tenga alguna forma de religión, aunque las creencias y las prácticas varían de cultura en cultura. Ya que la religión está presente en todo lo que el hombre es y hace, en todas las manifestaciones de la vida y la cultura.

En nuestro estudio dimos cuenta de un tipo de religión mapuce que vive una determinada comunidad urbana, que le llamamos comunidad ritual porque se trata de un grupo que se constituyó en torno a las actividades rituales de un maci y dijimos que éste grupo tiene una propuesta clara de cómo llevar adelante el proceso de re-etnificación centrado en el elemento religioso. Como resultado de nuestro estudio decíamos que el fundamento, es decir, lo que constituye al grupo, en este caso, es la religión y la sabiduría (kimvn). Mientras que la tierra, en cuanto espacio sagrado (gijatuwe), pasa a ser un elemento "accidental". Esto lo demostramos claramente en el segundo capítulo, cuando la comunidad enfrentó el problema del gijatuwe. En la práctica en Santiago no existe un espacio físico que tenga esas características especiales y que esté destinado exclusivamente al gijatún. Dicho terreno (gijatuwe), tradicionalmente tiene un carácter sagrado. Dentro de esta lógica tradicional, campesina, dijimos que, la "tierra" es el fundamento que constituye la religión y el grupo. Mientras que en un contexto urbano esta lógica no funciona de la misma forma, necesariamente debe cambiar y esto lo vimos claramente en la organización Meli Rewe.

Para esta comunidad lo fundamental es la práctica religiosa. En otras palabras que el gijatuwe sea una cancha de fútbol, desde el momento que la comunidad se reúne para el gijatún es "campo sagrado" y en este sentido es la religión que constituye el territorio y la comunidad. También dejamos constancia, que la no aceptación de esta nueva lógica, permitía a algunos cuestionar radicalmente la validez y autenticidad de los gijatun en Santiago.

Frente al concepto de religión mapuce, a partir de la experiencia de la organización Meli Rewe, dimos cuenta de una práctica religiosa dinámica y creativa, que al igual que la cultura, ha incorporado elementos simbólicos venidos del cristianismo, re-interpretándolos y re-significándolos. A este hecho, algunos le llaman cristianismo mapuce, sin embargo, en cuanto prevalece claramente una simbología religiosa mapuce y en cuanto se trata de una experiencia religiosa autónoma, nos parece más exacto denominarla religión mapuce.

Además, dijimos que el concepto mapuce más cercano a lo que tradicionalmente entendemos por religión es "feyentún" que aproximadamente se puede traducir por "creencias", pero se trata de creencias que sólo tienen sentido en cuanto se viven en los ritos. Por eso, quienes dicen por ejemplo: "**taiñ feyentún**" están haciendo referencia a un conjunto de creencias, que en lenguaje winka constituye la religión mapuce. Unido a esta categoría analizamos el concepto de tradición, que la entendimos no como una vuelta al pasado sino como experiencia acumulada, como una fuente o un manantial que vivifica, que inspira el caminar diario de los mapuces en Santiago.

En el segundo capítulo seleccionamos los principales discursos de los dirigentes que fijamos por escrito mediante un texto que llamamos corpus, con ellos hicimos una hermenéutica del discurso, llegando a la conclusión de que entre los dirigentes existe claramente un proyecto mapuce de re-etnificación: uno, de carácter más fundamentalista, que pretende recuperar la pureza de las tradiciones, haciendo hincapié en el elemento tierra y en la privacidad de la celebración. El otro, es un proyecto más integrador que re-inventa y re-construye las tradiciones religiosas en nuevos contextos y hace hincapié en el elemento religioso, argumentado que la fe es la que vale.

La hermenéutica del discurso mapuce, responde en gran parte a las hipótesis que orientaron nuestro trabajo.

Dichas hipótesis decían:

- a) Existe una dinámica de re-etnificación que se articula y se centra en lo religioso. De allí que el discurso de los dirigentes sea un buen catalizador para descubrir el estado actual de identificación, continuidad / ruptura con las tradiciones de los antepasados.
- b) La segunda hipótesis decía: el discurso que producen los dirigentes es un discurso religioso, (cuyas raíces provienen de la tradición campesina), tensionado por el cristianismo, lo que obliga a los principales líderes, a una resignificación de su discurso religioso, tanto de los simbolizantes como de los simbolizados.

Dijimos además que algunos líderes más fundamentalistas hacen un gran esfuerzo por purificar la tradición, el lenguaje, la cultura, llegando incluso a decir, por ejemplo, que no debemos usar la palabra "Dios", porque eso es cristiano. Sin embargo, este discurso aún no encuentra acogida en la mayoría de los mapuces.

En resumen, podemos afirmar que un sector minoritario de mapuces en Santiago, no ha perdido del todo, su memoria histórica, se reconocen parte de una totalidad que es el "pueblo mapuce"; tienen a su vez una clara conciencia de que la única forma de mantener la identidad es re-vitalizando, re-cuperando, re-inventando, re-creando su práctica religiosa en la ciudad.

Para la mayoría esto tiene un costo económico. Muchos dicen "sale caro ser mapuce en la ciudad" ya que por el hecho de estar en medio de los winkas deben participar de las fiestas winkas como la Navidad, Año Nuevo y Fiestas Patrias, lo que significa un gasto económico. A su

vez hay que hacer vida mapuche celebrando ritos como el gijatún, macitún, we xipantu, palin, mafvn y otros, que también tiene un costo económico tal vez mayor. Dichas actividades ya tienen carta de ciudadanía entre los mapuce de Santiago, donde el aporte de la organización Meli Rewe ha sido fundamental.

Además de estas celebraciones festivas, hoy ya son famosos los talleres de idioma y platería, incluso el tejido a telar. La vestimenta de la mujer mapuce se ha recuperado con más facilidad que la de los hombres y se han hecho populares los desfiles de modelos, en que se muestra la vestimenta típica de la mujer y del varón.

Todo esto nos indica claramente que hay un proceso de recuperación y fortalecimiento de la identidad mapuce en Santiago, por lo tanto, aquella primera percepción del chileno común, de que los mapuces ya no quieren ser mapuce, hoy ya no es un hecho que pueda afirmarse de manera tajante, ya que cuando se dan las condiciones el mapuce da la cara, se muestra para reivindicar sus derechos. Derechos que aquí en Santiago, dicen relación con vivienda digna, becas estudiantiles, salario digno, derecho a la salud, etc. Si bien es cierto que estas demandas responden a una política de igualdad de derechos, sin embargo, es importante aclarar que la justicia no se agota en reconocer a todos por igual ciertos derechos básicos. La justicia pide "dar a cada uno lo que le corresponde" no "dar a todos lo mismo". Al parecer esto es cada vez más evidente en la organización Meli Rewe, donde al inicio estaba prohibido estrictamente hablar de "política", pero paradójicamente es ahí donde surge el principal líder de la Coordinadora Mapuce de la Región Metropolitana. Todo esto nos muestra que estamos ante un grupo de hombres y mujeres mapuce que están aprendiendo a caminar retomando un camino de lucha, no solo por su dignidad como persona sino por los derechos que tienen en cuanto pueblo nación mapuce.

Sin duda en la actual vida mapuce se han incorporado definitivamente elementos culturales de la sociedad winka. Consecuencia de esto, un porcentaje considerable ha perdido la lengua, pero no por eso son menos mapuce. Otros ya no participan de los gijatunes, pero no por eso han dejado de ser mapuces. El lenguaje, el discurso de los líderes está claramente tensionado por el cristianismo, pero no por eso es un discurso menos mapuce.

El estudio muestra como un grupo minoritario, con sangre y sudor, con fuerza y valentía, a veces con el apoyo silencioso de winkas aliados y amigos están poniendo en marcha este proceso, están marcando el rumbo de un caminar. Se autoidentifican, se autodenominan "mapuce, gente de la tierra", aunque viven en la ciudad. Estos son los que luchan por seguir existiendo. Están conscientes de que es necesario seleccionar y purificar. Estos mapuces niegan abiertamente el ser indio, indígena o araucano, porque representa la imagen denigrante del que fue sometido y conquistado, del que fue colonizado y dominado, de aquel que quedó en el camino, que no luchó más: el pasivo, resignado, el dependiente y servil. Eso que nunca fue en plenitud el mapuce, porque siempre luchó y resistió.

En la hermenéutica del discurso queda también en evidencia, que la práctica religiosa en la ciudad lo asume el maci Augusto como un desafío personal, sin embargo, para la directiva y para los miembros de dicha organización se trata de una causa que deben asumir todos los mapuces.

En este punto, deseamos resaltar lo siguiente: primero, en la década de los 70 habían algunas organizaciones mapuce estudiantiles de carácter cultural, donde la dimensión religiosa estaba ausente, en parte por la idea de que todo lo auténticamente mapuce se daba necesariamente en el sur. Sin embargo, alrededor de 1974-75, a raíz de una gran sequía en la zona central, uno de los locutores de la radio Colo Colo, creyente en el poder de los mapuces para hacer llover, convoca al

parque O'Higgins a un gran gijatún. En esta ocasión trajeron gente del sur, y para sorpresa de todos no sólo se reunió mucha gente sino además se dejó caer una gran lluvia, que provocó grandes inundaciones en todo Santiago y sus alrededores.

En esa ocasión participó el peñi Augusto Aillapan, como uno más, ya que aún no era reconocido oficialmente como maci en Santiago. A su vez la realización de esta ceremonia, por el hecho de no haber sido convocado por líderes mapuce, aparentemente no tuvo mayores consecuencias, sin embargo, fue el hecho que gatilló la idea de que el gijatún es posible en la ciudad.

Digamos que hasta esa fecha nadie hablaba de maci ni de gijatún en Santiago y fue en ésta época que el líder religioso de Pudahuel comienza oficialmente su proceso de iniciación.

Otro dato importante es que a fines de los años setenta y principio de los ochenta, la organización Ad Mapu que tenía un carácter nacional, se establece también en la Región Metropolitana. Sin embargo, a fines de los ochenta, esta organización, según algunos miembros, se politiza extremadamente, con lo que se produce un fraccionamiento, dando origen a nuevas organizaciones. En la misma época, nuevos dirigentes de una línea más conservadora, promueven un tipo de organización en base a Consejos Comunales Mapuces, con la idea de establecer una base en cada comuna.

Este tiempo de crisis organizacional, analizado ahora a la distancia fue bastante fructífero: por un lado Ad Mapu se va desmembrando pero aparecen nuevos líderes y nuevas organizaciones. En este período, específicamente en el año 1988, una fracción de Ad Mapu Metropolitano, en conjunto con el Consejo Mapuce de Cerro Navia, cuyo lema era "Kiñeukvleai taiñ rakiduam" (unidos en un solo pensamiento), deciden realizar un gijatún en Santiago para lo cual se movilizan en busca de terreno, yendo a parar al Seminario de la Congregación del Verbo Divino, en la Florida, a quienes por intermedio de la persona del P. Luis Rodríguez, solicitan formalmente el terreno, que la Congregación había entregado en comodato a la organización Lelfunce. Este es el primer gijatún que realiza el maci Augusto Aillapan.

Entonces la celebración de este gijatún, de alguna manera, podemos considerarlo como un hecho fundacional, porque es la ocasión que permite re-interpretar la práctica de las tradiciones religiosas desde un contexto campesino a un contexto urbano. Aunque la idea de los organizadores, en conversaciones posteriores, no fue establecer una práctica religiosa en Santiago, sin embargo, la persona que sí tiene claridad de esto es el maci, quien desde ese momento asume esta causa como algo personal. De esta forma el año 1989, es solicitado nuevamente por otras personas, para un gijatún en el mismo lugar (Seminario de la Florida). Fue en esta ocasión que se produjo una primera ruptura entre tradición e innovación, ya que unos, validaron la realización del gijatún, mientras otros, le negaron validez abandonando el recinto. Al parecer ésta crisis, fue el principal motivo que llevó al maci a formar una comunidad ritual a partir del año 1990 y que estará integrada mayoritariamente por personas lafkences, oriundas de la Zona de Puerto Saavedra, con quienes se reunirá desde el primer momento en su propia casa. Esta comunidad será su principal aliado para llevar adelante su proyecto religioso, para lo cual hizo todo un período de formación del cual dimos cuenta exhaustivamente.

En la primera época, en que tenía todo bajo su control, puso las bases para que surjan las autoridades mapuce en la ciudad: el lonko, el werken y el sargento, quienes, desde el primer momento estarán bajo su autoridad. Este sistema de organización posteriormente entra en profunda crisis terminando en una ruptura definitiva el año 1996, entre dirigentes y maci. A raíz de esto hubo una re-estructuración de la directiva, con lo cuál se definen nuevamente los roles: se elige una directiva al estilo winka, es decir, como lo exigen los estatutos de las organizaciones funcionales de la

municipalidad y de la CONADI. El ámbito en que debe operar esta directiva es todo lo que tiene que ver con la administración pública estatal y municipal. En forma paralela se creó otro centro de poder compuesto por el lonko, sargento y los ancianos, cuya principal función es velar por todo lo relacionado con las practicas religiosas culturales de la organización, sean estas: gijatún, we xipantu, palín y gylamtuwvn. Esta forma de organización perdura hasta hoy.

En lo que se refiere a la práctica de las tradiciones religiosas en Santiago, es importante señalar que hasta el año 1996, se establecieron tres rewe o tres centros religiosos, donde sin duda el aporte de Meli Rewe fue fundamental. Estos centros se ubican en Pudahuel, La Florida y La Pintana, donde la celebración del gijatún ya tiene carta de ciudadanía.

Finalmente, hemos de recalcar que el hecho de vivir en la ciudad, por un lado, facilita el proceso de awinkamiento, sea por la participación en las diversas instituciones o por las relaciones sociales en que prevalece lo winka o por la influencia masiva de los medios de comunicación, llámese radio o televisión; por otro lado, la ciudad ofrece mayores posibilidades de comunicación y encuentro, incluso en algunas ocasiones, permite tener acceso a los medios de comunicación, como pasó en la organización Meli Rewe con las primeras filmaciones artesanales, que posteriormente se veían comunitariamente y que servían para evaluar los resultados de una actividad.

Todo esto nos indica que el caminar de los mapuce, hoy tiene una dirección, un objetivo, una meta: recuperar la integridad personal y comunitaria, la armonía interior y exterior, ser en el fondo un mapuce moderno: un poco más secular pero creyente, un poco más tradicional pero moderno, chileno o argentino pero mapuce, incluso para algunos, cristiano pero mapuce.

En este caminar no faltan los sabios que con su grito profético denuncian y animan:

"... rume winkai ta ce... nuestra gente ha asumido costumbres winkas
afalulei dugu... parece que lo nuestro llega a su fin
welu ¡wiñowixatuaiñ!... pero no ¡Nos levantaremos!
¡kiñeutuaiñ!... ¡y seremos uno!
¡Mapuce ta inciñ!... ¡Porque somos mapuce, gente de la tierra!"

ANEXO I

ANOTACIONES ETNOGRAFICAS ESCRITAS COMO UNA HISTORIA DE SITUACIONES VIVIDAS Y REFLEXIONADAS, PRIVILEGIANDO LA VIDA DE UNA COMUNIDAD MAPUCE EN LA COMUNA DE PUDAHUEL - VILLA PARQUE INDUSTRIAL

INICIO : 18 DE JUNIO DE 1992

TERMINO: 25, 26 Y 27 DE OCTUBRE DE 1994

INTRODUCCION

Desde que me integré a la comunidad, tenía conciencia de que yo no era un integrante cualquiera, por eso, desde el primer momento me esforcé por armonizar mi condición de mapuce, miembro de un grupo y mi condición de investigador. Lo segundo era una experiencia nueva que me hacía andar con mucha cautela para no quemar etapas.

Mis primeras dudas giraron en torno a la conveniencia de explicarle o no al grupo cuales eran mis intenciones y si estaban dispuestos a colaborar. Dudé, pensé y ante la posibilidad de que me nieguen abiertamente toda forma de colaboración, decidí en conciencia integrarme como uno más, ya que por lo demás estaba seguro que lo que emprendía redundaría en bien de los mapuces urbanos.

Zanjado este problema, me esforcé por participar en todo y en plenitud, con sinceridad y convencido de 'la causa', por lo que fui haciendo mis anotaciones y reflexiones después de cada acontecimiento que consideraba importante. Dichas anotaciones he tratado de ordenarlas procurando un máximo de fidelidad a los acontecimientos. Las intervenciones de los dirigentes, que he logrado reconstruir casi textualmente irán entre comillas.

Estos apuntes los completaba en casa, en la misma tarde o al día siguiente en algún horario de trabajo.

¿Cómo y por qué elegí este grupo?

Desde que me vine a Santiago³⁸⁹, enero del 90 me propuse como objetivo ser consecuente con lo que siempre había dicho y compartido con mis hermanos campesinos y mapuces del sur³⁹⁰:

“hay que participar en las organizaciones, no basta vivir encerrado en las cuatro paredes de la casa. Hay que comprometerse, hay que ser activos, hay que trabajar para cambiar esta sociedad”.

Desde esta perspectiva, apenas llegué a Santiago, durante todo un año recorrí diversas organizaciones observando y viendo las posibilidades de integrarme y participar activamente. Anduve en Foliiche, en Lelfünche, visité dos veces a Ad Mapu Metropolitano, pero en ninguna parte sentí que me acogían. Por lo demás era desconocido en el ambiente santiaguino.

Pero seguía buscando y participaba en todas las actividades culturales y religiosas que hacían las organizaciones.

Hasta que un buen día, era la primera quincena de Mayo, no recuerdo exactamente la fecha, hubo en la Comuna de Pudahuel, un campeonato de Palín organizado por la CEPI en conjunto con la Municipalidad, al que fui como uno mas con toda mi familia.

Fue en esta ocasión que nos reconocimos, por primera vez con el maci Augusto Aillapan. Antes nos habíamos visto en Puerto Saavedra, cuando su hermana Rita, que es maci también, organizó un gijatún en Julio del 88.

389. Mi estadia en Santiago era consecuencia de una drástica determinación en mi vida, ya que antes estuve ejerciendo el sacerdocio católico. Llegué a Santiago en enero del 90, para iniciar una nueva vida, lo que en la práctica siempre lo he considerado un "cambio de trinchera" porque "la causa" es la misma.

390. Puerto Saavedra, lugar dónde ejercí el sacerdocio cuatro años, del cual guardo muy buenos recuerdos.

Después de un breve intercambio de saludo, al más cercano estilo mapuce, le conté que ahora vivía en Santiago con mi nueva familia, ante lo cual me dijo:

“feula mai kurengetuimi... que bueno, que te has casado
felei ta mogen... así es la vida
femnkei ta wexu... así hacen los hombres
kvmei tati... ¡está bien!
cumgelu kvmelayafui, pi... porqué va estar malo, dijo
feipienu... me dijo”.

Después de terminar estos saludos rituales, seguimos conversando acerca de Puerto Saavedra, su tierra (Rolonce) y sobre su familia que yo conocía muy bien.

Al despedirnos me invitó formalmente a una reunión en su casa para el día 18 de Junio, ya que según me adelantó, pensaba sacar un gijatún para el 12 de Octubre. A mi me pareció excelente la idea pero no entendía porqué tenía que ser justo en esa fecha, sin embargo acepté gustosamente y me comprometí para apoyarle en todo.

Así las cosas, cuando presenté mi primer Proyecto de Tesis en la Universidad, a fines del primer Semestre del 92 compartí parte de estas experiencias con mis compañeros y profesores con lo que se aclaró más la idea de que mi Proyecto debería estar en estrecha relación con “lo mapuce urbano”. Así surgió el tema que a lo largo de un año fui acotando con los aportes de mis compañeros y profesores.

De esta forma todas las anotaciones etnográficas intra y extra comunitaria, deben entenderse en función del Tema de Investigación: **Dar cuenta de LOS CAMBIOS CULTURALES Y LOS PROCESOS DE RE-ETNIFICACION ENTRE LOS MAPUCES URBANOS, pero también por este esfuerzo hermenéutico de comprenderme a mi mismo.**

**XAWVN, 18 DE JUNIO 1992
MACI ÑI RUKA MEU
PRIMERA REUNION**

Mi participación en esta primera reunión, yo sabía que era clave para el futuro de mis planes. Recuerdo que fui contento, decidido a jugarlas.

Al llegar no conocía a nadie fuera del maci, por eso, hice mi ingreso saludando a cada uno, después me dieron la palabra para hacer mi presentación oficial. Dije mi nombre y el lugar donde vivía, aclarando que mi presencia se debía a una invitación personal del maci. Manifesté mi alegría de saber que estaban organizando un gijatún por lo que debí improvisar un breve discurso en mapudugun:

“ince ka rume ayvkefiñ feici dug... yo también soy muy partidario de eso (refiriéndome al gijatun), pu mapuce nieiñ taiñ kicuke iñ religión... los mapuces tenemos nuestra propia religión”.

Noté que estas palabras fueron muy bien recibidas. Después la reunión siguió su rumbo.

Algunas ideas más importantes de esta reunión:

- El gijatún es “herencia nuestra, costumbre mapuce. Es bueno cuando alguien quiere lo suyo, coopera”
- “El gijatún es delicado, hay que hacerlo con cariño y respeto. Es una forma de celebrar nuestra herencia”.
- “Lo importante es que haya unión entre nosotros y que hagamos bien las cosas. Irresponsables hay en todas partes, por eso, hay que tener paciencia”.
- “Los jóvenes están equivocados, no saben, quieren olvidarse de sus costumbres”.

Todas estas opiniones en general eran del maci, mientras que la asamblea sólo se limitaba a comentar afirmativamente.

En esta primera reunión pude darme cuenta que el grupo ya tenía un camino recorrido. Se reunían periódicamente, por lo que se notaba un ambiente bueno, agradable. Se respiraba un clima fraterno, se echaban tallas mutuamente, se reían de buena gana, pero no había un orden en el tema de conversación, por lo que con mucha facilidad pude darme cuenta que el tema principal era el gijatún de Octubre del 92.

Las primeras palabras que escuché del maci fue que el **“gijatún es un trabajo difícil, necesita mucho sacrificio. Es algo serio, por lo tanto, hay que prepararlo y prepararse bien”**.

La preparación consistía fundamentalmente en mantener al grupo unido, alegre y fervoroso, dándole vuelta siempre al mismo tema: el gijatún. Opinando con mucha libertad, pero sobre todo escuchando las opiniones y directrices del maci.

En esta primera reunión me quedó sumamente claro, que la autoridad del grupo era el maci, todo gira en torno a su persona. El convoca, él organiza, él manda, él decide.

Desde el primer momento, intenté grabar en mi mente todo lo que se conversaba, pero eran tantas cosas, que muchas de ellas seguramente, por ser una experiencia tan hermosa, marcarán mi vida pero no lograré fijar todo por escrito ya que además gran parte de las reuniones se hacen en mapudugún.

Ya en esta primera reunión me percaté que el discurso del maci tenía un sesgo espiritualista, ya que repetía insistentemente que **“para mi lo espiritual es lo que vale”**, queriendo decir que, lo material, lo político no le interesa. Pero también lo entendí como una clara advertencia de que la política está vedado en el grupo.

Antes de finalizar la reunión, el maci consulta por última vez a la asamblea, unas 15 personas, si están todos de acuerdo con sacar el gijatún para el día 12 de Octubre. Hubo unanimidad y por lo tanto, desde ese momento ya no se discute si habrá o no habrá gijatún. Además recuerda que estando en la ciudad el gijatún supone más gastos que en el campo, como queriendo decir **“sale caro ser mapuce en la ciudad”**, por lo tanto ¿de dónde vamos a sacar dinero? fue su pregunta, pero la solución también estaba: una cuota de \$ 1.200 mensuales, que todos aceptaron.

Aunque la reunión giraba en torno al maci, pude darme cuenta que había una especie de directiva integrado por: un fvcace (anciano) que hacía de lonko, su nombre era Julio y que, aunque malamente, intentaba dirigir la reunión; además había uno que hacía las veces de secretario y tesorero, era el peñi Agustín.

La dinámica de la reunión era: poca participación a viva voz, sin embargo, quién quiere hablar, pide la palabra al maci y hace su discurso sin importarle el tiempo.

XAWVN 25 DE JUNIO MACI ÑI RUKA MEU

En esta reunión había un anciano llamado Francisco y aunque estaba de visita, no tuvo reparo en pedir la palabra y fuera de todo contexto, dijo:

“nuestros antepasados lucharon más de 400 años. Mvlei wueican, hubo guerra. Aquí en esta tierra nosotros deberíamos mandar. Lautaro perdió la guerra, pero nosotros debemos seguir. Yo recuerdo que antes me decían: serás gente, buena gente ¿qué vamos hacer! Dios nos ayudará decían los antiguos, pu ceskui. Nos ayudarán pu alwe. A mí, unos wikas me querían echar de mi tierra, pero no pudieron, solo se enemistaron conmigo. No pensaba estar hablando con uds. welu ince ka kejuan, pilen, dijo.

Terminó su discurso diciendo: **“Soy de Loncoche”**.

Con este discurso el ambiente giró para el lado político, por eso, el maci rápidamente tomó la palabra, comenta brevemente lo dicho y astutamente pone las cosas en su lugar. Dice que ha conversado con un hermano del Consejo de Pudahuel y que en el fondo le habían sugerido que estudien la posibilidad de cambiar la fecha del gijatún, ya que ese día, según le comentaron los dirigentes del “Consejo”, habrá una gran marcha de los mapuces por la Alameda, para protestar, ya que para nosotros el 12 de Octubre

“es un día de duelo... gvman dugu
me dijeron, dijo... pigen pi”

El comentario del maci fue **“no somos políticos, no estamos para protestar ¿para qué andar provocando? Eso es puro hacer desorden, hay apaleos, se enojan los carabineros, toman preso. Es malo lo que hacen la gente”**.

Ante esta opinión no pude resistir la tentación de hablar algo sobre el significado del próximo 12 de Octubre. Primero manifesté mi opinión de que estaba completamente de acuerdo en lo referente al gijatún, utilizando los mismos argumentos del maci, agregando que **“nosotros los mapuces tenemos nuestra propia religión y que debemos recuperar lo nuestro aquí en Santiago”** manifestando acatar todos los acuerdos de la asamblea. Hasta aquí noté que al maci le pareció muy bien mis palabras. Pero enseguida pedí que me escuchen bien y que no me mal interpreten. Dije mas o menos lo siguiente:

“el comentario del fvcace me parece bien, estoy de acuerdo ... y en cuanto a la sugerencia del Consejo, de cambiar la fecha del gijatún, me parece que debemos considerarlo porque el 12 de Octubre es una fecha triste para nosotros, No es el día de la raza sino que es el inicio de la invasión de nuestras tierras. Si hoy somos pobres, no es porque seamos flojos ¡nos han empobrecido! nos han quitado nuestras riquezas, por eso, todas las organizaciones indígenas de América van a salir a marchar, a protestar en este día, por lo tanto sería bueno que nosotros participemos en esos actos y hagamos el gijatún el fin de semana siguiente”.

Noté que en general mi discurso no agradó y el ambiente se puso tenso, por eso, apenas terminé se escuchó la voz otro fvcace, que firmemente sostenía:

“la palabra no se cambia. El mapuce es de una sola palabra. No se puede cambiar la fecha del gijatún porque ya se dieron los avisos a los familiares y amigos del sur”.

En otras palabras yo entendí que quiso decir “quienes quieran ir a protestar que vayan ¡nosotros en lo nuestro! Tenemos gente”.

Esta reunión fue buena. Hubo mucha participación comentando que el gijatún no se cambia. Mis impresiones las podría resumir de la siguiente forma:

- El grupo se nota compacto. Su mundo se limita al trabajo, familia, gijatún. Otras preocupaciones no interesan.
- El grupo está constituido en torno al maci, él es la autoridad.
- Todos los miembros están relacionado con el maci por cuestión de enfermedad de algún familiar
- La composición del grupo es homogénea, casi el 100 por ciento son adultos hombres y mujeres
- Los hombres en su mayoría son panaderos.
- Noté un alto grado de ecumenismo y tolerancia frente al catolicismo y protestantismo. Al parecer la mayoría participa en la Iglesia Católica. Hablan siempre con mucho respeto de los pastores y de los sacerdotes
- Aparentemente son “acríticos”, sin embargo, mi percepción es que tienen una claridad en sus objetivos **“vivir una vida mapuce en la ciudad”**. Eso es lo que importa y para lograr esto no hay que hacer tanto boche.

Se maneja una política de doble standar hacia los wikas y sus autoridades. Da la impresión que el principio básico es “que nos dejen vivir y punto”, de ahí la importancia de mantener una buena imagen. El maci se preocupa de recordar que no hay que dar escándalos ante los demás. Para todos es sumamente claro que no somos un grupo político, por lo tanto, nada de protestar. Lo único que se reivindica es la posibilidad de recuperar las tradiciones religiosas aquí en Santiago. Otras preocupaciones no interesan.

CELEBRACION DEL WIÑOL XIPANTU, 27 DE JUNIO 1992 LA FLORIDA - LELFÜNCHÉ

Recuerdo que en la segunda reunión, en algún momento sugerí celebrar el Año Nuevo Mapuce, tratando de explicar y motivar lo mejor posible, pero sinceramente no me ‘agancharon pa’na’. Por esta razón, para esta fecha me fui a La Florida, invitado por la gente de Lelfünche a celebrar el WIÑOL XIPANTU.

Allá me reencontré con viejos amigos, entre ellos José Painequeo y Abelino Quilaqueo.

Por las características de Lelfünche, con quienes había participado en varias reuniones, me fui dando cuenta que era una organización que había nacido bajo el alero de la Congregación del Verbo Divino y que

en este momento estaban viviendo una crisis interna muy interesante, en cuanto a su relación con la Iglesia. Al parecer decididamente querían ser más independiente.

Pero eso no fue un obstáculo para aceptar la invitación, por lo que fui al lugar de la celebración. Me encontré con varios conocidos, entre ellos el presidente de la organización con quien había sido compañero de curso en San José de la Mariquina.

Según me comentó el presidente de Lelfünche, la celebración del Año Nuevo Mapuce lo hacían por primera vez. Yo tenía gran expectación ya que en mi tierra sólo se recordaba la fiesta de San Juan. Recuerdo sí, que todo el mundo mataba su chanchito hubiera o no Juan en la casa. Lo cierto es que en este tiempo había fiesta en el campo.

Debo dejar en claro que, esta fue mi primera celebración de Año Nuevo Mapuce. Estaba contento. Recuerdo que llegué a la fiesta con una filmadora que había conseguido a un cuñado y logré filmar algunas cosas con el permiso del presidente, que no me puso ningún obstáculo.

Participar en estos encuentros, para mí, desde un principio tenía un significado muy especial ya que me permitía participar de celebraciones que en parte ya se han perdido en algunos sectores campesinos. Pero Lelfünche como organización me interesaba también porque me permitía "mirar" como en una ventana lo que pasa realmente entre los mapuces organizado de Santiago.

De esta organización puedo decir que es un grupo en que mezclan muy bien lo cultural y lo religioso mapuce. Al parecer, por lo menos para la directiva lo cristiano es conflictivo. Quieren recuperar lo propio y por eso, según la directiva la independencia de la Iglesia, es un paso necesario

Recuerdo que el P. Lucho, me decía que se reúnen mensualmente para tener una "Misa Mapuce" y al final el grupo hace su reunión convivencia. La iniciativa de la Pastoral Mapuce de la Congregación, de reunir a los mapuce santiaguinos a mi me parecía bien y estaba dispuesto a colaborar y así se lo manifesté al P. Lucho.

XAWVN 28 DE JUNIO 1992 KARUKATU MACI ÑI RUKA MEU

Desde que nos reconocimos en el palín aquel, en el mes de junio, pensé que una buena amistad con él me facilitaría mucho mis pretensiones, por lo que hice todo lo que pude en granjearme su amistad y confianza, a su vez manifestarle abiertamente mi disposición de colaborar en todo lo que mas pueda.

En esta visita recuerdo que me insistió muchas veces que para él:

"lo espiritual es lo único que vale. Lo espiritual, es algo difícil, pero es lo que importa. Hay algunos- me dijo- que son políticos, ¿para qué? ¿para que enemistarse con los winkas si al final vamos a ir a tocarle las puertas, ellos tienen la plata, ellos dan trabajo".

Sin duda esto fue una señal de alarma para mi, pensé "**debo andar con más cautela**".

Con el tiempo pude darme cuenta que al integrarme al grupo, esa era una de las opiniones que se tenía de mi y en un clima de mucha confianza me lo dijo expresamente "**algunos lo tenían por político**", me dijo.

Como se trataba de una visita familiar, conversamos largamente con mucha franqueza hasta que pude manifestarle mi desacuerdo sobre algunas de sus opiniones. Le dije:

"que a mi modo de ver, a Dios le importa toda nuestra vida, tanto lo espiritual como lo material ya que ambas cosas son importantes para Dios".

Finalmente no quedó tan claro el asunto y me convencí que no era bueno, cuestionar su posición, que yo consideraba demasiado "espiritualista" y un poco alejado de la tradición mapuce. Pero, pensé que su opinión representa e interpreta a muchos mapuces por lo que, en mi calidad de Investigador no debía insistir demasiado. En fin me parece, en realidad una postura bastante respetable.

Recuerdo, que fruto de esta conversación, le propuse organizar un taller de idioma, cultura y religión mapuce. Percibí que no se interesó absolutamente nada, sin embargo, me manifestó su conformidad, haciéndome ver que no me entusiasme demasiado, que vaya lento, que él veía buenas intenciones en mí pero finalmente me decía "vea ud."

Al acabar nuestra conversación, como una forma de insinuarle mis pretensiones, referente a mis labores

investigativas, le manifesté que de vez en cuando yo escribía algún artículo sobre temas mapuces. Además le manifesté mi intención de hacer algunas grabaciones. Aunque no me lo dijo abiertamente, noté un cierto aire de disconformidad y como dice el dicho "quedó con la bala pasá", es decir, de alguna forma preocupado, por eso se limitó a decir "¡vamos a ver! dijo el ciego".

En lo que a mi respecta quedé muy conforme de esta primera conversación amistosa y volví a casa dispuesto a planificar un Taller.

11 DE JULIO DE 1992

UNA VISITA A LA COMUNIDAD LEFÜNCHÉ

A partir de Mayo, recuerdo que por algunas conversaciones que tuve con los profesores en la Universidad, mi tema de investigación, se fue presentando cada vez más como un desafío personal, pero a su vez fueron apareciendo los primeros problemas. Esta es una de las razones de por qué buscaba estrechar vínculos con Lelfünche.

Recuerdo que cuando me invitaron a una reunión, en su sede de Pío Nono 34, cuando me dieron la palabra dije mas o menos lo siguiente:

"En estos últimos 10 años la cuestión mapuce ha estado en el tapete. Hemos salido del silencio. Debemos aprovechar todo lo que se hará sobre los 500 años para darnos a conocer, para que nosotros tomemos la palabra. A mi modo de ver los temas más importantes en que deberíamos centrar nuestro trabajo en colaboración mutua son: lo cultural- religioso, lo lingüístico (insinuando la necesidad de aprender el mapudugún) y lo socio-político".

Varias veces repetí que es necesario reconstituir la comunidad tradicional como lugar de encuentro. Por comunidad tradicional estaba entendiendo el solo hecho de formar grupos que hagan posible el "encuentro".

Lelfünche era un grupo compuesto de mapuces cristianos por lo que manifesté que uno de los aspectos que deberíamos reflexionar es "el tema de la religión mapuce, en un contexto ecuménico", formulando algunas preguntas "¿nuestra religión vale o ya es cosa del pasado? ¿se puede ser mapuce y cristiano a la vez? ¿si los católicos y evangélicos enseñan su religión, porqué nosotros no podríamos hacer algo parecido con nuestra gente?". Pero no hubo respuesta.

Estas preguntas las formulaba con una cierta intención, debido a que el Programa Mapuce del Medellín³⁹¹, institución en la cual trabajo, tenía mucho interés en articular un debate en este campo aprovechando toda la movilización del Vº Centenario.

Al terminar mi intervención se hizo un silencio profundo que bien podía interpretarse como un "no se oye padre". Finalmente unos se mostraron de acuerdo, entre ellos parte de la directiva; otros fueron abiertamente suspicaces "¿quienes organizan eso? ¿para qué?" Y por último uno dijo: "no es bueno que los winkas conozcan más de los mapuces".

Personalmente creo que logré sembrar alguna inquietud, quizá también algún desconcierto en vista que manifesté abiertamente una valoración positiva, en igualdad de condiciones entre la religión mapuce y el cristianismo. Esta opinión no lo esperaban de mí.

11 DE JULIO 1992

MACI KVPAL TAÑI RUKA MU

Sorpresivamente el maci vino de visita a mi casa, pero como no me encontró, dejó un recado con Mariluz, mi señora, a la que le había manifestado su interés por el Curso de Idioma y Cultura Mapuce, que yo había propuesto en una reunión anterior. Esto significaba tener el maci a mi favor, por lo tanto, podía proponer algo más concreto.

391. El Centro Ecuménico Diego de Medellín (CEDM) es una institución ecuménica, interdisciplinaria formada por profesionales: teólogos (as), antropólogos e investigadores y pastores que prestan apoyo y colaboración a diversas iglesias e instituciones, pero no es una institución de Iglesia propiamente tal. Yo trabajo en el Programa Mapuce, lo que me permite en algunas ocasiones participar en actividades de carácter pastoral como Asesor o invitado.

Resulta que cuando propuse la idea, claramente él no mostró ningún interés, sin embargo, ahora el mismo se había encargado de entusiasmar a un grupo de jóvenes, entre los cuales estaban dos de sus hijos. Por lo tanto, al día siguiente, del trabajo pasé derecho a su casa.

12 DE JULIO 1992 RUPAN MACI ÑI RUKA MEU

Eran como las 20.00 horas cuando estaba en la casa del maci tirando del cordel y haciendo sonar la campanilla que avisa la llegada de wixan. Esto a mí me traía muchos recuerdos.

En cuanto toqué sentí ruido y pasos, era su señora que me acogía amablemente "kompage... pase me dijo" y me ofreció asiento. De inmediato nos pusimos a conversar, me preguntó sobre mi familia y sin darme cuenta en un dos por tres ya estábamos tomando mate, lo que hizo que la conversación fuese mas interesante. Así entre mate y mate pudimos conversar largamente con el maci y su familia.

Lo cierto es que entre tantas "conversas y visitas" ya habíamos entrado en un clima de mucha confianza, por lo que me atreví a preguntarle sobre su 'vocación' y no tuvo ningún reparo en decirme:

"...de niño sentía algo especial, que no me dejaba vivir tranquilo. Cuando cuidaba los animales bailaba el purún. De esta forma como a los 20 años descubrí mi vocación de maci. Decidí viajar a Santiago como para olvidarme. Sin embargo, fue imposible, vivía enfermo, Trabajaba de copero en un Restaurante en Providencia, pero Dios pudo más, hasta que acepté ser maci".

Por las circunstancias de la vida, le conocí una hermana que también es maci, que vive en Rolonche, cerca de Puerto Saavedra, con la cual también somos amigos. Me manifestó que con ella no se entienden y que con su cuñado no se ven la suerte. Dice que intentó hacer su vida en el campo, pero no pudo debido a problemas familiares.

Tiene clara conciencia de que su vocación es algo divino, espiritual. Reconoce que aquí en Santiago le han criticado pero él dice: "**Dios llama a quien quiere, de chico o de grande, hombre o mujer**".

Insiste que él es maci por obra y misericordia de Dios, que está para hacer el bien pero no para meterse en política. Me hizo todo un discurso para aconsejarme y darme muchas razones de porqué era bueno estar bien con los wikas "ellos tienen la plata". Es insistente en recordarme "que solo lo espiritual es lo que vale".

Este día me contó que hay una señora, no mapuce, que estaría dispuesta a trabajar conmigo en el "Taller de idioma y cultura mapuce". Al final de nuestra conversa entendí que su intención era que el curso esté en sintonía con las reuniones y me lo dijo con estas palabras "lo que ud. va hacer hermano debe servir para preparar a los jóvenes para el gijatún de Octubre" lo que por lo demás yo compartía plenamente.

A raíz de esta visita pude darme cuenta de dos cosas: me había ganado su confianza y a sus vez él estaba de acuerdo con el Taller. Para mí esto fue sumamente importante. A partir de esta fecha me sentí con más confianza en el grupo.

De esta forma con su "visto bueno" confeccioné durante toda una semana un mini curso piloto con este nombre:

TALLER DE REFLEXION SOBRE CULTURA Y RELIGION MAPUCE

Destinatarios: solo mapuces con experiencia religiosa en su comunidad, en lo posible.

Objetivo: A partir de la experiencia de cada uno reflexionar nuestra fe mapuche y dar razón de ella.

Pensaba usar como texto base las oraciones recopiladas por don Martín Alonqueo, en su libro: *Instituciones religiosas del pueblo mapuce*.

Este pequeño Programa lo presenté formalmente a la comunidad el 18 de Julio.

XAWVN 18 DE JULIO 1992 MACI ÑI RUKA MEU

Cada reunión tiene una dinámica muy parecida: un discurso de bienvenida, donde se presenta en líneas

gruesas los principales ejes en torno al cual girará la conversación. Todos escuchan atentamente.

Esta vez el discurso lo hizo el Presidente, que al parecer no tenía absolutamente nada preparado. Improvisó un discurso muy pobre en contenido, para terminar pidiendo a la secretaria que rinda cuenta del dinero recaudado y que nombre públicamente quienes no han pagado sus cuotas.

Su discurso podría resumirse en: "hay que cooperar, hay que ayudar y hay que cumplir el compromiso".

La reunión empezó bastante flojita, no habían opiniones ni a favor ni en contra de lo que se había dicho, por lo que el maci debió tomar las riendas de la reunión. Repite brevemente lo que dijo el Presidente para terminar diciendo "ya escucharon". Dicho esto pide la palabra un fvace llamado Francisco, que es paciente del maci, dice:

"yo hice como una manda, donde hayan mapuce voy a estar, dije. Estaré siempre que Dios quiera. Tengo promesa de ayudar, por eso, estoy".

En esta reunión, se encuentran presente tres delegados del Consejo de Pudahuel³⁹², quienes piden la palabra y explican los motivos de su presencia. Empezan diciendo:

"nosotros queremos participar en el gijatún de uds. pero no podemos estar en dos partes". José LLancapan como presidente dice: "para nosotros, es muy importante que estemos en la marcha de las organizaciones, el día 12 de Octubre, ya que es una fecha triste para nosotros, pero queremos estar también en el gijatún, pensamos sacar ramadas siempre que cambien la fecha".

En esta ocasión el maci se había mostrado de acuerdo con cambiar la fecha del gijatún, porque le interesaba un máximo de participación de los mapuces, sin embargo, al consultar a la asamblea se escuchó un rotundo "no". A continuación un anciano toma la palabra para decir "**si se cambia la fecha, me retiro definitivamente**". Esto provocó un desconcierto, por lo que finalmente se optó por mantener la fecha y el maci confirmó que definitivamente no habrá cambios:

"no se puede estar en todas partes. Unos hacen una cosa, otros otra. Yo estoy para lo espiritual, con buen sentimiento. Aquí no corre la política, eso divide. Haremos el gijatún el 12 de Octubre y vamos a rogar para que no les pase nada a los mapuces que saldrán a protestar", refiriéndose a quienes ese día estarán en la marcha.

Definitivamente la mayoría de los miembros de esta comunidad "no están ni ahí con el Quinto Centenario". Para ellos es un acontecimiento sin importancia, fiesta de los winkas, por eso, la mayoría dice "¡hagamos nuestro gijatún! el que quiera ir a protestar que vaya".

Fue al término de esta reunión, que pedí la palabra para informar el inicio del Taller, con la siguiente introducción:

"Por la celebración de los 500 años, el tema indígena está de moda. Debemos sacarle provecho, para dar a conocer lo nuestro. Si hablamos de religión mapuce no basta decir que el gijatún es bueno. Debemos saber dar razón de nuestras creencias. Es cierto que todo lo que hoy sabemos de nosotros es por lo que han escrito los wikas, sin embargo, eso no quiere decir que todo lo que ellos dicen, es verdad. Hay un espacio que no han logrado penetrar en profundidad y es el tema de lo religioso. Personalmente creo que es lo fundamental en la vida mapuce. Por eso, es un desafío para nosotros el pensar nuestra fe desde una perspectiva creyente. Así como cualquier profesional mapuce puede poner sus conocimientos al servicio de la causa mapuce, yo, quiero aportar con un granito de arena".

Nadie me contradijo ni comentó lo que yo dije. Al final quedé nuevamente con la sensación de que nadie me entendió.

XAWVN 16 DE AGOSTO 1992 MACI ÑI RUKA MEU

Este día vino muy poca gente a la reunión. Por supuesto el tema de conversación es reiterativo, todo gira en torno al gijatún. Esta vez se comenta la posibilidad de darlo a conocer por los medios de comunicación, según la propuesta lanzada por los del CdeP., sin embargo, para la mayoría esto no tenía absolutamente ninguna importancia ya que

“el que quiere lo suyo coopera, se sacrifica, por lo tanto, el que quiera venir que venga”.

La dinámica de la reunión giró en torno a dos temas: el gijatuwe, y la invitación de una maci del sur.

El asunto es que el maci por su cuenta se estaba “carteando” con la maci Margarita, de Puerto Saavedra, para que le venga a ayudar. Ya había pasado bastante tiempo, por eso esta vez lo primero que dijo fue “tengo una muy buena noticia”. Toma un sobre, saca una carta que lee públicamente. La maci decía en la carta que vendrá con tres ayudantes. Lo único que pedía era que le envíen los pasajes y que le aseguren atención y alojamiento para ella y sus acompañantes. La noticia fue una gran alegría para todos.

Respecto al gijatuwe, el maci varias veces manifestó que:

“aquí las cosas no son igual que en el campo. No tenemos gijatuwe, campo sagrado. Yo deseo mucho tener un terreno propio pero ¡cuando! a no ser que me saque la polla gol. Pero igual podemos hacer el gijatún en una cancha, ya que la fe es la que vale, pero debemos hacerlo con respeto”.

Después de estas palabras, comunica que la solicitud de la cancha³⁹³ va por muy buen camino y que él es amigo del encargado quien le manifestó que **“no habrá ningún problema y que esté tranquilo nomás, me dijo”, dijo.**

Al término de la reunión se fija un día de ensayo, el Domingo 28 de Septiembre a las 14.00 horas. “Se ruega puntualidad”, fueron sus últimas palabras.

El ensayo tenía por finalidad conocer el terreno y dar la ubicación de las ramadas.

DIA DEL ENSAYO 28 DE SEPTIEMBRE 1992 CANCHA DE FUTBOL

El encuentro se había fijado para las 14.00 horas, sin embargo, los hermanos empezaron a llegar sólo a partir de las 16.00 horas, para iniciar el ensayo pasado las 17.00 horas.

Todo se hizo con mucha solemnidad.

Primero nos juntamos, conversamos. Después recorrimos la cancha. Nos pusimos de acuerdo en detalles como: poner un cerco de alambre, la ubicación del Rewe y las ramadas.

Terminado estos detalles hicimos un “pici gijatún”, es decir, un momento de oración pidiéndole de corazón “al Pikum Fvca y Pikum Kusce que nos acompañen el día del gijatún, para que todo salga bien”.

El momento cumbre fue cuando el maci entró en trance e hizo de dugumacife su propia esposa la Sra. Carmen y el hermano Agustín.

Entre las órdenes que dio recuerdo lo siguiente:

- Habló sobre la ubicación del Rewe
- Recordó que debe haber “calín”
- Insistió en el orden y seriedad
- Pidió que se nombren las últimas comisiones
- Finalmente recuerda la puntualidad y el ejemplo en todo, de parte de los dueños del gijatún (los gijatufes)
- Insistió en que no hayan excesos, que se evite el alcohol para que no demos escándalos ante los winkas.

393. Se trataba de una cancha de futbol ubicado en La Villa Comercio, Comuna de Pudahuel.

11 DE OCTUBRE 1992
PADRE LAS CASAS
ANTE UNOS 200 JOVENES

Recuerdo que, por asunto de trabajo no pude estar presente en El primer día del gijatún, ya que viajé a P. Las Casas, para participar de panelista en un Foro, organizado por la JUFRA (Juventud Franciscana), con ocasión de su encuentro nacional.

Los panelistas éramos: Mons. Hourton, el Provincial de los Capuchinos P. Miguel Angel Ariz y yo.

Hablé ante unos 200 jóvenes sobre la religión mapuce limitándome a hacer un comentario sobre una oración de gijatún, que fue muy bien recibido por el público.

Recuerdo que el Panel fue en la mañana, así que a las 13.00 horas ya estaba viajando de vuelta a Santiago. Llegué como a las 12 de la noche. Fue un viaje muy aburrido y cansador por lo que no me atreví pasar el resto de la noche en el gijatuwe, ya que ese había sido el compromiso.

Al otro día, a primera hora me presenté al maci y terminé de arreglar mi ramada. El se notaba cansado, pero contento.

12 DE OCTUBRE 1992
DÍA DEL GIJATUN

Entre "conversa y conversa" pude enterarme que el primer día el gijatún, estuvo bastante apagadito. Al decir de algunos "más o menos" ya que faltó más entusiasmo de parte de los gen gijatún. Pero lo interesante es que la gran mayoría alojó en su ramada cumpliendo de esta forma el compromiso.

El gijatún se inició a las 09.00 horas.

Este era el día más solemne y llegaron muchos winkas a mirar. Como me habían designado sargento de orden, daba las indicaciones para que no se acerquen demasiado. A cada uno que llegaba pacientemente le decía "quien quiera integrarse que pase con todo respeto". Muchos se integraron de buena gana, mientras que otros a regañadientes debían permanecer a distancia.

Por supuesto que todo esto no fue un obstáculo para expresar la piedad y devoción de los "gen gijatún".

En general las comisiones funcionaron bastante bien. Y no hubo ningún problema que lamentar.

Pienso que el papel que me dieron lo desempeñé bien ya que traté de responder a todas las preguntas que hacía la gente y por supuesto que aproveché de pasar todo tipo de aviso sobre nuestra forma de vivir la fe mapuce.

Entre el público participante habían muchos winkas, percibí un aire de alegría y extrañeza, como diciendo "¡cómo es posible que aún se den estas cosas!"

Mi impresión respecto al gijatún, comparado con otros que se han realizado aquí en Santiago, es muy positivo. Este de lejos es el mejor. Todo salió de acuerdo a lo planeado, por lo tanto, las reuniones no fueron en vano. Lo único que criticaban algunos, era la actitud del maci que en algún momento de la ceremonia estaba casi fuera de sí ¡muy enojado! porque el purún estaba saliendo desordenado.

Resulta que varias veces en medio del gijatún, se salía para ordenar a la gente. Al ver esto pensé que necesariamente debería ser un tema de conversación en la primera reunión, ya que si el maci, en estas ocasiones no delega más responsabilidad, las comisiones nunca van a asumir su papel.

Recuerdo que el responsable del orden era el peñi José Galindo.

Sobre el movimiento del purún, en la práctica, a petición del maci, según orden del espíritu, se hizo de norte a sur. En el lado norte había un "pici rewe" y un tiesto con agua. Mientras que en el lado sur solo había un "pici rewe".

La verdad de las cosas que en un primer momento no lograba entender la distribución de los símbolos en el gijatuwe. Lo normal es que el rewe y los "pici rewe" estén ubicados de oriente a poniente. Aquí era totalmente al revés.

Pensando en los símbolos, de pronto recordé la idea del equilibrio y la armonía y aquí estaban. Mediante el tiesto con agua se pedía el agua justa y necesaria. Ni mucha agua ni mucha sequía. Lo justo y necesario para los sembrados, para los animales y para los hombres. Estábamos empezando la primavera.

En mi calidad de sargento de orden, me tomé la atribución de hacer algunas filmaciones. Como no había

pedido autorización, lo hice asumiendo toda responsabilidad en caso de que me llamaran la atención. Recuerdo que nadie se molestó por mi actitud. Claro que filmé sólo la parte final: un poco de gijatun, el calín, parte del almuerzo y varios baile de coike.

Entre los ritos mas significativos, fuera de la ceremonia del gijatún mismo, fue el "calín", que es el saludo oficial a las visitas. Los que resguardábamos el orden pedimos que todos los presentes hagan un gran círculo alrededor del gijatuwe para recibir el saludo oficial de los "gen purún". Hecho el círculo, todos al compás de los instrumentos pasamos saludando uno por uno a las visitas. Yo noté que este gesto gustó mucho a los presentes.

En realidad este gesto tiene el sentido de saludar fraternalmente a los amigos deseando paz y toda clase de bienestar económico.

A continuación del calín se hizo la "convivencia" en donde cada uno invitó a sus amigos y familiares, ya que no había "mvxvm", invitados oficiales. En todas las ramadas se veían rostros mapuces no santiaguinos. Esto se notaba por la vestimenta y por la forma de conversar. Eran "sureños" que compartían con nosotros felices y contentos. Yo tenía de visita a mi madre que vino expresamente a ayudar en la cocina, ya que Mariluz mi esposa estaba en los 8 meses de embarazo.

Después de almuerzo, antes de hacer la última oración se eligió "democráticamente" una nueva directiva que quedó compuesto por los siguientes hermanos: José Galindo, Agustín y Bartolo Malo como lonko. Además se nombra como delegado a José Paillal, uno de los pocos jóvenes del grupo. Enseguida se hizo la primera convocación oficial para el próximo gijatún, que sería el fin de semana más cercano al 12 de Octubre del 93.

Hasta este momento no estaba muy claro el papel del delegado, solo se sabía que era parte de la directiva.

Una vez que se hizo la última oración alrededor del Rewe, el broche de oro lo pusieron unos bailarines, oriundos de Galvarino que con mucha destreza y elegancia nos deleitaron con varios tipos de coike purun.

Realmente fue una muestra maravillosa de la riqueza cultural mapuce. Los coikes bailaron maravillosamente bien era ¡increíble la forma como bailaban! La gente estaba admirada y como no sabían si aplaudir o no, miraban con gran expectación y respeto.

El grupo de músicos estaba compuesto de un kulxuntufe y varias cantoras. Yo no he visto una forma tan hermosa de cantar y bailar.

Después del último coike, como por arte de magia, antes de una hora ya no había huella alguna de ramada. Era como si no hubiera pasado nada.

No pude resistirme a la tentación de elevar una siguiente oración:

Wenu Fvca... Anciano de las Alturas

Wenu Kuce... Anciana de las Alturas

Wenu Wece... Joven de las Alturas

Wenu Vlca... Mujer joven de las Alturas

fvreneafimi taiñ maci... que concedas todos los favores necesario a nuestro maci

ka taiñ kom pu ce... y a nuestra gente

gijatupalu tvfa ci mapu meu... que vino a "orar" en esta tierra

Felepe mai... que así sea"

XAWVN 8 DE NOVIEMBRE 1992

MACI ÑI RUKA MEU

Este día nos juntamos en la casa del maci por tres motivos:

- Conversar acerca del gijatún en plan de hacer una evaluación
- Tener una convivencia
- Ver el video

Respecto al primer punto, todos estábamos muy contento. "El gijatún salió bien" era el comentario unánime. "Todos colaboraron y cumplieron su misión" decía el maci, felicitando a todos. Terminó diciendo "¡sacamos un lindo gijatún!".

Enseguida se conversó sobre el acuerdo que se hizo al final del gijatun, donde habíamos convenido

celebrarlo cada dos años, sin embargo, esto se reconsideró y por unanimidad se optó por:

"todos los años, el fin de semana mas cercano al 12 de Octubre, ya que dejar pasar dos años era mucho tiempo y había el peligro de que se pierdan los hermanos".

El maci argumentó:

"... los católicos se reúnen todos los Domingo, los evangélicos casi todos los días, nosotros ¿cómo no seremos capaces de juntarnos una vez al año".

Por lo tanto, este día quedó muy claro que todas las reuniones en adelante tendrán un solo objetivo "preparar el próximo gijatún". Y este será el motivo de por qué nos seguiremos reuniendo mensualmente.

En cuanto a la convivencia, esta se desarrolló en un clima festivo, de triunfo. Las cosas habían salido bien, por lo tanto, había motivo suficiente para celebrar. Recuerdo que cada socio llevó algo de comer, además se reunió un poco de dinero con lo cual alcanzó para hacer un pollo arvejado, que en un dos por tres ya estuvo faenado. El dinero alcanzó para comprar unas bebidas y unas botellas de cerveza "¡para no perder la costumbre!", decían algunos en son de bromas.

Respecto al Video, había una gran expectativa. Estuvimos toda la tarde ¡viéndonos! ¡fijándonos en detalles! ¡riéndonos de nosotros mismos!. Todos me felicitaron por la filmación y me reprochaban el no haber filmado todo.

En realidad fue un momento muy rico para todos. Yo estaba contento y sentí que me había anotado "un buen poroto" con lo cual ahora estaba seguro de tener respaldo para cualquier iniciativa.

Todos felicitaban a los bailarines que también estaban presente, quienes hacían sus propios comentarios, diciendo:

"... teníamos los pies hecho tira pero no sentíamos la espina ni las piedrecitas que nos hicieron mucho daño, lo importante es que salió bien y no le aflojamos hasta el final".

Yo pensaba entre mi, si improvisando, nuestra gente baila tan bien ¿qué será si tuvieran oportunidad de entrenarse profesionalmente?

Conclusión: ¡un siete para todos!

Fue en esta ocasión, que por primera vez sugerí la posibilidad de obtener personalidad jurídica como grupo, pero la mayoría se mostró reacio a la iniciativa.

Explicué que esto era como tener un carné y que podíamos conseguir muchas cosas, claro que es obligación pagar una cuota mensual. Yo diría que en parte la gente no me entendió pero también es verdad que hay mucha suspicacia. El maci pregunta

"... ¿para qué? ¿o sea que ahora vamos a depender de los winkas? ¿es tan necesario la personalidad jurídica? ¿así no podemos hacer las mismas cosas?"

Estas y otras preguntas eran un signo claro de que preferían ser 'autónomo' en todo, por lo que simplemente no mostraron interés. Sin embargo, yo pensaba entre mi "insistiré en otra ocasión".

De esta forma terminamos la reunión felices y contentos de haber revivido una celebración tan importante para nosotros.

16 DE NOVIEMBRE 1992 VIAJE A PARAGUAY

Mi viaje a Paraguay fue para participar en un Encuentro Ecuménico de Pastoral Indígena a nivel de Cono Sur, donde tuve oportunidad de conversar y compartir mi experiencia vivida en Meli Rewe. Por lo tanto, de alguna manera pude plantear el tema de los indígenas urbanos.

Mi testimonio, creo ayudó a los agentes pastorales a tomar conciencia de esta realidad, aunque debo decir que la cuestión indígena es muy diversa de un país a otro.

29 DE NOVIEMBRE 1992
KARUKATU MACI ÑI RUKA MEU

En la reunión del 22 de Noviembre por motivos obvios estuve ausente, por eso, en cuanto regresé, fui a saludar al maci y su familia. Si bien es cierto que era un saludo de cortesía, en el fondo también quería enterarme de cómo estaban las cosas en la comunidad y a contarle algunos detalles de mi viaje.

Al salir no me percaté de la hora, por eso, al llegar a su casa me di cuenta, en "mi mentalidad un tanto winka", que había llegado a una hora "inoportuna", ya que con su señora estaban almorzando.

Desde el primer momento se mostró muy contento con mi visita, mientras que yo estaba un poco nervioso.

En un dos por tres su señora ya tenía un "feroz plato" de comida en la mesa, con lo que no me quedó otra cosa que almorzar con ellos. Para mí fue un gran honor, una muestra de aprecio y cariño, pero al mismo tiempo pude comprender que entre los mapuces no existe el "momento inoportuno", todo momento es bueno. Lo que importa es el encuentro "la visita". Y esto lo aprendí con este hermoso gesto.

La verdad de las cosas mi intención era hacer nada mas que un calín, pero por el cariño del maci y su señora pude saborear un rico plato de cazuela "caeltu mai Cau, caeltu mai Ñuke".

En esta visita el machi me manifestó que, la reunión estuvo muy buena. "Hay gente nueva en el grupo", dijo, y otros al parecer se retiraron. Dijo que me echaron de menos y que de mi parte esperaban más aclaración sobre la posible personalidad jurídica. Dice que la mayoría ahora está de acuerdo, pero algunos tienen sus dudas.

Reflexionando en mi interior esta vez, me sentí un tanto inseguro de mi propuesta. Pensé si ¿no sería mejor seguir así tal como estamos, sin personalidad jurídica? De hecho, tiene muchas ventajas. Claro que depende también de la proyección del grupo. Si hay deseo de continuidad indefinida, yo veo que la personalidad jurídica es un instrumento muy importante para posibles solicitudes, así como lo hemos estado pensando. Ya que la verdad es que necesitamos un local, aunque hasta el momento la casa del maci le da un aire mas "mapuce" a las reuniones. Veo que todo el mundo se siente a gusto y el maci y su familia saben acoger muy bien a todos, sin hacer ningún tipo de diferencia.

Cuando le pregunté si había venido aquel profesor que nos había ofrecido TV. y Video en su Colegio, me manifestó que personalmente:

"... prefiero codearme con la Municipalidad ya que ahí hay más futuro. El Colegio es muy complicado, los winkas se pueden aprovechar, dijo. Que el aseo y otras cosas nos pueden acarrear problemas".

Me pidió que en la próxima reunión explique más lo de la personalidad jurídica y si es posible que redacte una carta al Sr. Alcalde para que nos ayude a conseguir una sede comunitaria.

XAWVN 13 DE DICIEMBRE 1992
MACI ÑI RUKA MEU

Este encuentro se había programado como una forma de continuar con las reuniones periódicas, pero también a petición de los que no habían podido ver el Video sobre el gijatún, por lo tanto, los que estaban presente tenían interés sólo en el video y la convivencia, por lo que la reunión pasó completamente a segundo plano.

La casa del maci una vez mas se hizo chica.

En esta ocasión, José Paillal, que ya había visto el video y que ahora era parte de la directiva, desde el primer momento se mostró partidario de hacer la reunión y así lo manifestó. Por eso, cuando se anunció que haríamos una pequeña comida comunitaria para posteriormente ver el video, él se sintió muy molesto y dijo:

"... no estoy para perder tiempo, porque cambian las cosas, hoy teníamos reunión y no convivencia".

Dicho esto se marchó enojado y abandonó la reunión. Yo traté de detenerlo y calmarlo, diciéndole "no

puedes hacer esto, eres parte de la directiva, la gente se va a sentir con tu actitud", a lo que me respondió:
"me voy, tengo que hacer, no estoy para perder el tiempo"

Y se fue.

La actitud de José no causó mayor problema en el grupo, pero al maci y al resto de la directiva nos pareció muy mal "una falta de respeto, casi imperdonable, porque como era parte de la directiva ya le habían servido su plato de comida y su actitud de rebeldía fue interpretado como un desprecio".

En el fondo esto era claramente la manifestación de un conflicto generacional. Por un lado, para los adultos la reunión sólo tiene sentido en cuanto es lugar de encuentro y de conversación, donde se pueda compartir y contar chistes. Después de todo las reuniones siempre son entretenidas, se pasa bien. Esto de reunirse con un tema fijo para aprender no les calienta "pa'na", no hay interés.

Mientras que los jóvenes y en especial a José le interesa sacarle provecho a la reunión para "aprender más".

Al parecer a José claramente no le gusta la dinámica del grupo por eso, en una conversación aparte de directiva dijo:

"... las reuniones son una pura pérdida de tiempo, no se aprende nada y siempre se da vuelta en las mismas cosas".

El poco tiempo que quedó para hacer reunión se aprovechó para conversar y aclarar un poco mas lo de la personalidad jurídica. Me pidieron una vez mas que explique, lo hice, pero al final me dí cuenta que a la mayoría, esto le tiene sin cuidado. Aún más, mal interpretaron lo que yo dije y lo expresaron muy bien en el comentario que hicieron los fvcace:

"eso está demás, puras complicaciones pa`qué. ¿así que ahora hay que pedir permiso al Alcalde para hacer gijatún?".

Una vez más la mayoría dio su opinión en contra de la personalidad jurídica. Sin embargo, percibo que también al maci, finalmente poco le importa.

Ya casi al término de la reunión se leyó una carta dirigida al Sr. Alcalde para solicitarle ayuda y así tener una sede propia, pensábamos construir una sede en la plazuela ubicada frente a la casa del maci.

Fue en esta reunión que surgió una propuesta de ponernos nombre como organización y después de un largo momento de risa y discusión finalmente nos pusimos "Meli Rewe" como queriendo profetizar que con el tiempo, en plena ciudad habrá un Rewe en los cuatro puntos cardinales.

A partir de esta fecha las reuniones se harán en la Sede de la junto de vecinos.

La reunión termina con una propuesta del maci: hacer un paseo el día PRIMERO DE ENERO, camino a Talca cerca de un río. Por primera vez noté que nadie dijo "ni fu ni fa". No hubo mayor interés tanto por la distancia como por el costo que esto podía tener, ya que suponía arrendar una micro y ¿con qué plata?

Se fija la próxima reunión para el día 17 de Enero.

16 DE DICIEMBRE 1992

PIO NONO 34 - SEDE DE LEFÜNCHÉ.

La intención de mi visita a José Painequeo, es rehacer viejas amistades. Estudiamos juntos la enseñanza media en el Liceo Seminario de San José de la Mariquina. Pero al mismo tiempo me interesa conocer de fuente directa lo que está pasando en Lelfünche.

Nuestra conversa con José giró en torno a un relato de experiencias personales hasta entrar en un clima de mayor confianza. Le conté todas mis andanzas y noté que rrie escuchó con mucha atención y respeto. El también me contó muchas cosas.

Toda nuestra 'copucha' lo amenizamos con un sencillo y sabroso almuerzo: una cerveza, dos tomates, tres panes y un poco de puré con guatitas. Finalmente una tacita de cafe.

Respecto a mi condición de trabajador del MEDELLIN y mis relaciones con la Iglesia, aunque no me lo dijo expresamente, le produce sospecha.

Yo le insistí que por mi experiencia podía aportar mucho en el desarrollo de las organizaciones y que los encuentros en que he participado a nivel latinoamericano me han dado una visión mas amplia del problema indígena. Esto le parece interesante pero mantiene sus reservas.

Le manifesté además que estaba dispuesto a cooperarle en todo lo que sea respecto al grupo, pero la verdad de las cosas que no "me infló mucho".

A todo esto cuando ya estaba por venirme, llega otro hermano que es también de la directiva, quien se integra a nuestra conversación sin más problema y fue con él que surgió una idea super buena: ¿porqué no promover un encuentro de intelectuales mapuces? Dimos nombres posibles pero "ahí quedó".

3 DE ENERO 1993

LA FLORIDA - SEDE DE LELFÜNCHÉ

EIP. Luis Rodríguez, SVD, es el encargado de la pastoral mapuce en su Congregación y sus intenciones en parte son: reunir a los mapuces católicos dispersos. El es uno de los fundadores y el mas entusiasta colaborador de Lelfünche y sin duda que está desconcertado por los conflictos internos de la organización.

Este día me invitó a una Misa, en la Florida, en el terreno que la Congregación tiene en arriendo a dicha organización. Hubo muy poca concurrencia.

El encuentro terminó con un pequeño "ágape". El P. Lucho fraternalmente compartió con nosotros un pavo que le habían regalado el día de su santo.

7 DE ENERO 1993

MACI KVPAL TAÑI RUKA MU

Finalmente estrenamos el Año Nuevo Winka cada uno en casa, con su familia. No como lo había propuesto el maci: hacer un paseo como grupo.

El día séptimo, muy avanzada la noche, llega de visita a mi casa con un sobrino. Me trae un escrito a máquina. Era un Artículo referente a la Nueva Ley indígena, que hablaba, según él sobre el "Respeto del campo santo (gijatuwe) y reconocimiento de la religión mapuce".

Estaba muy contento. Decía:

"ahora sí, legalmente van a tener que respetar el gijatuwe".

A raíz de esto le conté que el año 91 hice unas Cartilas sobre la Nueva Ley Indígena, que en esos momento estaba en el Parlamento. Dichas cartillas tenían el propósito de facilitar la participación y discusión de los mapuces. Este había sido un trabajo que me encomendó el Sr. José Bengoa, cuando era Director de la CEPI.

En cuanto a la visita del maci claramente tenía otros objetivos, por eso, después de este preámbulo me dijo:

"hermano hay gente que quiere ver nuevamente el video sobre el gijatún para el día 17 de Enero. ¿Porqué no lleva el video?".

Yo feliz y contento le manifesté mi entera disposición. Después seguimos conversando y me pidió formalmente que me integre a la directiva como "delegado" del grupo. Hasta el momento hacía las veces de "Asesor". Como esperaba una respuesta afirmativa de mi le dije.

"si la gente acepta y me elige ¿porqué no?... De todas maneras prefiero pensarlo un poco".

Fue en esta ocasión que una vez mas me confidenció, que al principio, cuando me integré al grupo, la gente, dijo:

"lo veían más bien como un político, pero ahora es diferente, tienen confianza en ud.".

Para mi estas peticiones y confidencias eran signos de mucha confianza de parte del maci hacia mi persona, por lo que me propuse corresponderle de la misma manera.

10 DE ENERO 1993
PASEO DEL CONSEJO DE PUDAHUEL
LAGUNA KAREN

No me acuerdo exactamente cuales fueron los motivos del paseo familiar que hicimos a Karen. No conocía el lugar. Además como buen sureño estaba acostumbrado a lugares hermosos: con playa, árboles, agua limpia donde bañarse, etc., por eso mi primera impresión de Karen fue deprimente. Todo seco, sin playa y una pequeña laguna que parecía mas bien un pantano, lugar de ranas y de coipos. Pero con esto del "peor es na", igual había mucha gente lo que nos obligó a arrimarnos a un arbolito donde preparamos algo de comer. Cuando salí a caminar sentí unos gritos y ruidos de kulxun. Me acerqué hasta dar con el grupo. Grande fue mi sorpresa ver como los hermanos del "Consejo de Pudahuel" estaban en pleno, compartiendo y disfrutando de las pocas maravillas que ofrece Karen.

Lo interesante del paseo de estos hermanos, es que se tomaron pacíficamente un rincón de la Laguna, y con mucho entusiasmo tocaban la xuxuka y el kulxún. Además un grupo de jóvenes, a un costado organizaban pequeñas competencias de "palín". Jugaban niños y adultos. Era un espectáculo ¡extraordinario!. Muchos winkas se acercaban a ellos para observar lo que hacían. En los rostros de estas personas se podía distinguir un cierto aire de desconcierto que no podían verbalizar a viva voz pero estaban maravillados y consternados, como diciendo "agáchense que vienen los indios".

11 DE ENERO 1993
VISITA AL PRESIDENTE DE LELFÜNCHÉ

Recuerdo que fui primero a la Librería Nuevo Mundo ubicado en Pío Nono 33 y de vuelta pasé a saludar a José Painequeo, que estaba en la sede.

Apenas iniciamos nuestra conversación, me contó que estuvieron en reunión casi todo el fin de semana, prácticamente de Viernes a Domingo ya que estaban haciendo la rendición de cuenta a la Comunidad. Dijo que tenían varios proyectos por delante. De hecho para Foyeco, zona de Galvarino, consiguieron agua potable, por eso, muy orgulloso me decía "ya lo inauguramos". El que hace de técnico en esta materia es un miembro de la organización.

De mi parte le conté algunas cosas que ocurrían en Meli Rewe, sobre todo el impase que estábamos viviendo respecto a la personalidad jurídica. Le dije que la mayoría no apoyaba la iniciativa, además el maci dijo "hasta ahora no necesitamos personalidad jurídica, siempre hacemos todo lo que queremos hacer, las cosas se logran igual".

Su comentario fue "la gente defiende su autonomía pero a su vez hay mala comprensión de esto, ya que la personalidad jurídica en la práctica es como un carné de la comunidad".

Su comentario me pareció pertinente.

12 DE ENERO 1993
KARUKATU MACI ÑI RUKA MEU

Este día, de acuerdo a lo que me había solicitado pasé a su casa a hacerle un calín, ya que me había pedido expresamente, que pase durante la semana para conocer el terreno que podríamos solicitar a la Municipalidad.

El por propia iniciativa está solicitando un terreno ubicado entre Bonilla y la Estrella.

Sus intenciones son tener un terreno propio como grupo destinado para el gijatún. Por supuesto todos los trámites los inició en forma personal. El es un hombre muy inquieto, busca, lucha. Es práctico como que su motivación siempre fuera "el que la sigue la consigue".

En cuanto llegué me contó lo siguiente:

"la semana pasada fui a la Municipalidad de Pudahuel a obtener informaciones sobre el terreno que queda en la pasarela, de allá me mandaron a la Municipalidad de Lo Prado...en todas partes me atendieron bien, pero ¡estos winkas no saben siquiera donde están sentados!"

Esto lo dijo porque de Lo Prado, lo mandaron nuevamente a la Municipalidad de Pudahuel con todas las instrucciones. Le aconsejaron que se hiciera un mapa del terreno y así lo hizo.

A todo esto dijo:

“entre contento y cansado, por el camino me acordé del Presidente de la junta de vecinos con quien tengo muy buenas relaciones y que en repetidas ocasiones ‘me ha prometido todo tipo de ayuda’, así que fui a su casa y le plantié el problema”.

Según él, este se comprometió en brindarle todo su apoyo. Lo único que me aconsejó, dijo: “saquen su personalidad jurídica a la brevedad posible”.

Yo, aproveché el momento para explicarle por enésima vez esto de la personalidad jurídica. La conversa con el presidente de la junta de vecinos al parecer le hizo bien.

En su viaje a la Municipalidad le habían pedido un mapa, por eso, en cuanto llegué me mostró el terreno. Debo decir que el mapa estaba bastante bien hecho.

Muy feliz me dijo:

“...hay esperanza de tener un terreno propio hermano. Es que andamos en algo bueno, por eso, que Dios nos está ayudando.

Recuerdo que lo felicité deseándole éxito en los demás trámites”.

Al despedirme me pidió que en la reunión del próximo Domingo llegue temprano para que alcancemos a ver una vez más el video y podamos hacer la reunión.

XAWVN 17 DE ENERO 1993

SEDE JUNTA DE VECINO

Como era de esperar había mucha gente. La mayoría venía solo a ver el Video, eran todos familiares y amigos de la comunidad. Ni siquiera en los socios había ambiente de reunión, por lo que nos dedicamos realmente a “disfrutar el Video”. Con los comentarios de siempre ¡que lindo! ¿porqué no filmó todo?. Nos reíamos de nosotros mismos porque nos veíamos muy simpáticos. Algunos decían “parece una película”.

A partir de esta fecha, a petición del maci, producto de una serie de sueños, las reuniones se harán en un lugar neutral, por lo tanto, él mismo se encargó de conseguir la Sede de la Junta de Vecinos, sector Parque Industrial.

XAWVN 24 DE ENERO 1993

SEDE JUNTA DE VECINO

Fue la primera reunión formal, que se hizo fuera de la casa del maci. La Sede como que nos quedaba un poco grande, se había perdido esa aire tan familiar, aunque al parecer, algunos se sentían mas libres.

Se inicia la reunión con la ausencia de un miembro de la directiva, el peñi Agustín, pero estaba el lonko y el delegado (Bartolo y José).

Hasta el momento la directiva ya no funcionaba. Galindo había desaparecido, Agustín venía tarde mal y nunca. Entonces Bartolo que había sido elegido Lonko en el gijatún de Octubre del 92, por renuncia del fvcace Julio, ahora le correspondía además asumir la presidencia de Meli Rewe. De esta forma asume ambas funciones, concentrando toda la autoridad en su persona.

Al momento de su nombramiento dijo:

“prefiero ser sólo lonko, porque para ser presidente se necesita mucho tiempo”.

Esto lo decía en vista a los posibles trámites que hubiera que hacer en la Municipalidad, respecto a la personalidad jurídica.

XAWVN 24 DE MARZO 1993

SEDE JUNTA DE VECINOS

Al iniciar la reunión de este día, Bartolo dice unas palabras en mapudugun y castellano, en un tono un

tanto dramático y lamentoso:

"nien kiñe dugu... tengo algo importante que decir
taiñ maci, feipienu... nuestro maci, me dijo
eimi lonkoleimi tvfa ci dugu mu... tú, ya has asumido una responsabilidad
presidentegeaimi, pienu... serás presidente, me dijo
felei, feipifiñ... así será, le dije
welu rakiduamvn taiñ ruka mu... pero lo he pensado en mi casa
ka feipifiñ taiñ peñi José Galindo... también lo conversé con mi hermano Galindo
mejor renunciayan, pin... voy a renunciar, le dije

Acepté el cargo cuando me eligieron, pero después pensé que era mucho compromiso. Se necesita mucho tiempo y hay que tener entrada con las autoridades. Si sacamos personalidad jurídica voy a ser un dirigente definitivo, pero hay que ser buen dirigente. Yo no tengo mucho tiempo".

Dicho esto, manifestó su intención de continuar sólo como werken o como ñidol del "conjunto cultural" (siempre habla de conjunto cultural, para referirse a la comunidad). Seguramente porque cuando expliqué lo de la personalidad jurídica dije que la ley no permite una organización mapuce y que si sacamos la personalidad jurídica lo haremos bajo la forma de "Centro Cultural - Comunidad Meli Rewe".

En este momento, al ver que Bartolo estaba decidido pedí la palabra para decir lo siguiente

"... según la costumbre de las comunidades mapuces, (refiriéndome a las comunidades campesinas), las autoridades que existen son: maci, genpin, ñidol y lonko, por lo tanto, si el hermano quiere renunciar al cargo de presidente de la Comunidad tiene muchas cualidades para ser el Ñidol".

Lo que a Bartolo le pareció muy bien.

Dije esto, porque como lo veía tan decidido, pensé "antes de perder pan y pedazo" más vale que se quede donde el quiere, es decir como "lonko- ñidol".

Sin embargo, la asamblea pensaba lo contrario y así lo manifestó Galindo: "te hemos elegido, por lo tanto, debes continuar...es verdad que después de la elección, en la última reunión, conversamos y ahí mi hermano manifestó que estaba un poco arrepentido y que no iba a tener mucho tiempo, entonces yo le dije, 'nadie vive si no trabaja'" - en el sentido de que el trabajo no puede ser un impedimento para aceptar un compromiso, ya que todos trabajamos, además manifestó- yo siempre pensé que ésta directiva era para sacar la personalidad jurídica. No es bueno renunciar antes de tiempo, ya que la personalidad jurídica sirve mucho a nosotros".

El maci también intervino diciendo:

"en la ciudad son importante los Documentos. Los papeles ya están en la Municipalidad, ya nos conocen y no nos podemos echar 'pa`trás, además ahora el resto ya sabe que usted es el presidente y todas las cartas llegaran a su nombre. Entonces como que no puede renunciar".

Las opiniones iban y venían. En este tira y afloja faltaba la opinión de las mujeres. Así que de pronto se escucha la voz de la lamgen Rosa Cuminao, que un tanto tímida y silenciosa dice: "tiene que seguir adelante, lo más importante es difícil, pero es lindo".

Ante esta opinión, a Bartolo, no le quedó otra solución que aceptar el desafío que le encomendaba la comunidad.

Una vez que se calmaron los ánimos, seguimos con la segunda parte de la reunión.

Pedí la palabra e informé sobre los acuerdos que se había tomado en la reunión del día 11 de Marzo, en la sede de Lelfünche, donde había participado en calidad de miembro de la directiva.

Hasta este momento todavía era "asesor" del grupo, pero en la práctica significaba ser miembro de la directiva y así lo veía la gente.

Mi informe consistió en contar algunos detalles de la reunión y anunciar oficialmente que estamos invitados en calidad de "mvxvm" para el gijatún de Abril que han programado los hermanos de Lelfünche.

Dije que “esto era un compromiso muy grande, que hay que prepararse muy bien y no tenemos mucho tiempo”.

Ante este anuncio el más feliz era el maci, pero sin duda, todos estábamos contentos. Terminé mi información diciendo que iremos juntos con el Consejo de Pudahuel y el grupo de la señora María Huichalao y que como mvxvm, nos van a atender con comida y ramada.

Por supuesto que el tema de conversación giró en torno a este anuncio. Los principales comentarios fueron “como invitados solo debemos ir el segundo día.

El maci dice:

“... debe haber un Rewe mas chico para los mvxvm... así se hacen las cosas, porque no podemos llegar y entrar al gijatuwe, tiene que haber un recibimiento oficial y esto se hace en el pici Rewe. Kujñ reke keca kompulayaiñ... no podemos entrar como un piño de animales”.

Mostrando alarde de ser experto en organizar estos eventos, agrega:

“... el día antes, es decir, kon gijatún mu, nosotros también debemos gijatukar en nuestro “campo santo” por lo tanto hay que pedir con anticipación la cancha (se trata de una cancha de fútbol). Lo nuestro será un gijatún chico. Ellos serán mvxvm cuando nosotros hagamos nuestro gijatún. Debemos llevar nuestras propias banderas. Se proponen los siguientes colores: azul, blanco y negro, ya que están mas de acuerdo al tiempo”.

En mi calidad de asesor del grupo, al final de la reunión pedí conversar en privado con la directiva unos 5 minutos. Esto lo hice porque veía que Bartolo, no estaba del todo convencido en su cargo y en privado les enfrenté a cada uno (Bartolo, José, Galindo), si seguían o no en sus puestos. El chico José, que es el nuevo secretario dijo que no tenía absolutamente ningún problema y que estaba muy interesado en que el grupo crezca; José Galindo dijo que el seguía como tesorero (aunque en la práctica era el maci quien recibía el dinero). Mientras que Bartolo seguía indeciso.

A todo esto se acerca el maci con la siguiente propuesta, dirigiéndose a Bartolo, dice:

“acepte ser presidente hermano, “nosotros” (incluyéndome a mí) le ayudamos; yo le reemplazo cuando sea necesario... no se haga problema, siga adelante”.

De esta forma me comprometió a mi también y Bartolo finalmente aceptó.

24 DE MARZO 1993

VISITA A LA COMUNIDAD LELFUNCHE

Como ya había un compromiso con la gente de Lelfünche, pensé que era bueno estar al tanto de cómo van los preparativos para el gijatún. Por eso, el motivo de mi visita era saludar al presidente, José Painequeo y a su vez informarme un poco sobre la marcha del gijatún.

En la conversa me dió a entender que estaban apareciendo unos pequeños problemas y que al parecer la CEPI (Comisión Especial de Pueblos Indígenas) quería integrarse a la celebración ofreciendo publicidad, lo que a mi entender, era darle a esta celebración una clara connotación “política” y de alguna forma una intención de “manipulación” de la cuestión indígena urbana. Esto último lo pensé para mis adentro, ya que tenía claro que ellos eran los dueños del gijatún y tenían derecho a buscar aliados.

Aproveché de decirle a José, que la situación en Pudahuel está clarísima y aunque aún no hemos tenido reunión con las otras dos organizaciones (Consejo de Pudahuel y María Huichalao), la participación de Meli Rewe está más que segura.

Noté que era la noticia que esperaba, por lo tanto, su comentario fue “la palabra de los lonkos es la palabra definitiva, es la palabra que vale y de acuerdo a eso hay que trabajar. Por lo tanto, no habrá cambios y hay que quitar todo tinte político al gijatún y respetar la palabra de los dirigentes”. Dándome a entender que con la CEPI no pasaría nada.

24 DE MARZO 1993

XAWVN MACI, BARTOLO, RAMON

En la tarde de este día, fui donde el maci para ver que pasaba, ya que me había llamado en forma urgente por teléfono. Cuando llegué a su casa, grande fue mi sorpresa al ver a Bartolo.

Noté que había un cierto malestar por lo que pedí que me cuenten inmediatamente ¿qué estaba pasando?

El maci toma la palabra para decirme que algo estaba pasando entre el CdeP. y el grupo de la Sra. María Huichalao, dándome a entender que, ellos, están negociando con la CEPI y además quieren llevar la delantera en todo lo referente a nuestra participación como mvxvm, en el gijatún de Abril.

En esta conversa con el maci y el presidente, dejamos en claro que no iremos como directiva a la reunión que está convocando el CdeP., ya que Meli Rewe fijó un calendario de reunión con participación de las tres organizaciones.

Para mi el asunto es claro: en cuestión de gijatún, el único que tiene autoridad es el maci. El sabe todo, por lo tanto, es Meli Rewe quien debe llevar la batuta.

Terminada esta conversa, me fui a casa y por el camino me encontré con la sra. Milenka. Ella no es mapuce, sin embargo, es parte de la directiva del Consejo de Pudahuel. Conversamos y me recordó lo de la reunión para el fin de semana. Le dije claramente que Meli Rewe no participará en esa reunión ya que hay una agenda fijada y se han dado los respectivos avisos. La noté un poco molesta, pero con muy buenas palabras me dijo que el fin de semana pasado había ido a la Sede, donde se reúne Meli Rewe, pero que no había nadie y que a raíz de eso ellos fijaron una reunión. No tenía idea de la reunión del 4 de Abril que la había convocado Meli Rewe. Yo le recordé y le dije que fueran y en eso quedamos.

Lo cierto es que hubo una confusión, venida de no se dónde, respecto al día en que nos pondríamos de acuerdo las tres comunidades. Estos pequeños problemas finalmente agudizaron las tensiones entre los mvxvm.

XAWVN 4 DE ABRIL 1993

SEDE JUNTA DE VECINOS

La reunión se inicia como a las 17.00 horas. Habíamos 15 personas. El presidente estiró lo mas que pudo la espera por si alguien llegaba a última hora, pero como el tiempo avanzaba comenzó la reunión diciendo:

“une caliwuaiñ... en primer lugar les saludo
mari, mari pu lamgen... muy buenas tardes
Pici informayaiñ... les vamos a informar un poco
cumgeci ñi amulen tvfa ci dugu... cómo va este asunto
Mvlealu gijatún feipiuiñ ga unetu... les dijimos que hay un gijatun”

De esta forma recuerda brevemente lo conversado en la reunión anterior.

Después dice:

“en la última reunión, yo había renunciado a la directiva pero recapacité y ahora estoy firme nuevamente, aceptan taci puesto, fei mu la vez pasada amuiñ kiñe xawvn mu, Pio Nono pvle, welu mari konci Abril ka mvlealu xawvn... para ver cómo nos van a recibir... ya que no podemos ir al lote. Nosotros seremos visita, nos van atender, ya que no podemos tener dos gastos al año. Nosotros vamos a tener gijatún a fin de año y ahí vamos a devolver la mano, ya que el pan que se comparte no es por una fiesta sino por el gijatún, pero hay que responder”.

Después, José Paillal, toma la palabra para decir:

“si vamos al gijatún debemos ir a orar de verdad. No vamos por la comida que nos van a dar...debemos ir con fe, así como los winkas van a su Iglesia...los organizadores querían hacer un gijatún tipo xawvn, pero no se puede hacer así. Ahora lo importante es que nos animemos y veamos qué hacer para que la gente se comprometa más. Nosotros no

tenemos problemas, pero los demás ¿responderán? No vamos sólo de visita, debemos ir de buena gana. El 10 de Abril sabremos definitivamente cómo nos van a recibir, ya que debemos organizar algo bueno”.

Bartolo insiste sobre la responsabilidad diciendo:

“... los dirigentes sin apoyo de la asamblea no hacen nada”.

José a su vez dice:

“... nosotros como mvxvm no podemos imponer nada, aunque sepamos mas que ellos. Hay que dejar que hagan nomás”.

Un miembro del grupo dice:

“debido a que la mayoría somos panaderos, podríamos ir lo más temprano posible, ya que en la tarde hay que ir al trabajo. Además hay que madrugar, para pedirle disculpa al Señor”.

Como soy parte de la directiva (Asesor) también me dieron la palabra y restringí mi participación dando unos saludos internacionales, ya que había estado toda una semana en una reunión con teólogos, antropólogos y agentes pastorales en la Casa de retiro Tomás Moro, aquí en Santiago. Además insistí que “nuestra participación debe ser con fe”.

Nuevamente el presidente interviene diciendo:

“... no somos koje (mirones), debemos ir bien organizados. Yo tengo fe en el gijatún, aunque he tenido sueños no muy buenos: soñe que “kiñe kuce domo mvxvmpaeneu, welu weca pauman. Pen kuceke pvjv. Soñé también con agua. Mvlei epu kuceke pvjv, anvleigvn inal ko. Gordas eran las kuceke pvjv...”

Después como haciendo una reflexión dice:

“... muere el cuerpo pero el alma vive, siempre digo esto con mi propio pensamiento. Tanto tiempo que no hacíamos gijatún. Ahora lo estamos recuperando. Hay que darle ánimo para que siga adelante”.

El maci por su parte dice:

“después del 10 de Abril nos vamos a ordenar ya que tenemos que ir ordenado como un profesor con su alumno. Me gustaría un Rewe para nosotros, pero si no es así no importa. Hay costumbres diferentes. Lo importante es que vayamos con buenas intenciones”.

Finalizando ya la reunión se asignan algunas funciones y se pide a José Galindo Painequeo que sea sargento mayor y que busque ayudante entre los jóvenes. Los dos que indica él mismo, no aceptan dando miles de explicaciones. En la práctica las designaciones se harán en la próxima reunión.

Yo aproveché de sugerir la posibilidad de filmar la parte nuestra lo que fue aceptado por unanimidad.

10 DE ABRIL 1993

ASAMBLEA GENERAL DE LAS ORGANIZACIONES

REUNION PREPARATORIA AL GIJATUN

SEDE LELFÜNCHÉ - PIO NONO

Esta reunión se hizo en Pío Nono 32, sede de Lelfünche con la participación de las siguientes organizaciones: Consejo de Pudahuel, Meli Rewe, Lelfünche, una representante de CONACIN y las demás organizaciones involucradas no participaron (se ausentó Felilche, el grupo de la lamgen María Huichalao y Xaun Ruka).

El presidente de Lelfünche, José Painequeo pide al lonko Abelino Quilaqueo, que haga el discurso de rigor. Este dice mas o menos lo siguiente: “estamos reunidos para preparar bien el gijatún. Hablemos todos y escuchémonos”.

La reunión se desarrolla en un clima de mucha espontaneidad, por eso, el primero en hablar fue el maci, quien pide la palabra y dice:

“kicu invitauwvn (me invité solo), para estar con uds. y escuchar y opinar para que el gijatún salga bien. Es bueno dejar todo claro ¿no sé como nos van a recibir? A mí me gustaría

que hubiera un pici rewe para nosotros, donde podamos llegar”

Clara, representante de Conacin, dice:

“ince kejukonkvlen (yo he venido a ayudar)... y me gustaría que los dueños de casa dijeran cómo lo van a hacer para que el resto pueda opinar y preguntar...(fei mu inaramtuafuiñ)”.

José Painequeo, como presidente de Lelfünche informa de su viaje al sur en busca de la maci, dice:

“la maci llegará un día antes. Va a venir acompañada con unas 5 ó 10 personas, pide un cordero para que esté presente en la cancha, quiere reunirse antes con los dirigentes... Cuando llegué, dijo, que se había soñado un día antes con mi visita. Los acuerdos ya se han tomado con ella. Los dirigentes todos deben gijatukar”.

Inmediatamente surgieron diversas preguntas: ¿cómo hacemos con el cordero? ¿quienes van a gijatukar? ¿tuntengeal pu wixan? ¿qué haremos con los koje?

Se aclara por última vez lo siguiente: los gen gijatún son: Lelfünche, Folilche y CONACIN. Los mvxvm son: Meli Rewe, Consejo Pudahuel y el grupo de Maria Huichalao, mientras que Xaun Ruka desaparece completamente del esenario.

José Llancapan, dirigente del CdeP., dice, dirigiéndose a los gen gijatún:

“... no se hagan problema por la comida, ya que cada uno llevará su cocaví y ollas para cocinar ya que en general el reparto de comida es algo simbólico”.

Esto pareció muy mal a los gen purún y se prestó para la discusión. Pide la palabra Abelino Quilaqueo para decir:

“... la comida no tiene nada de simbólico. Es muy raro que las visitas vayan a cocinar en el gijatún ajeno. Habrá comida para todos, que cocinen lo menos posible. Que se respeten las normas de quienes organizan el gijatún. Debemos buscar más autenticidad, en el campo los mvxvm no cocinan”.

Inmediatamente se escucha una voz de mujer, era Clara que dice: “fvreniemuaiñ, queriendo decir, por favor hagan caso de lo que han acordado los gen purún”. Después toma la palabra José Paillal de Meli Rewe,

quien reivindicando su derecho a opinar, dice:

“no por ser joven uno no sabe, los mayores tampoco saben todo, lo bueno es que se quiere tomar en serio lo nuestro. Estamos en la ciudad, no es lo mismo que en el campo. Lo que más se necesita es colaboración”.

Con esto quería dar a entender que hay que acatar las normas de los gen gijatún.

Los dirigentes, manifestaron su preocupación por la hora de inicio, en el día más importante (segundo día), por eso, el lonko Abelino de Lelfünche dice “ojalá lleguen temprano”, a lo que Bartolo Malo, lonko de Meli Rewe, responde:

“llegaremos temprano, estaremos antes de que salga el sol”.

Ante esta opinión el maci pide la palabra para decir:

“kvdaugei ñi xawvam, es difícil juntarse muy temprano. No podemos pedir mucho. Aquí en Santiago no se puede andar tan temprano, es peligroso

‘mvlei ta wedake winka... hay winkas malos

asaltangeafuiñ... nos pueden asaltar

feici ce perdonakelai... esa clase de gente no perdona”

Esta opinión desautorizó la propuesta de Bartolo y así finalmente se acordó estar en el gijatuwe, a más tardar a las 09.00 horas del segundo día.

Dentro de los acuerdos también se habló sobre la posibilidad de pintarse el rostro con tinta o con sangre de cordero, según costumbre de algunas comunidades. De hecho esta propuesta la hicieron los gen gijatún, pero no encontró acogida especialmente en Meli Rewe, ya que el maci había advertido en una reunión que él no estaba de acuerdo con pintarse la cara porque “es burla, motivo de risa y el gijatún es algo serio”.

Así las cosas, para los gen purún, no estaba del todo tan claro. Siendo dueños del gijatún, temían ser

muy exigentes con los mvxvm. Sin embargo, la petición formulada por el maci, eso de que haya un Rewe chico para las visitas se aceptó y los dueños se comprometieron en plantarlo oportunamente y en el lugar apropiado.

XAWVN 11 DE ABRIL 1993 SEDE JUNTA DE VECINOS

Hasta el momento la directiva ya tenía una cierta estabilidad, habían pasado varios meses que no había renuncia y cambio, por lo tanto la directiva en pleno se componía de: Bartolo, lonko y presidente; José, werken y secretario; Ramón era werken y asesor; el maci, la autoridad religiosa y tesorero, ya que Galindo estaba perdido.

Se inicia la reunión con el ritual de siempre: un saludo en mapudugún y después el lonko dice:
“pici nvxamkayaiñ... primero conversemos un poco
deu kimnieimvn... uds. ya están al tanto
mvlealu gijatún... habrá gijatún
mvxvm geiñ ta inciñ”... nosotros somos los invitados oficiales”

A continuación pide que los demás dirigentes estén junto a él, dando la cara a la asamblea por lo que con José debimos pasar adelante.

Enseguida informa sobre la reunión y los acuerdos que se tomaron en asamblea con las demás organizaciones, diciendo:

“ayer fuimos a reunión a Lelfünche para ponernos de acuerdo. Hasta ahora no hay problemas. Los mvxvm, no pueden cocinar, serán atendidos. Ahora será más ordenado que antes, claro que debemos llegar antes de la 09.00 hrs... habrá un cordero, un pici Rewe para nosotros, una ramada ‘pu lonko gijatupe pi ta maci, ka atengengeaiñ, ka mvlealu pintan’ (la maci que va a oficiar ha dicho que los lonkos deben gijatukar junto a ella, nos van a atender, habrá pintura de rostro)”.

Como se trataba de una de las últimas reuniones antes de ir al gijatún, esta vez había muy poca gente, por lo que José Paillal toma la palabra para decir:

“hay gente que está respondiendo bien otros no. Calculamos unas 23 cabezas de familia, unas 60 personas en total, pero aquí ¿cuántos habemos? Después si tenemos gijatún ¿responderán?”.

Ante estas inquietudes, el maci toma la palabra diciendo:

“donde dos o tres se reúnen, yo estoy dice el Señor”.

Esto lo dijo para animar a los presentes ya que según José, la mayoría no estaba presente.

En este momento, el peñi José Galindo, que estaba de vuelta, toma la palabra para manifestar su descontento

“antes, no era así. Eramos siempre unidos, siempre había gente en la reunión, ahora no ¿qué pasa?”.

Esta reprensión iba dirigida a la Directiva pero muy especialmente a Bartolo, con el cual hace tiempo que las relaciones eran tensas.

Al parecer, Galindo, se sintió desplazado como dirigente, por eso, continuamente reprende a Bartolo.

XAWVN 18 DE ABRIL 1993 SEDE JUNTA DE VECINOS

Esta vez se hizo la reunión sin la presencia del presidente. Yo debí improvisar una disculpa. Dije, “Bartolo tiene una reunión en el Sindicato, por eso, hoy no estará presente”.

Resulta que este peñi, es miembro de la Directiva de uno de los Sindicatos de panificadores, y recuerdo muy bien que por teléfono me dijo que no “estaré en la reunión”.

Su ausencia motivó reacciones airadas de Galindo por lo que nos pusimos de acuerdo con José para ver quien dirigía la reunión. Le pedí expresamente que él dirija.

José empezó criticando la ausencia de la mayoría y la poca participación de los presentes, diciendo

“parece que los demás no toman en serio las cosas”.

En esta reunión se notó claramente que algo andaba mal en el grupo, hay problemas personales en la directiva, mucha inasistencia y para colmo el peñi Agustín se retira oficialmente del grupo como socio activo, pero dice “en los gijatunes siempre estaré”.

Esta fue una de las pocas reuniones en que el maci llegó tarde.

Los acuerdos tomados fueron los siguientes: el día Sábado, la directiva irá a reconocer la cancha de gijatún, en la Florida y conversará con los dirigentes, ‘pu gen gijatun’ sobre los últimos detalles del día mas importante. Se anuncia que el arriendo de la micro tiene un valor de \$ 12 mil pesos y que saldremos a las 07.30 horas de la mañana, sin falta y en punto.

24 Y 25 DE ABRIL 1993

DIA DEL GIJATUN, LA FLORIDA

DIA SABADO

Antes debo recordar que por las tensiones que se vivieron con el CdeP., finalmente cada organización optó por ir en forma independiente y por sus propios medios.

Así las cosas, cuando llegó el día, de acuerdo a lo convenido entre los dirigentes de Meli Rewe, fuimos el primer día para conocer el lugar del gijatún. Nos pusimos de acuerdo en la hora y un grupito de 6 personas nos hicimos presente en el gijatuwe, cuando eran las 16.00 horas.

Nuestra primera impresión, de lo que pasaba, fue muy negativa. El comentario unánime fue “hay muy poca gente, dónde están los gen gijatún”. Como no sabían de nuestra visita, nos acercamos lentamente, pensando que nos vendrían a saludar, ya que Abelino y José Painequeo, nos vieron, pero no pasó nada.

A unos 15 metros del grupo que estaba gijatukando, nos dimos cuenta que no habían más de 10 personas y casi todos eran gente de Temuco, acompañantes de la maci. De Lelfünche estaba Abelino, José y una lamgen. No había gente de Folilche ni de Conacín. Por lo tanto, ante la escasés de gente, no nos quedó otra alternativa que integramos.

Después de estar en el purún una dos horas, decidimos volver, pero antes nos acercamos a saludar a los dirigentes y hablar un momento con ellos, por si había alguna novedad.

Nuestra preocupación era -de acuerdo a las instrucciones del maci, pero también por los acuerdos tomados en asamblea general - ¿dónde van a plantar el pici rewe? Hasta ese momento no veíamos nada. Además nuestra preocupación era ¿por dónde vamos a hacer la entrada oficial?

Bartolo se encargó de hacer estas preguntas. Abelino, respondió diciendo: “por orden de la maci, no habrá pici Rewe. Además habrá pintura en el rostro”.

Ante esta respuesta nuestra actitud fue de profundo desconcierto y preocupación ¿qué pasó con los acuerdos, para qué nos reunimos el 10 de Abril? En la práctica los acuerdos se echaron al olvido. El ambiente se puso tenso por lo que decidimos apartarnos un momento de ellos, para conversar y calmarnos un poco. Bartolo estaba furioso, José también, porque además sabían que esto al maci no le agradaría en absoluto.

Teníamos una gran duda ¿será cierto que la maci prohibió un pici rewe? Nos parecía raro, pero esa era la respuesta que nos dieron. Estábamos preocupados ¿qué vamos hacer, hay que conformarse, nuestra gente quiere venir, estamos preparados, total ellos son los dueños del gijatún y nosotros invitados. Así conversábamos.

Finalmente dijimos, aunque no muy convencidos no podemos exigir que todo se haga a nuestra pinta. La gran preocupación de Bartolo era “qué le vamos a decir al maci, esto no le va gustar”.

Con esta inquietud nos despedimos de Abelino y José, cuando eran como las 18.00 horas. Hasta ese momento no divisamos gente de Folilche ni de Conacín.

Por el camino, le pedimos al secretario, José, que pase a la casa del maci y le informe detalladamente de todo lo visto y oído.

DOMINGO, 25 DE ABRIL

El segundo día de gijatún, es el más solemne y el más importante.

Para estas cosas la gente de Meli Rewe es super entusiasta y puntual. Todos se juntaron en la casa del maci y el bus salió a las 08.00 horas, para llegar antes de las 09.00 horas a la Florida. Como fui en vehículo particular, me descuidé de la hora y llegué atrasado; en cuanto llegué a la Florida, hice los respectivos saludos protocolares al maci, a la directiva y a los más adultos. Noté en el maci mucha preocupación. Después, en privado pude informarme de algunos detalles del viaje. José me confidenció que "el maci no quería venir, está muy desanimado" me dijo. Sin embargo, la gente está contenta y feliz. Me contaban que por el camino se vinieron tocando la xuxuka y que dentro de todo, llegaron sin novedad.

El movimiento de gente era un espectáculo maravilloso. Daba la impresión que estábamos en pleno campo. Solo faltaban algunas carretas y gente a caballo, porque en cuanto a traje típico, nuestras lamgen estaban impecables: kvkva, camal, xarilonko, cintas. Decía entre mí "¡qué hermosas son nuestras mujeres!". Mientras que los hombres como siempre 'sencillos': con makuñ, xarilonko, xuxuka, pifijka. Todo era alegría y gozo.

De pronto pude darme cuenta que en un rincón estaban los hermanos del Consejo de Pudahuel. Eran mucho menos que nosotros, pero igual felices y contentos.

Pensaba entre mí ¿se juntaran los grupos?

Mientras conversábamos, iba pasando la hora pero al mismo tiempo estábamos preocupados ¿a qué hora nos vendrán a buscar? Mientras tanto las mujeres unas con otras se arreglaban los atuendos, los hombre tocaban la xuxuka, el sargento mayor ordenaba la gente. En fin previo a la entrada al gijatuwe había un ambiente festivo. Hasta el maci ya estaba más animado.

Después de una larga espera, los gen purún no daban señales de vida. Con todo ya estábamos inquieto. Por fin la directiva decidió ir en pleno, a conversar con los dueños de casa. Apenas nos vieron, se acercaron para saludarnos.

Hablaron los lonkos. De inmediato noté que faltó el discurso de rigor. La conversa fue breve, con mucha diplomacia de parte de ellos. Lo único que alcancé a escuchar claramente fue "kvmei tamvn kvpan", como queriendo decir ¡les estábamos esperando! Decía entre mí ¡manerita de esperar! ¡ya estábamos aburridos!.

En realidad todos teníamos una actitud bastante crítica, por eso, cualquier cosa que veíamos mal lo comentábamos "poca gente de Lelfünche, de Folilche no se veía nadie" y a todo esto ya eran como las 10.30 de la mañana.

Ambas directivas no dejaban de conversar, en eso escuché a Bartolo que decía:

"taiñ maci epe kvpalafui... nuestro maci no quería venir

jadkvi... estaba muy apenado

Respetangelaiñ, pi... no nos respetaron, dijo

cumgelu am mvleai pici Rewe, pimvn... ¿dónde está el pici rewe? que prometieron

acordaiñga cumvl, feula mvlelai... fue, acuerdo de la asamblea ¿dónde está?

feimu ta rume jadvki taiñ maci... nuestro maci, está triste

epe kvpalafui... estaba decidido a no venir".

Con estas palabras los gen gijatún se sintieron muy molestos. Clara Antinao, de Conacin que había llegado momento antes, dice con un tono de enojo:

"¿eimvn anta mandaalu feula... acaso uds. quieren mandar, ahora

kam tamvn maci doi mandai?... o es el machi de ustedes quien quiere mandar más

nieiñ maci... tenemos nuestra maci

fei mandaalu fau... ella mandará aquí".

La verdad de las cosas que los ánimos se elevaron al máximo. Para colmo de los males, a Bartolo le dijeron:

"¿acaso tú eres mozo del maci? Tú eres lonko, tú debes mandar, el maci debe obedecerte. Por favor respeten nuestras decisiones. Somos gen gijatún. Ustedes no pueden mandar en casa ajena. La maci dio esa orden. Ella manda".

Además de lo que había dicho, la lamgen Clara agrega

"por favor seamos unidos -refiriéndose a Bartolo le dice- ordene a su gente, tú debes mandar".

Ellos habían traído una maci de Temuco. Una viejita muy simpática y amorosa, pero no sé si por el cansancio o por su carácter- cuando nosotros llegamos estaba muy apagadita y el gijatún tenía mas bien "color a funeral".

Después de este largo diálogo, nos fuimos en busca de nuestra gente.

De acuerdo a la Asamblea General, nosotros esperábamos un recibimiento diferente, pero no fue así, por eso, a una voz del Sargento Mayor nos pusimos en marcha caminando muy desordenadamente en dirección al gijatuwe. De pronto llegan unas personas ordenando e indicando donde debíamos ir. Eran Clara Antinao mas dos dirigentes de Folilche que recién habían llegado.

Notamos que estaban molesto con nuestra actitud, pero al mismo tiempo no esperaban tanta gente de nosotros. Eramos mucho más que ellos y teníamos más instrumentista, por lo que metíamos más ruido.

Nos indicaron la ramada, donde dejarnos nuestras cosas y de pronto se oye la voz de nuestro sargento, dándonos orden de integrarnos sin más al gijatuwe, diciendo:

"kecakonpuiñ mvten... entremos, aunque sea desordenadamente".

Por supuesto nuestra presencia opacó a la maci y su gente lo que produjo un claro desconcierto y desorden.

Sin embargo, estábamos muy consciente que nuestra presencia le dió el tono necesario al gijatún pero como había que adaptarse a la manera de los gen purún, mientras tocábamos los instrumentos, de pronto se sintió un grito "¡jorden! ¡jorden! ¡Hagan caso a nuestra maci por favor!". Como éramos más que ellos, en la práctica nos tomamos el gijatuwe y en todo llevábamos la voz cantante.

Notamos preocupación en la maci y la directiva, pu gen gijatún. Entonces Abelino habló en voz alta para interrumpir el gijatún, hasta que se produjo un profundo silencio. En este momento recién nos saludaron oficialmente. Abelino dice algunas palabras y la lamgen Clara lo demás, recalcando que hay que abedecer a la maci y a los gen gijatún.

De esta forma nos integramos plenamente a la celebración.

Como a las dos de la tarde, se detiene la ceremonia para hacer el rito del calín y a continuación el almuerzo.

La verdad de las cosas, después de la reunión que tuvimos el 10 de Abril, nosotros esperábamos alguna atención especial como mvxvm, ya que nos habían dicho expresamente "habrá comida para todos". En la práctica no pasó nada. Ni siquiera toda la directiva recibió una atención.

En relación a la comida, a nuestro modo de ver fue de lo mas desordenado. Al parecer los gen gijatún se dedicaron a atender a sus amigos, pero el acuerdo no había sido así. A nosotros con Bartolo finalmente nos atendieron en una mesa especial junto a otras personas.

Nuestra gente comentaba:

"menos mal kvpaliñ kofke, mate sino rume gvñvafuiñ tati...menos mal que llevamos pan y mate, si no habríamos pasado mucha hambre".

El gijatún se terminó como a las seis de la tarde. Sin mayor protocolo nos vinimos felices y contentos. Hasta el maci venía satisfecho, porque en la práctica si salió bien el gijatún fue gracias a nuestra participación.

XAWVN 23 DE MAYO 1993 SEDE JUNTA DE VECINOS

La reunión estaba programada para el día 16 de Mayo, pero se trasladó para esta fecha. ¿qué había pasado?

Resulta que el Domingo 9 de Mayo, el maci había logrado contactarse con la mayoría de los miembros del grupo y los había entusiasmado para ir en auxilio de los damnificados por el temporal de fines de Abril. El mismo organizó una colecta. Se juntaron cosas, especialmente comestibles y la idea era ir a un albergue, entregar las cosas a nombre de la comunidad y animar a los damnificados con unos bailes de coike.

A mi me pareció una idea genial, pero por otros compromisos que tenía con anterioridad me fue imposible ir con ellos. Así que el maci por su cuenta se averiguó un lugar de albergados y arrendó una micro con el dinero del grupo. El viaje se hizo el día acordado.

Mas tarde, en una Jornada de Capacitación de Comunicadores Mapuce³⁹⁴, donde también esta José, me confidenció lo siguiente:

“fue un viaje lindo, todos íbamos muy entusiastas, unos tocando la xuxuka otros la pifilka, pero desgraciadamente no resultó según lo planificado, porque la información acerca del lugar de los albergados, no fue buena. Andábamos perdidos. Ni siquiera nos querían atender los curas”.

El maci se había dado el trabajo de averiguar personalmente donde había un albergue. Según él, le dieron una dirección en San Ignacio, en el Colegio de los Jesuitas. Sin embargo, cuando llegaron le dijeron que ahí no habían albergados, por lo que ni siquiera le querían recibir las cosas: zopaipillas, pan y un poco de mercadería, que para la gente esto significaba mucho, ya que “en lo poco que daban, daban todo lo que podían” en un gesto muy típicamente mapuce, sabiendo que lo más importante era el ‘gesto’ que se acompañaba con una muestra de música y bailes mapuce. La motivación del maci era “vamos a llevarle un poco de alegría, hay que ir animar a la gente”.

Con todo no les quedó otra que devolverse entre “frustrados y enojados”. Los más adultos estaban furiosos, según José, y haciendo sus comentarios decían “como si no tuviéramos qué hacer, andámos puro perdiendo tiempo y dinero”.

Este bochorno fue una de las principales razones de porqué el maci, postergó la reunión para el día 23. Era necesario que se calmen los ánimos.

El día de la reunión ya todo era algo “del pasado” y hacían bromas diciendo “¿cuándo va a ver otro paseo por el centro de la ciudad?”.

Así, y todo se evitó hablar abiertamente del mentado viaje y nos fuimos al grano de inmediato. Teníamos que evaluar nuestra participación en el gijatún de La Florida y este era el motivo de la reunión. Había buena asistencia.

Esta vez el lonko como primer punto de conversación cuenta algunos entretelones del gijatún. Resaltando en todo momento que:

“los gen gijatún no cumplieron los acuerdos, nosotros éramos mas, estaban muy apagados cuando llegamos, era un desorden, pero cuando tengamos nuestro gijatún les vamos a enseñar”.

Además dijo a mí me llamaron la atención. Me dijeron:

“eimi lonkongeimi... tú eres lonko cumgelu mandalaimi, pigen,... por qué no mandas.

Es el lonko quien debe mandar y tomar las decisiones en la organización y no el maci, me dijeron... Además me dijeron que yo era como mozo del maci”.

Esto creo un clima muy tenso en la asamblea, ya que todos sospechaban lo que venía después.

Con mucha serenidad el lonko se desahogó ya porque aún estaba ‘sentido’ por lo que le habían dicho, por eso, termina el discurso, poniendo a disposición su puesto si no estaban conforme con su actuación.

Al parecer Bartolo no quería renunciar, lo que él buscaba era otra cosa. Este era el momento oportuno para aumentar su cuota de autoridad ante el maci. En el fondo reivindicaba, en presencia del maci, su autonomía como dirigente.

Al presentar su renuncia, toda la asamblea se manifestó abiertamente a su favor y le pidieron que siga adelante porque lo estaba haciendo muy bien y se sentían representados por él.

Esto sin duda fue muy positivo para Bartolo, ya que recibe el reconocimiento a viva voz de la asamblea y su confirmación como autoridad dentro del grupo.

El maci estaba en silencio. Este día no dijo nada al respecto. Sin embargo, la gente estaba contenta con su participación en el gijatún y comentaban:

“éramos más que ellos, teníamos mas xuxukatufes, andábamos como corresponde (las

394. Respecto a la capacitación de comunicadores mapuce, era una iniciativa que contaba con el respaldo de la Congregación del Verbo Divino, pero la responsabilidad recaía en mí. Mas adelante explicaré dicho Proyecto.

mujeres con sus atuendos y los hombres con manta), nosotros levantamos el gijatún, la maci que tenían no era maci, no animaba a la gente”.

Con estos comentarios también se quería resaltar el papel de nuestro maci que sí estuvo muy bien. Su presencia animó a la gente.

Finalmente la crítica se centró en la comida:

“Dijeron que nos atenderían, no nos atendieron, nosotros le vamos a enseñar cómo se hace un gijatún y los vamos a atender como corresponde para que aprendan”.

Este fue el comentario unánime.

Al término de la reunión propuse la idea de hacer una celebración del WE XIPANTU, Año Nuevo Mapuce. Noté que mi propuesta no encontró mucho eco, por lo que pedí al lonko que me conceda la palabra para explicar más este tema. Empecé preguntando “¿qué saben del We Xipantu Mapuce? y para mi sorpresa, la primera impresión fue que no tenían ni la más remota idea. Yo decía ¡no puede ser! Sin embargo, cuando pregunté ¿cómo celebraban el día de San Juan? ahí aparecieron cosas muy interesante. Todo el mundo opinaba y coincidían en estos detalles: “dicen que antes los mapuces se bañaban a media noche... que el agua era bendita”.

El papá del maci, un fvcace de unos 70 años, hablando un poco en mapuce y castellano, dijo:

“ince newe recordalan... yo no recuerdo mucho
welu mvlekefui fiesta... pero había fiesta
cambio de Rewe mvlekefui...había cambio de rewe
anvmrewen ka mvlekefui...’plantación’ de rewe también había
kui fi mvlekefui koncotún... antes había koncotún
pentukún ka mvlekefui.... pentukún también había
pigekefui, welu mvte recordalan... dicen, aunque yo no recuerdo mucho”.

La verdad de las cosas, aunque sin mucho entusiasmo, al final de la reunión acordamos juntarnos para preparar nuestra fiesta. Claro que si el maci no se hubiera manifestado a favor, quizá no habría pasado nada.

XAWVN 6 DE JUNIO 1993 SEDE JUNTA DE VECINOS

El objetivo de esta reunión era preparar la celebración del Año Nuevo Mapuce. Hubo muy poca asistencia.

Como no llegó el lonko, una vez más animé a José para que dirija la reunión. Este en actitud seria y solemne empezó recordando los acuerdos de la reunión anterior y aunque éramos poco, igual se tomaron los compromisos respectivos.

A petición de José Galindo Painequeo se comprará solo carne de chanco, ya que en son de broma dice:
“comemos pollo todos los días, hay que variar el menu, ya estamos ‘ortigados’³⁹⁵ de tanto pollo”.

Esto causó mucha risa y relajó el ambiente por lo que cada socio se comprometió en una módica cuota de \$ 1.000 para comprar 15 kilos de carne para mas de 40 personas. Lo demás se hizo en base a donaciones.

El segundo tema que propuso José, fue el gijatún. Dijo:

“ya se nos viene encima y hay que ir pensando cómo lo vamos hacer”.

Ante esta iniciativa el maci toma la palabra para decir:

“eso déjenmelo a mi...”.

En el fondo quizo decirle a José, que no se meta en cosas que no le corresponde, él es joven y no sabe.

Vi que no era necesario intervenir ya que José lo estaba haciendo muy bien y a pesar de la respuesta del maci, dijo:

395. Entiéndase hastiados.

“es necesario invitar a una reunión a los del Consejo de Pudahuel y tomar contacto con la señora María Huichalao. Nuestras intenciones son hacer un buen gijatún, para enseñarles a los demás”.

Esto último, lo decía en clara referencia a Lelfünche, donde según él, “todo fue muy desordenado”. Opinión que compartíamos todos.

Como éramos poco, se acordó una próxima reunión para el día Domingo 13 de Junio.

Fue en esta reunión que anuncié oficialmente el inicio de un Programa Radial Mapuce, en Radio Nacional de Chile. Iniciativa que fue muy bien acogida. Pedí todo tipo de colaboración. Debo confesar que sentí mucha alegría al escuchar que estaban dispuestos a colaborar en lo que sea: canciones, entrevistas, etc.

Esta disposición nos animó mucho a nosotros con José, que en el fondo estábamos comprometidos en este “proyecto” y además nuestra intención era participar como representantes del grupo. Lo que fue muy bien visto. Yo di a conocer que en el equipo también estaba la lamgen Clara Antinao.

Respecto al programa radial, como estaban muy interesados, di el siguiente informe:

1. Hemos logrado conseguir apoyo para tener un programa radial mapuce en Radio Nacional de Chile. El apoyo lo conseguimos por medio del P. Lucho Rodríguez, un curita que era mas o menos conocido por la mayoría.

Todo eso lo expliqué mas o menos de la siguiente forma:

“aquí en Santiago tenemos muchos mapuces. Quizás tanto como en el sur. En Temuco, ustedes saben, existen programas bilingüe, (Todos me mencionaron la Radio Bahai). Yo he conversado con unos amigos, quienes después de meditarlo largamente decidieron apoyarnos en todo ¿qué les parece? Pregunté. Todos comentaron en silencio, conversando unos con otros, esperando que yo les entregue más detalles. Desde el primer momento insistí queremos que los programas tengan la máxima participación de ustedes. Ojalá nos colaboren en todo”.

Finalmente dije: es la Congregación del Verbo Divino, que nos respalda en esta iniciativa.

La verdad de las cosas que había tomado contacto con algunos sacerdotes amigos: el P. Fernando Díaz, P. Armando Schnydrig y el P. Luis Rodríguez, quienes tienen una sincera preocupación por “la cuestión mapuce”. Fernando me animó en todo momento y me dijo que tome contacto con el Equipo de Pastoral Mapuce de su Congregación. Me pidieron una Solicitud por escrito, donde debería aparecer claramente los objetivos del programa.

Demás está decir que en mi recayó toda responsabilidad de los programas por lo que me las jugué por entero.

Mi primer gran problema fue encontrar gente que se atreva a participar en un Proyecto de esta naturaleza y que reúna ciertas condiciones. Primero hablé con José Paillal y Fresia, su hermana, no me entendieron mucho pero “agancharon de inmediato”. Noté en ellos confianza y disposición. La otra persona era la lamgen Clara Antinao, con la que desde el principio, yo estaba consciente que iba a ser muy difícil formar un equipo, en parte debido a su carácter pero sobre todo por su posición frente a la Iglesia.

Esto lo superamos de la siguiente forma: desde el inicio dejé en claro al equipo, que se trataba de un programa que en todo momento estaría en nuestras manos, que el apoyo de la Congregación del Verbo Divino era de alguna forma “incondicional”, es decir, no nos ponían condición, lo único que pedían era responsabilidad de nuestra parte.

Así las cosas nos preparamos durante cuatro meses y el Domingo 26 de Junio salíamos al aire con nuestro primer programa, siendo los animadores: Clara Antinao y Ramón Curivil.

Una vez aceptado el proyecto, formado el equipo, mi problema fue ¿cómo obtener el respaldo del Medellín? ya que, por un lado no quería correr con colores propios, sino comprometerme con apoyo institucional. Convercé esto con el P. Lucho, quien a nombre del Equipo de Pastoral Mapuce de su Congregación elevó una Solicitud al Medellín pidiendo expresamente mi “asesoría en comunicación”. Con esto me sentí al otro lado porque me legitimaba para conseguir una sala donde reunirme con el Equipo. De esto siempre estaré agradecido del Medellín porque “un poco en contra de sus tradiciones” nos facilitaban salones de reunión para hacer nuestras jornadas en fines de semana.

XAWVN 13 DE JUNIO 1993
SEDE JUNTA DE VECINOS

Como nunca la reunión fue muy breve. Había poca gente y el motivo principal era afinar los últimos detalles de la celebración del Wiñol Xipantu.

27 DE JUNIO 1993
CONVIVENCIA

Esta vez hubo mucha puntualidad. Cuando llegué, tipo 15.30 horas ya estaban las primeras tiras de carne en las brasas. El que estaba a cargo del asado era el peñi Alfredo Paillal, papá de José. Se veían varias "cajitas de 120", cervezas y bebidas.

En total éramos unas 40 personas. Nosotros con José nos encargamos de animar la fiesta. Al principio el ambiente estaba bastante frío. Todos querían estar fuera mirando el asado y tomando unos tragos. Nuestra intención era hacer algo antes: cantar, reír, conversar pero dentro de la sede. Invité para que todos pasen pero nadie se inmutó.

Al parecer el maci se dió cuenta que no nos hacían caso, por eso, se puso de pie, dijo dos o tres palabras y en un dos por tres todo el mundo estaba en la Sede.

A todo esto el asado ya estaba llegando a la mesa. Las mujeres estaban ordenando la loza, los hombres distribuyendo las sillas. En fin en todos había un ambiente de fiesta.

Nosotros con José, queríamos hacer algo diferente, pero no nos resultó.

Por fin pedimos a Bartolo que diga algo como lonko, en esto el maci por propia iniciativa dice "ya apuen pici puruaiñ" y así empezó la fiesta.

Antes de comer bailamos purún en la sala, tocamos xuxuka, danzamos alrededor de la mesa, que ya estaba servida. Esta parte fue de lo más lindo, había mucha espontaneidad. El maci cantó algunas canciones y llegado el momento el lonko invita a sentarse a la mesa para servirse algo.

La comida fue sobria: un pedazo de asado a cada uno, unas papas, ensalada en abundancia, bebida o un vaso de vino.

Después de la comida se improvisaron unas canciones y cantaron las siguientes personas: Bartolo, Galindo, Alfredo, Francisco y otros. Después se contaron algunos chistes y cuentos. Fue una tarde de mucha alegría y fraternidad. Grabé algunas canciones pensando en los programas de la radio. Este momento fue lo mejor de la convivencia.

Antes de terminar recibimos la visita del P. Luis Rodríguez, que a mi modo de ver fue muy bien recibido. En su honor se cantaron algunas otras canciones y se improvisaron nuevamente algunos discursos y después cada uno para su casa.

Resumiendo diría que fue una fiesta con gusto a poco. Recuerdo que la noche anterior estuve con los de Lelfünche en la Florida. Sin embargo, lo que se hizo en Meli Rewe de lejos fue mucho mejor. Allá faltó espontaneidad, habían muchos winkas fotógrafos y camarógrafos que echaron a perder el ambiente.

XAWVN 11 DE JULIO 1993
SEDE JUNTA DE VECINOS

Esta reunión tenía por objetivo agilizar los trámites para conseguir el terreno donde celebrar el gijatún que habíamos fijado para el mes de Octubre.

En esta reunión, Bartolo llevó un amigo winka. Llegado el momento, antes de iniciar oficialmente la reunión, dice que quiere presentar a su amigo. Después de presentarlo le pide que hable. Este dijo más o menos lo siguiente:

"yo les conozco a uds., tengo amigos mapuce, y me siento muy identificado con uds. Estoy dispuesto ayudar en todo, tengo buenos amigos, podría ayudar a agilizar la personalidad jurídica si fuera necesario".

La gente escuchó atentamente y le pareció bien. Sin embargo, en todos había una gran interrogante ¿quién es realmente este invitado?

Debo mencionar que es el tiempo en que estamos en plena campaña política. El amigo este, estuvo en toda nuestra reunión pero después nunca más apareció y nadie preguntó por él.

Después de sus palabras, la reunión continua y se da lectura a una carta hecha por el director de un colegio en que solicita el terreno a nombre de Meli Rewe. Leída la carta, el lonko, pregunta si estamos de acuerdo. Toda la asamblea se queda en silencio, como manifestando un sentimiento de no aprobación.

Pedí la palabra y expresé mi opinión en los siguientes términos:

“dicha solicitud debe ir a nombre de la comunidad y no a nombre del Director...¿acaso no somos nosotros que estamos pidiendo tierra? Ya somos grande no necesitamos papito. Además lo que podemos hacer nosotros ¿porqué debe hacerlo él?. Esto en parte era también una clara advertencia al amigo de Bartolo”.

Mis palabras fueron bien recibida por la asamblea. Pero además propuse que si era necesario fuera acompañada con una carta de respaldo del Director ya que aún no tenemos personalidad jurídica. Todos estuvieron de acuerdo con esta sugerencia por lo que una vez más pasé mi aviso sobre la importancia de éste trámite.

Acabada la reunión, la directiva en pleno se fue al lugar donde se reúne el Consejo de Pudahuel, en una casa particular de una de las socias. El objetivo de nuestra visita era tener una primera reunión de directiva referente al gijatún y otros. Nos atendieron con café y unos sandwich en un clima fraterno y amistoso.

La conversación fue bastante informal, sirvió para ponerse de acuerdo en pequeñas cosas referente al gijatún y para superar toda suspicacia y malos entendidos que venía desde nuestra ida al gijatún de la Florida.

XAWVN 19 DE JULIO 1993 SEDE JUNTA DE VECINOS

El sentido de este encuentro era hacer “una completada” para reunir fondo. Previo a eso hubieron algunos avisos, sobre todo en lo referente al avance de los trámites sobre la solicitud de terreno para el gijatún.

El asunto es que, esta vez por algunas dificultades del encargado de la cancha de fútbol con el resto de la directiva o con los deportistas, se nos comunicó oficialmente que para este año no había ninguna seguridad de contar con el terreno. Además, dijo el maci:

“están poniendo muchas condiciones, las ramada hay que hacerla fuera de la cancha, a un costado, en fin, claramente están poniendo trabas”.

Ante esta situación acordamos iniciar las gestiones para conseguir un predio particular, que según la mayoría reunía todas las condiciones.

Para hacer estos trámites se formó una comisión encabezada por el maci, el secretario y el lonko. Estos después de dar con el dueño, hicieron las primeras conversaciones y de esto se informó lo siguiente:

“la tierra que se pensaba conseguir es de una sucesión y que en principio no habría problema pero es necesario firmar un documento Notarial”.

El maci toma la palabra y dice:

“en el fondo esto significa mucho compromiso y que lo mejor era realizar el gijatún donde mismo, es decir, en una cancha, ya que las puertas aún estaban abiertas. Lo único que las ramadas no se pueden hacer en círculo sino a orillas de la cancha. Además tenemos luz eléctrica, dijo”.

Después de este informe, hubieron varias opiniones discordante, entre ellas la de José Paillal, quien dijo:

“hay que agotar todas las posibilidades por conseguir un terreno aunque sea en otra parte, pero que sea un lugar mas privado, allá (en la cancha) se juega a la pelota, el terreno no tiene privacidad... si queremos recuperar lo nuestro tenemos que sacrificarnos... en el sur no se tiene luz eléctrica y aquí seguramente vamos a tener”.

Yo también manifesté mi opinión, insistí en que era necesario agotar las posibilidades ya que el Consejo de Pudahuel andaba por lo mismo.

Sin duda estas opiniones dividieron un poco la asamblea, sobre todo cuando José habló de “recuperar

lo nuestro". Al parecer el maci se sintió tocado en su autoridad. A raíz de esto, en la reunión siguiente, surgirá un decreto promulgado por el maci.

XAWVN 1 DE AGOSTO 1993 SEDE JUNTA DE VECINOS

El objetivo de la reunión era tener una "convivencia- completada" para reunir fondos en vistas del gijatún. En total unas 30 personas.

La dinámica de la reunión fue la siguiente: unas palabras del lonko, para informar sobre el estado de la marcha del gijatún. Dijo que el terreno ya estaba listo y que sería donde mismo se hizo años anteriores, es decir, en la cancha.

Mientras que el maci dando a entender que los trámites, las andanzas en diferentes oficias ya lo tenían bastante cansado, dijo:

"lo espiritual es difícil, es trabajoso pero si Dios quiere todo va a salir bien".

A continuación se dio paso a la convivencia y en forma espontánea una socia, la lamgen María Huentecura, dijo que a beneficio de la comunidad regalaba un "osito de peluche" para rifarlo y reunir fondo, lo que fue recibido con un caluroso aplauso. Mientras que Mariluz Araneda regaló una "tartaleta" que también fue muy aplaudida.

Al final de la reunión llegó a mis manos una especie de Estatutos, mas bien un Decreto promulgado por el maci, en donde tomaba decisiones muy drásticas respecto a José expresamente pero en donde yo también estaba involucrado implícitamente.

En mi calidad de asesor del grupo pedí conversar privadamente con él. Le manifesté que no estaba de acuerdo con las determinaciones que había adoptado y le pedí una reunión a puertas cerradas con toda la directiva.

Sin duda esto puso tensa las relaciones personales con el maci. El me trataba de explicar diciendo:

"que no lo tome a mal que eso es solo respecto al gijatún y que José es muy joven todavía y que hay gente que no está de acuerdo con él".

Así las cosas el maci nos invitó a su casa para que nos podamos reunir y aclarar el asunto.

Lo que yo reclamaba era que este tipo de decisiones no lo podía tomar uno solo, menos si se trataba de hacer callar a miembros de la directiva. Además yo reclamaba que como asesor debería estar al tanto de estas decisiones.

El Decreto decía más o menos lo siguiente:

"se nombra a Bartolo, lonko del gijatún 'él sabe, debe mandar y ordenar'. Se nombra a José como werken y secretario, pero no debe opinar en las reuniones, solo debe anotar todo lo que se conversa, esa es su tarea".

Mientras que a Ramón no se le menciona, pero no se le toma en cuenta para nada en las decisiones del gijatún.

Al pedir explicación por esta drástica determinación, dice:

"los que encabezan el gijatún son siempre personas que saben y entienden y hablan mapuce y saben gijatukar. Ustedes, refiriéndose a mi y a José, dice: no saben".

A todo esto ya estaba de muy mal humor y así sin querer dar mas explicaciones dice:

"yo sé todo, no me voy a calentar la cabeza, el que quiera que se retire. Yo tengo mi gente. Sobre el gijatún nadie me va a enseñar".

Esta reunión fue muy tensa. Tanto el maci como Bartolo pensaban lo mismo.

José manifestó su opinión en forma muy enérgica, aclarando que:

"jarnás ha querido tomarme mas atribuciones, no he pretendido imponer nada a la asamblea, he sido claro, cuando he querido manifestar algo lo he hecho en mi calidad de dirigente y que el manifestar la opinión sea como dirigente o como miembro de la comunidad es algo que se da en toda organización, sea de tipo winka o mapuce y por eso, no me pueden negar la posibilidad de opinar y esto no es falta de respeto a nadie".

Después, sobre la participación del Consejo de Pudahuel dijo:

“no se puede estar jugando con ellos, si las cosas ya están decidida (por uds.) que participación se les dará, ya que ellos también entrarán como dueño del gijatún”.

Esta pregunta de José no tuvo respuesta.

Los ánimos estaban calientes y es claro que no nos estábamos entendiendo y que la conversación se ponía cada vez más tensa. Enseguida Bartolo torna la palabra para volver a decirnos:

“estas cosas del gijatún deben encaberzarlo solo dos personas: el maci y el lonko, porque son los que saben y los jóvenes no tienen autoridad ante los mayores. Por eso, el papel de José debe limitarse a ser un buen werken y secretario del grupo y nada mas”.

“Mas claro echarle agua”, por lo tanto, para bajar la presión del ambiente manifestamos estar de acuerdo con las decisiones que ellos tomaron y que nuestras opiniones no tenían la intención de boicotear las decisiones sobre el gijatún. Además manifestamos expresamente nuestro deseo de colaborar en todo lo que podamos.

En el fondo, nosotros estábamos convencidos que las decisiones eran del maci y el lonko solidarizaba con él y así quedó claramente delimitado nuestro papel para el gijatún “estar a sus órdenes, ya que ellos son los expertos, los que saben”. Por lo demás lo que molestaba al maci eran nuestras opiniones disonantes respecto a la forma como se estaba programando el gijatún, para él lo mas importante era el sometimiento “hay que someterse” nos dijo y así repite siempre.

XAWVN 8 DE AGOSTO 1993 REUNION DE DIRIGENTES

Hubo primero una reunión comunitaria en la cual yo estuve ausente, por lo tanto, solo fui a la reunión de dirigentes en la casa del maci. Esta reunión tenía como objetivo ponernos de acuerdo, como dirigentes de Meli Rewe y dar por superado definitivamente la discusión del Domingo pasado. Necesitábamos estar plenamente de acuerdo antes de encontrarnos con los peñi del Consejo de Pudahuel.

En el fondo teníamos que dejar en claro qué asuntos podíamos negociar con ellos para que no compliquen nuestras decisiones. Estaba clarísimo que la intención del maci y del lonko era pedir colaboración en “asuntos prácticos”: comisiones de orden y servicios, pero en lo referente a la forma cómo hacer el gijatún que “nos dejen a nosotros, somos los expertos”.

XAWVN 11 DE AGOSTO 1993 REUNION CON LOS DIRIGENTES DEL CONSEJO DE PUDAHUEL.

Esta vez me vine directo del trabajo. Cuando llegué a la reunión ambas directivas estaban en los aspectos protocolares: un café y un sandwich para cada uno y una conversación muy espontánea.

Saludé a cada uno personalmente y me integré a la mesa y a la conversación.

De parte nuestra el objetivo de la reunión estaba claro “necesitamos sargentos (los que llevan las banderas) y guardias (los que mantienen el orden) y nada más”, porque lo del gijatún estaba claro que dependía del maci y del lonko. A su vez los objetivos del Consejo de Pudahuel era intercambiar opiniones y superar toda suspicacia y malos entendidos, y así trabajar lo mas unido posible ya que “el gijatún es algo sagrado, serio. No es una rogativa cualquiera” (Milenka). En estos términos la reunión fue buena y ambos grupos cumplieron sus objetivos.

Hasta el momento en todas las reuniones que realizamos en Meli Rewe, con el permiso expreso de la asamblea, tanto José como yo hacemos entrevistas para nuestro programa radial. Nunca nadie nos dijo nada en contra, más bien siempre recibimos apoyo.

Sin embargo, en esta reunión, que para mi era importante compartirlo con los auditores, por primera vez me llamaron la atención al ver mi grabadora. La secretaria del Consejo de Pudahuel, expresando su malestar dice: “no estoy de acuerdo en que se graben cosas tan sagrada como el gijatún. No puede ser, el gijatún es algo sagrado”. Esta reprensión para mi fue como un balde de agua fría. No me lo esperaba.

Después de dar mis excusas correspondiente apagué mi grabadora y noté que el ambiente se puso

tenso. Hubo un largo silencio. Yo esperaba que alguien de Meli Rewe diera su opinión al respecto. De pronto el lonko de Meli Rewe, pide la palabra para decir "así hemos empezado mal" para manifestar su solidaridad conmigo, después dijo "ojalá podamos continuar la reunión".

Después que se calmaron los ánimos, la reunión continuó sin problema.

La conversación se pudo continuar y nos pusimos de acuerdo en otras cosas: hacer la invitación formal a los mvxvm, forma de recibimiento, ramada, carne, etc., ya que para la parte interna del gijatún, el maci es la persona que sabe.

Varias de las intervenciones hicieron mucho hincapié reconociendo al maci como la persona clave del gijatún y que él sabe todo y que los demás debemos estar a su disposición (así Milenka, José Llancapan, Bartolo Malo). Esto, sin duda le pareció muy bien al maci que en todo momento se mostró muy contento y conforme.

Cualquier detalle se le consultaba a él.

Las pocas veces que intervino insistió mucho que ojalá seamos unidos y que hagamos un buen gijatún.

Finalmente se acordó una próxima reunión de ambas directivas. En cuanto a la fecha y lugar del "konpurun" o "elantvn" se propuso Karen para el día 10 de octubre.

Después hubieron dos reuniones mas en que no pude participar.

XAWVN 15 DE AGOSTO 1993

SEDE JUNTA DE VECINOS

Hasta el momento el asunto del terreno para el gijatún no estaba saneado. Habían grandes incógnitas, por esta razón, ambas directivas, cada una por su cuenta se estaban movilizando para buscar un terreno mas apropiado.

El Consejo de Pudahuel, había logrado conseguir terreno en la Laguna karen, fuera de Santiago. Mientras que Meli Rewe, después de agotar todas las posibilidades, por supuesto con el maci delante, definitivamente se decidió que el gijatún no se haría en la cancha de fútbol, como años anteriores, ya que al parecer el encargado de la cancha se "estaba corriendo".

Así las cosas, el maci, entre todas sus gracias fue a la Municipalidad de Pudahuel, a solicitar personalmente un terreno para realizar el gijatún. Contra todo pronóstico las cosas le estaban resultando mucho mejor de lo que esperaba, por eso el día de la reunión estaba muy feliz.

Cuando empezó a informar sobre sus andanzas, lo primero que dijo fue:

"Dios es grande...tenemos tierra y mucho mejor que la cancha, hay privacidad, es como estar en el campo".

Todo el mundo le felicitó ya que, según él le facilitaron el terreno para todo el tiempo que quiera.

Dicho terreno está en el interior del Estadio Modelo de Pudahuel, que en palabras del maci lo único que se necesita es limpiarlo y emparejarlo, por esta razón se organizó un pequeño mingako para limpiar y hacer el Rewe en el nuevo gijatuwe.

KVDAU 5 DE SEPTIEMBRE 1993

ESTADIO MODELO DE PUDAHUEL

El acuerdo había sido, llevar herramientas e ir con ánimo de trabajo. Los que podían debían llevar hacha, azadón, picota, pala y sobre todo muchas ganas de trabajar.

Lo cierto es que el trabajo no fue del todo bueno. Los poquitos que fueron andaban en otra, cada uno más bien preocupado en limpiar y arreglar el terreno donde instalar su ramada. Además como era un día tan caluroso, con malas herramientas no daban ganas de trabajar.

La tarea principal era hacer el Rewe. El maci había encontrado un tronco de eucaliptos de unos 2 metros, que a estas alturas estaba duro como piedra. Para labrar este tronco teníamos una miserable hachita y un cerrucho que el maci había comprado con dinero del grupo. Así nuestro trabajo no rendía y en la práctica solo lográbamos rasguñar el tronco.

Por supuesto el machi estaba desesperado, ya que pensaba terminar el Rewe y dejarlo listo para

plantarlo el día 11 de Septiembre y 'no pasó nada'. Como no pudimos terminar nuestro trabajo acordamos volver a reunirnos un día de semana con mejores herramientas.

9 DE SEPTIEMBRE 1993 KVDAU

En la práctica unos pocos lograron juntarse este día. Yo avisé con anticipación que no podía ausentarme de mi trabajo, lo que aceptaron de mala gana.

Después supe que en este día como llegó muy poca gente, el maci por su cuenta pagó a unos "winkitas amigo" que le ayuden a terminar la limpieza del gijatuwe, porque así como íbamos, el tiempo nos estaba pillando y ni el terreno ni el Rewe estaban en condiciones. El Rewe a duras penas, finalmente lo terminó solo. Según supe que, el maci se sentía muy solo, pero la verdad de las cosas que la mayoría no podía dejar su trabajo botado.

10 DE SEPTIEMBRE 1993 MACI KVPAL TAÑI RUKA MU

Este día eran como las 22.00 horas, yo recién había llegado del trabajo, sentí que alguien estaba 'golpeando la puerta'. Salí a ver qué pasaba y era él con su señora.

Era una visita breve, me lo dijo:

"kiñe lef amuan... de carrerita iré

tañi hermano mu pin...donde mi hermano dije

feimu kvpan, pi... por eso, estoy aquí

¡ay! ¡mvna cansalen!.. cansado

mvna kvdaungei taci dugu... que trabajoso es este asunto

pero ya estamos listo hermano, me decía

welu peuman...he tenido un sueño

wile pigen... mañana me dijeron

anvmañ rewe. Mañana a primera hora vamos a plantar el rewe"

Lo que me dijo en el fondo fue que el 'espíritu' le ordenó que debía plantar el Rewe a primera hora del día Sábado y este era el motivo de su visita.

11 DE SEPTIEMBRE 1993 ANVM REWE Y ELANTVN

Era un día Sábado. Una vez mas no pude estar presente por motivos de trabajo, ya que tenía hora de grabación en la Radio a las 10.00 de la mañana.

Según me contaron después, la ceremonia del Anvm Rewen se hizo con muy poca gente. En el fondo estaba él y su familia y algunas mujeres que le acompañaron. El resto no pudo estar por motivos de trabajo, a mi modo de ver ¡totalmente comprensible! Aunque el maci no opinaba lo mismo.

Para él, el asunto es fácil, dice:

"esto es una sola vez año, que mas cuesta pedir uno o dos días de permiso, no es difícil, se necesita voluntad".

Esto lo ha dicho en varias ocasiones.

En la práctica la mayoría nos integramos a la celebración después de medio día. Cuando llegué noté al maci muy cansado y un poco triste. Se sentía solo.

Sin embargo, la ceremonia del Konpurun se hizo con mucho entusiasmo a partir de las 15.00 hrs. Los que estábamos éramos todos de Meli Rewe, mas cuatro de Lelfüche, representante de los mvxvm.

Al iniciar la ceremonia el maci pidió a todas las mujeres que andaban de pantalón, que por favor no participen, porque la orden del espíritu es "seriedad y respeto a las tradiciones". En realidad fue una ceremonia muy linda.

XAWVN 26 DE SEPTIEMBRE 1993
ESTADIO MODELO DE PUDAHUEL

Esta reunión se hizo en el lugar del gijatuwe y el objetivo era afinar los últimos detalles. En esta ocasión se esperaba la visita de las demás organizaciones "mvxvm" pero no se hicieron presente. Al parecer faltó mas comunicación.

Al inicio de la reunión, el lonko toma la palabra para decir "ya estamos muy próximo a nuestro gijatún es importante prepararse bien ya que se trata de algo serio".

El maci también toma la palabra y me indica preguntándome cómo me ha ido en mis diligencias. Refiriéndose a los encargos que me había encomendado, entregar dos cartas: uno al lonko Abelino Quilaqueo y la otra para la organización Millelche. Mi respuesta fue: "me fue mas o menos, entregué la carta solo a Abelino, en la sede de Millelche no había gente".

En esta reunión se habló de las ramadas. A estas alturas ya todo tenían marcado un lugar, faltábamos solo nosotros con José y la ramada de las visitas.

Se hicieron las primeras comisiones: los encargados de recibir a las visitas (el maci había invitado al Sr. Alcalde) y periodistas (por si venían) estaría a cargo de: Sra. Milenka y José Llancapan, ambos del Consejo de Pudahuel y Ramón Curivil de Meli Rewe. Otras comisiones en la práctica ya están listas: guardias, sargentos, Ñankan etc.

Una vez que se conversó todo lo relacionado con el gijatún, cada uno encendió su fogón para calentar agua "pal'mate" y así la conversa se estiró hasta muy tarde la noche. Como siempre estos momentos son los más 'sabrosos'. Se conversa del sur, se comparten las costumbres, se recuerdan aventuras, aparentemente cosas superficiales, pero entre risa y broma se conversa en profundidad.

2 DE OCTUBRE 1993
MACI KVPAL TAÑI RUKA MU

Entre todos mis compromisos, este día fui a participar de una reunión con ex capuchinos³⁹⁶, en Catedral 2345. Al volver a casa me estaba esperando el maci.

Su visita fue una grata sorpresa. Me explicó que había conversado con la gente del Consejo de Pudahuel y que lo del terreno va viento en popa, pero ellos desearían que nosotros nos integremos en su organización como una forma de apoyarlos, ya que en la Municipalidad le dijeron que era mejor que nos unamos, de otra forma "perderíamos pan y pedazo".

Al parecer los del Consejo ya tienen un terreno que le cedería la Municipalidad en comodato y que está ubicado entre Bonilla y La Estrella, donde ellos podrán instalarse con una Sede con posibilidad de vender toda tipo de artesanía. El más entusiasta de esta idea es José Llancapan, el presidente.

El maci me consultó cual era mi opinión: si aceptaba unirme al Consejo de Pudahuel o que por nuestra cuenta agilicemos los trámites para la personalidad jurídica.

Le expliqué primero lo siguiente:

"lo mas importante es tener un terreno, sea cual sea la organización que lo obtenga, en la práctica a todos nos va a servir. Sin embargo, lo ideal es que nos movamos para obtener personalidad jurídica como grupo".

Al manifestarle esta mi opinión se mostró muy contento ya que en el fondo se sentía interpretado y eso de juntarnos con los del Consejo no le parecía del todo bien.

Así las cosas me insistió que no falte a la reunión del Domingo ya que ahí podía explicar una vez más a todos los hermanos el asunto de la personalidad jurídica. Siempre me dice "**ud. sabe pues hermano, su opinión es importante**".

396. En la "escuela franciscana" viví uno de los momentos mas hermosos de mi vida, conocí muy de cerca al "Hermano de Asis", del cual siempre decía que "tiene una mentalidad mapuce" sobre todo por su amor y respeto a la naturaleza.

**XAWVN 3 DE OCTUBRE 1993
ESTADIO MODELO DE PUDAHUEL**

El día anterior con la visita del maci comprometí mi participación a esta reunión, aunque tenía un compromiso familiar (cambio de argollas de una de mis hermanas).

Después de la ceremonia familiar, invité a un tío que andaba de visita y llegamos a la reunión como a las 17.00 horas. Por supuesto que ya habían empezado.

En cuanto me vio el maci y el lonko se alegraron mucho, me hicieron pasar adelante y me dieron la palabra de inmediato. Después del saludo protocolar que hice en mapudugún, dije mas o menos lo siguiente:

“el año pasado anduvimos haciendo este trámite, de sacar la personalidad jurídica. Hicimos muchas reuniones, cuando teníamos todo listo alguien tiró ‘pa la cola’ y ahí quedó todo. Actuamos en forma irresponsable y perdimos tiempo. Yo no quiero que esto pase. Ahora andamos en lo mismo, queremos sacar personalidad jurídica porque no queremos andar de allegados al Consejo, lo que me parece bien, pero decidámonos de una vez por toda. Tener personalidad jurídica es como tener carné, así nos tomarán mas en cuenta”.

Después de este pequeño discurso seguí explicando cómo podíamos actuar frente al Consejo de Pudahuel y qué implicancias tendría para nosotros si les apoyamos con firmas. Al final todos quedaron de acuerdo en iniciar seriamente los trámites para la personalidad jurídica.

Después la reunión siguió como de costumbre con mucho entusiasmo. Sin embargo, había una preocupación, el gijatuwe no estaba aún en forma, lo que falta es terminar con las ramadas. Por lo que se decidió hacer un último esfuerzo el Domingo siguiente.

Terminada la reunión cada uno se fue a su rincón para estrenar la cocina que aún le faltaba techo. Todos hicieron fogatas y en un dos por tres estábamos mateando, conversando y riéndonos de nosotros y de medio mundo.

**10 DE OCTUBRE 1993
MINGAKO**

Este día nos juntamos para terminar las ramadas y continuar con el arreglo de la cancha, ya que los winkitas aquellos no habían terminado. No avanzamos mucho por falta de herramientas y materiales: no contábamos con poste ni madera para la ramada y como todos estamos recargados de trabajo, el maci, por su cuenta decidió contratar una vez más a estos amigos para que terminen la limpieza del gijatuwe.

A mi me llamó mucho la atención ver a unos jóvenes del barrio del maci, que trabajaban como negros, pero tampoco se terminó en este día y por eso, se acordó por unanimidad juntarnos el día Jueves a medio día.

**13 DE OCTUBRE 1993
MINGAKO**

Este día se terminó definitivamente la limpieza del gijatuwe, que era lo más importante. Además se improvisaron dos “mekvnuwe” (baños).

**15 DE OCTUBRE 1993
TERMINO DE LAS RAMADAS**

Este día como a las 18.00 horas un hermano del grupo, que trabaja en una barraca se comprometió en conseguir postes y madera y dejarlos en la cancha para que lo use quien quiera. Así lo hizo. La madera que llevó alcanzó para todos.

**16 DE OCTUBRE 1993
PRIMER DIA DEL GIJATUN**

Este primer día fue muy agitado. En la mañana cada uno haciendo los últimos arreglos en su ramada. Acomodando las cosas, ordenando. Era todo un hermoso espectáculo ver como llegaban camionetas cargadas de cosas: mesa, asientos, ollas, leña, parrillas, etc., otros en triciclos o carretillas. Era un día de fiesta.

Este día se organizó en dos partes:

- A las 12 del día una delegación irá a buscar al maci en su casa, donde se realizará una pequeña ceremonia: discurso, oración, toque de instrumentos, purún.
- A las 15.00 horas inicio del gijatún

Como estaba autorizado para filmar, empecé mi trabajo como a las 10.30 horas. Por medio de la lamgen Clara Antinao me contacté con José Cariman, que es un arquitecto mapuce, quien se ofreció de muy buena gana para filmar.

Como estaba de acuerdo con él nos juntamos en calle La Estrella con Bonilla a las 10.30 horas. Conversamos, nos pusimos de acuerdo y enseguida me presentó un amigo. Era un antropólogo francés, alumno de mapudugún de Clara Antinao.

Debo confesar que en general soy muy poco amigo de integrar winkas en estas cosas. Traté de disimular lo mas que pude mi descontento, porque intuía que eso fue una movida de Clara. El se presentó como ayudante de Cariman. Pensé entre mí ¡que diablos! ¡no queda otra!

Iniciamos la filmación de acuerdo a lo planificado. Yo tenía un pequeño libreto bastante improvisado, así que estuve a punto de no decir nada en ningún momento de la filmación, ya que estaba seguro que este material podía ser mal usado.

¿Por qué la filmación?

“Debo confesar que mi interés por filmar no tiene absolutamente nada de comercial o aprovechamiento de nada. Mi interés es disponer de algún tipo de material que pueda ayudar a la reflexión sobre diversas temáticas mapuce entre los peñi de Santiago”.

Por eso, entre las cosas que dije en el libreto no hay nada de definitivo o absoluto, son a veces apreciaciones muy personales que ameritan una mayor profundización. En el fondo esta es la intención de la filmación. Lo interesante no es lo que digo, sino lo que se puede decir a partir de este material”.

Continuando con el relato del primer día del gijatún, a medio día una delegación fue en busca del maci y hacia las 15.00 horas ya estaban en el gijatuwe.

La gente, los gen purún, nos integramos plenamente a la celebración y estuvimos purukando hasta las 18.00 horas. Hora en que el maci entró en trance para dar las últimas órdenes respecto al día Domingo.

Toda la ceremonia terminó como a las 20.00 horas, después hubo tiempo para terminar los últimos detalles: ramadas, mesa, comida, etc.

La inmensa mayoría pasó la noche en sus ramadas, como debe ser. Mientras yo y algunos otros nos fuimos a nuestras casas, argumentando diversos motivos.

**17 DE OCTUBRE 1993
GIJATUN SOLEMNE**

La orden del día era: iniciar el gijatún a las 09.00 horas y a las 10.00 hacer una primera interrupción para recibir a los mvxvm. Todos los que tenían alguna responsabilidad habían sido advertidos por el maci y el lonko “deben cumplir bien su misión”.

Sin embargo, no pudimos empezar a la hora por dos razones: el lonko estaba accidentado y los mvxvm se atrazaron. Todo esto no era un buen augurio para el gijatún.

Lo del accidente del lonko había sido en la noche del primer día. Resulta que como es costumbre en Meli Rewe, la noche del primer día se vela el gijatuwe, es decir, todos pasan la noche en sus ramadas y cada cierto tiempo hay toque de instrumentos y un poco de purún en el Rewe. Fue en una de estas que el lonko

pisó mal y se desconcertó³⁹⁷ un tobillo. El pobrecito andaba muy mal el día Domingo. Adolorido y todo trataba de caminar apoyado en un bastón.

Yo por un lado, como estaba encargado de la filmación, andaba “en otra”, de pronto me sentía un espectador mas que un gen purún. Estando a distancia, todo lo que pasaba era un espectáculo maravilloso: lamgen llegando a pie adornada con sus atuendos típicos, otras llegaban en taxi a la misma cancha: sonrientes, felices, contentas. Era un día de fiesta.

En estas ocasiones son las mujeres las que se lucen con sus hermosos atuendos, ya que la vestimenta de los hombres es mas sobria: un makuñ, un xarilonko, un instrumento y es todo.

La ausencia del lonko se notó desde el primer momento. Aunque todos sabían qué hacer, sin embargo, faltaba la orden del lonko.

Como a las 11.00 horas los gen purún, van en busca de los mvxvm, que desde las 10.30 horas estaban purukando en su Rewe (pici Rewe). Yo, que sabía como habíamos organizado todo, me di cuenta que no hubo el calín ritual de rigor. No se si por falta de tiempo, pero esto fue demasiado breve. Solo se pusieron de acuerdo entre los lonkos.

Nosotros que habíamos criticado tanto el desorden de la Florida, andábamos en las mismas.

Así las cosas los gen gijatun fueron danzando en busca de los mvxvm. Cuando llegaron al pici rewe hubo un saludo breve de bienvenida e inmediatamente se inició el purún alrededor del pici rewe, que estaba a unos 100 metros del Rewe mayor. Después de purukar lo que ordena el ritual nos vinimos bailando y tokando instrumentos en dirección al gijatuwe.

Fue en este momento, que en mapudugún se dice ‘pu mvxvm epe kecakonpufuigvn’... los invitados, no por culpa de ellos sino por culpa del sargento mayor, querían hacer la entrada al gijatuwe sin la entrada solemne. Por lo que el maci, bastante molesto da las ordenes para que se haga la entrada como corresponde, es decir, con cuatro vueltas alrededor del Rewe, con sus respectivos toques de xuxuka, pifijka, corneta y kulxún.

Para quienes no entienden estos ritos todo se realizó en forma impecable. Realmente un espectáculo maravilloso. Mucha gente. Todo en orden. Se veían muchas lamgen con sus atuendos.

Los encargados del orden pudieron controlar en gran parte a los “koje y lelilife o pu miupvdalu...gente que solo va a mirar”.

Hasta medio día el gijatún realmente fue un verdadero acontecimiento: mucho ánimo, mucha alegría, mucha fe y mucho sol.

A las 14.00 horas se interrumpe el gijatún para hacer el ritual del “calin oficial” a todas las visitas, incluyendo a los “mirones”. Todos con mucho orden hicieron una gran ronda y los gen purún, tokando sus instrumentos pasaron saludando uno por uno a todos los presentes.

Terminado este ritual se invita a los mvxvm que pasen a descansar a su ramada. Mientras tanto los gen purun fueron a atender a sus amigos y visitas.

Una vez que los mvxvm arreglan sus cosas en la ramada le pidieron al lonko Abelino Quilaqueo que se acerque con su gente a recibir el “wijpan ilo...una ristra de carne” que llevaba mas o menos unas 80 ‘presas’. Sin duda esto fue una sorpresa para los mvxvm. De parte nuestra había un acuerdo de entregar dos o cuatro presas de carne con su respectiva zopaipilla, por ramada. Toda esta carne se “enrriestró” para ser entregado a los mvxvm.

Esto fue lo que no recibimos en La Florida, por eso, este acto tenía un significado muy especial para nosotros.

Ellos lo recibieron con mucha alegría y algazara. Dieron una vuelta alrededor del Rewe, después dieron los respectivos agradecimientos y buen provecho.

Sin duda nosotros teníamos gran curiosidad de saber que harían al recibir el wijpan ilo. Sabíamos que si no daban las vueltas respectivas alrededor del Rewe, nos confirmaba una vez mas que “no entienden ni conocen las tradiciones como nosotros”.

Con lo que les dimos, la directiva repartió un trozo de carne y zopaipilla a cada miembro de su comunidad y alcanzó para todos. Fue como la multiplicación de la carne y la zopaipilla en pleno corazón de Santiago.

397. Entiéndase ‘torció’ un tobillo.

Terminado el almuerzo, se armó el desorden. Nadie daba orden para nada. Esto lo notábamos los que habíamos preparado el gijatún, el resto "no estaba ni ahí".

Nosotros con José, como "no estábamos calificados para dar ordenes" nos hicimos los lesos. José era parte de la directiva, yo era Asesor, pero, él más que yo "teníamos sangre en el ojo". Nos había dolido mucho aquel Decreto en donde se nos descalificaba para opinar sobre la forma cómo organizar el gijatún. Pero aquí hicimos falta.

Como a las 18.00 horas el maci va al gijatuwe, después le sigue la mayoría de la gente de Meli Rewe y el resto en forma muy desordenada se iba acercando también.

El maci ante tanto desorden invitó a hacer una última oración.

Al final de la ceremonia, de parte de los gen purún no había quien hiciera un saludo de despedida, el lonko "estaba pal gato", no podía caminar. Galindo muy apagado, no se si por cansancio o qué, pero no asumía. Por lo que el maci me pidió que yo tome la palabra. Sin hacerme de rogar dije más o menos lo siguiente:

"mari, mari pu peñi, pu lamgen... muy buenas tardes hermanos, as
mari mari kom pu ce... muy buenas tardes todos los presentes
nentuaimi kiñe nvxam pigen... me han pedido que dirija unas palabras
perdonamuan pu peñi pu lamgen... me van a disculpar
newe advmlan ta ñi kewvn... no domino muy bien el mapudugun
fei mu mai pici winkadugun mu nentuan ta ñi nvtram... por eso hablaré brevemente en winkadugun
y después dije: en nombre de los dirigentes de Meli Rewe y del Consejo de Pudahuel quiero agradecer la participación de todos uds. Acabamos de celebrar un gran acontecimiento. Hemos demostrado que los mapuces estamos vivos en Santiago y que queremos recuperar nuestras tradiciones. Es lindo todo lo que hicimos. Estamos cansados pero estamos también muy contentos. **Que todos tengan un muy buen regreso.** Muchas gracias".

Así de esta forma se da por finalizado este gran acontecimiento.

Sinceramente creo que si algo salió mal, solo nos dimos cuenta nosotros, para el resto todo fue una maravilla. Lindo, lo mas lindo ¡jamás nunca visto en Santiago! Para la mayoría "fue el mejor gijatún, el mas organizado, el mas ordenado". Por supuesto, nosotros estábamos felices.

A continuación cada uno se fue a su ramada para ordenar las cosas y en un dos por tres no había ningún alma en el gijatuwe. Todos, con triciclos, camionetas, otros al hombro acarreado sus cosas.

XAWVN 24 DE OCTUBRE 1993 ESTADIO MODELO DE PUDAHUEL

Este día era el bautismo de mi hija Rayen. Fue el motivo principal de mi ausencia en la reunión.

Sin embargo, el día 25 de Octubre, pasé muy temprano a la casa del maci para ponerme al tanto de las noticias. Eran como las 08.00 horas de la mañana. El y su gente aún no estaban en pie, por lo que debí esperar un momento hasta que salió a recibirme amablemente. Nos saludamos y me pasó dentro.

Desde el primer momento me dio a entender que hice falta en la reunión "hizo falta hermano, me dijo. Hubo discusión... la gente quería renunciar, sobre todo la directiva".

En tono de reproche me dijo "cumgelu amulaimi... porqué no fue".

Por lo que me dijo, resulta que al lonko lo criticaron duramente, lo culparon de muchas cosas: "rume faltai pigei, dijo. ¡Ay hermano! Me decía. ¡el diablo metió su cola!"

De hecho hay problemas de liderazgo entre Bartolo y Galindo. Además al final del gijatún todos quedamos un poco desconcertados "no se terminó bien, faltó la convocatoria oficial para el próximo gijatún", en palabras del maci.

En esta reunión, que tenía la finalidad de evaluar nuestro "trabajo" al parecer se dijeron clara y duramente las cosas. Recayendo la culpabilidad en el lonko y los demás dirigentes. Yo y José también salimos al baile.

Quien fue mas duro en sus criticas, según supe, fue el peñi Galindo que se lanzó con todo contra Bartolo. Le dijo, según el maci: "hablaste mal del maci, maci mandalai, pimi. ince mandalen taci dugu mu". Por

supuesto que según el maci, Bartolo negó todas estas acusaciones, pero Galindo le dijo: "si el tronco pudiera hablar te repetiría todo lo que tu dijiste".

El maci se notaba preocupado, pero dijo que aceptó las explicaciones del lonko. Lo único que dijo "si alguien quiere renunciar que se retire, nosotros seguimos".

Me contó que la renuncia indeclinable la hizo José Paillal, el secretario y werken.

De esto yo estaba al tanto, ya que él me lo había manifestado con anterioridad. Traté de persuadirlo pero no hubo caso. Los motivos que a mi me argumentó fueron: su trabajo, que le urgía hacer su práctica ya que estaba pasando mucho tiempo y por eso, veía que lo mejor era retirarse del grupo. Sin duda yo percibo que "el Decreto aquel" es el principal motivo de su renuncia. Ya que así me lo había comentado:

"algunos hablan mal de mi porque soy joven -no reconocen mi autoridad- y esto ha llegado a oído de mi papá y él también está de acuerdo que me retire".

Esto me lo había confidenciado hace mucho tiempo atrás.

Al presentar su renuncia, dijo que lo hacía por motivos de trabajo, pero que en los gijatunes siempre estará.

Después creo que había presentado su renuncia en las mismas condiciones el lonko, pero no le aguantaron, dijo el maci. Le dijeron que si una vez ya había recibido el castigo de los gen fue porque no actuó correctamente como lonko y si ahora renuncia lo van a castigar con mayor razón. Ante esta advertencia al lonko no le quedó otra cosa que aceptar y continuar al frente del grupo.

Esto de los gen se trata de lo siguiente: la noche del primer día de gijatún, la mayoría se quedó velando en su ramada: bailando, cantando, purukando. Fue en esta ocasión que Bartolo se accidentó: se desconcertó un tobillo. Hecho que fue interpretado como un castigo de los gen. Todo el mundo decía "mvlei gen tati, kastikagei...en esta tierra hay un dueño, él lo castigó". Esto de que hubiera gen en el gijatuwe le daba mas confianza a la gente, ya que se trata de un terreno especial. El gijatuwe no es cualquier terreno. Esta fue la lección que todos aprendimos "hay fuerza, hay poder, hay espíritu en el gijatuwe". Yo pensaba entre mi "cómo no, si chile de Copiapó al sur es terreno mapuce".

Siguiendo la conversa con el maci, me dijo "Galindo también renunció como sargento mayor de orden pero no como socio del grupo". Esto último era muy importante para él, porque Galindo es una persona valiosa. Sabe mucho "siempre me acompaña cuando tengo alguna 'juntita' en mi casa, dijo", refiriéndose a los macitunes. Le fue aceptado su renuncia, dijo.

Después de contarme todos estos detalles me preguntó cuál era mi disposición, si podía asumir o no algún cargo en la organización.

De hecho, hace tiempo que era parte de la directiva. Tenía el cargo de asesor, por eso, ante esta pregunta le manifesté que en principio no tendría ningún problema, pero me gustaría que se pronuncie la asamblea. Esto lo decía con intencionalidad ya que no estaba dispuesto a aceptar un nombramiento sino que prefería el apoyo de la asamblea.

Así las cosas, la personalidad jurídica nuevamente está en veremos.

El maci también me manifestó que realmente aunque fue uno de los mejores gijatunes, hubieron muchas cosas que no salieron bien, por culpa de los organizadores y que al final del gijatún nos desordenamos.

En la reunión de evaluación, dijo, hubieron algunos del Consejo de Pudahuel.

Al término de la conversación, el maci me dijo: "estuvo bueno que esto haya pasado hermano. Todos estábamos sano y bueno, así se aclaran las cosas. ¡Vamos a seguir adelante! ¡Hay gente!"

Otros detalles que me contó en esta breve visita, fue su entrevista con el Sr. José Bengoa de la CEPI.

Recuerdo que varias veces me había manifestado la intención de que lo acompañe al sur para hacer un "trabajo", es decir un "macitun". Me había contado que una de su hermana "tiene un caso muy especial. Al parecer le hicieron un "trabajo", así que es necesario orar con mucha fe".

A todo esto me había contado que uno de sus grandes problemas era cómo conseguirse algunos pasajes para sus acompañantes. Decía "tengo 10 hermanos que me van a acompañar".

Este era el problema que le planteó al Sr. Bengoa, para lo cual previamente se consiguió una entrevista.

"Es difícil de pillar a este caballero, dijo. Pero me atendió". Esto último lo decía con una gran satisfacción.

Por lo que me contó, planteó el problema de la siguiente forma:

"Necesito ayuda para viajar al sur...hay un enfermo grave, se trata de algo espiritual. Tengo que movilizar 10 personas. Bengoa me dijo que es la primera vez que se encuentra con un problema de esta naturaleza y que la CEPI no se metía en esas cosas, pero que en algún momento podía apoyar un gijatún y un palín, pero en esas cosas, refiriéndose al macitún del sur, no se metía. Sin embargo, yo insistí, dijo, y le dije que no hace mucho saqué un gijatún, pero para eso yo no le pido ayuda porque tengo gente, le dije, dijo. Este caso se trata de algo grave, una enfermedad. Una persona vale mas que un palín. Hay que ayudar antes que sea demasiado tarde. Si no ayuda puede pasar como con el niño ese, que llevaron a EEUU. pero que murió por el camino antes de llegar al lugar en donde iba a ser operado, ¿porqué? porque faltaba dinero. La salud vale mas. Necesito ayuda".

Todo esto me contaba con una seriedad y una gran satisfacción. Finalmente me dijo: "conseguí lo que quería, gracias a Dios, tengo los pasajes".

A mi me dio una gran satisfacción y una alegría muy grande. De esta forma, pude comprobar una vez más, que el maci es un hombre muy inteligente, que sabe moverse muy bien entre los winkas y las autoridades. siempre sale con la suya.

Este día me volvió a preguntar ¿me acompaña hermano, necesito gente?, pero le expliqué que por motivos de trabajo y por compromisos pendiente en la Universidad me era imposible, "perdone hermano, le dije, será en otra oportunidad"

Después de desearle buen viaje me fui al trabajo.

XAWVN 7 DE NOVIEMBRE 1993 ESTADIO MODELO DE PUDAHUEL

Se inicia la reunión siendo las 17.45 horas, con la presencia de 14 hermanos, pero se terminó con 17 socios, ya que al final llegaron dos más.

Los temas de conversa fueron:

1. Se renueva la directiva, ya que como es sabido por todos, el secretario renunció, por lo tanto, después de algunos tira y afloja se constituye la directiva de la siguiente forma:

Presidente y lonko: Bartolo Malo

Secretario y werken: Ramón Curivil P.

Tesorerera: Elsa Barrera Painequeo, quien asumirá sus funciones una vez tramitada la personalidad jurídica.

El hermano Augusto propone dos tesorero: uno legal (Elsa) y otro funcional que pueda disponer del dinero que se reúne con el aporte de cada socio, aunque esto no está del todo claro, sin embargo, la mayoría aceptó.

2. El presidente informa de los trámites que se hizo en la Municipalidad, respecto a la solicitud de terreno con el Consejo de Pudahuel. Informa que el diálogo con el representante del Alcalde, el profesor Milcar, fue positivo, hay buen ánimo y al parecer nos estarían facilitando en comodato por unos 10 o 15 años el terreno ubicado al interior del Estadio Modelo, donde se hizo el gijatún. Ambas directivas deberán moverse un poco mas para que todo no quede en puras promesas.

3. El hermano Pilquiman, pregunta ¿cada cuánto tiempo haremos gijatún?. La respuesta que mas se oyó fue "ojalá cada año".

Aunque faltaba mas del 50% de los socios, los presente acordaron por enésima vez tener un gijatun anual. Sin embargo, falta tomar el parecer del Consejo de Pudahuel, ya que en lo que respecta al gijatún "somos uno solo con ellos".

4. Se tomó acuerdo también respecto a las cuotas: los socios deben ponerse al día con \$ 1.000 a partir de la próxima reunión, que será el 21 de Noviembre en la Sede, donde se verá el Video sobre el gijatún. Mientras que la cuota, una vez que se tenga la personalidad jurídica será de \$ 300 mensual.

5. Hubo un informe que hice yo. Se trataba de lo siguiente: hay una invitación de la CEPI para participar en una serie de foros sobre la nueva ley y la inserción laboral que se realizará el próximo Sábado, 13 de Noviembre. El presidente se comprometió participar. Al mismo tiempo se dio lectura a otra carta que venía de Xaun Ruka. Era una invitación a participar en un Foro a realizarse en Lira 320, sobre el tema "Etnia y clase social". Compromete su participación Ramón Curivil.

6. Pero había otra correspondencia que venía de Lelfunche, donde nos invitaban a participar en un "purún palín" ha realizarse en la Florida. El acuerdo fue ir en grupo. El punto de encuentro fue la casa del maci a las 12.00 horas para estar en la Florida tipo 14.00 horas.

7. El maci da cuenta del fondo que se dispone. Entregó detalle de gasto, por lo tanto, quedan \$ 36.200. La asamblea manifiesta su aprobación.

Después del informe económico, el hermano Pilquiman propone hacer algún gesto solidario con el lonko, ya que por el accidente le dieron mas de 20 días de licencia. La iniciativa se conversa en la asamblea, después de dar casi todos su opinión, manifestaron su total acuerdo, ya que nadie está a salvo de cualquier desgracia y en estos casos para cualquier trámite todo es puro gasto. De esta forma con la aprobación absoluta de toda la Asamblea se acordó sacar del fondo solidario la suma de \$ 30.000. El lonko emocionado por este gesto da los agradecimientos respectivos diciendo "debemos ser uno para todos. Este gesto lo tendré siempre presente. Mil gracias a todos los presente y ausente, ya que el dinero es el aporte de todos".

8. Varios:

- Se integra un nuevo socio, el hermano Luis Huentecura Pilquiman, quien además ofreció la casa del papá para ir a ver el video.

- Se propone una convivencia para fin de año.

- Respecto al "purun palín", el maci manifiesta, que:

"siendo el gijatún algo tan delicado, no se puede mezclar con el palín. Eso es malo y es una burla para Dios, no es bueno mezclar las cosas".

Ante esta opinión pedí la palabra para decir:

"mezclar las cosas no ofende a Dios. Dios quiere vernos contento. El se alegra cuando jugamos. Está en todas partes. Lo importante es que haya seriedad en lo que se hace".

Mientras tanto la asamblea queda en un profundo silencio y nadie opina.

El ambiente se pone tenso. El fvcace, papá del maci, sale en defensa de su hijo con un "felej tati", queriendo decir, que lo dicho por su hijo es la verdad.

- Se levanta la sesión a las 19.50 horas y a continuación cada uno preparó algo de comer. Tomamos mucho mate.

19 DE DICIEMBRE 1993

CONVIVENCIA - ESTADIO MODELO DE PUDAHUEL

El 5 de Diciembre hubo una reunión en la cual no pude estar debido a que por cuestiones de trabajo viajé a Panamá como delegado a un Encuentro Ecuménico sobre "teología india".

En esta reunión, que no estuve, se fijó la fecha y la cuota para la convivencia del día 19 de Diciembre. Lugar: Estadio modelo de Pudahuel.

Algunos detalles de la convivencia:

1. El acuerdo había sido llegar al estadio antes de medio día, nadie llegó excepto José Galindo y su familia. Yo llegué hacia las 13 horas cuando ya estaba la mayoría. El resto llegó como a las 16 horas.

Como siempre en estos encuentros masivos cada uno viene con toda su familia. Esta vez como nunca habían tantos niños entre ellos Aukan y dos niñas que llevan por nombre Rayen, que jugaban alegremente mientras nosotros hacíamos lo nuestro.

2. En cuanto llegué, se acerca el lonko para saludarme y al mismo tiempo me dice que lo acompañe a buscar al maci. Como no tenía otra alternativa fuimos en vehículo. De vuelta ya habían llegado casi todos los hermanos.

Era realmente un espectáculo ver tanta gente a todo sol alrededor de dos inmensos braseros, tapados de carne.- A todo esto no había ni rastro de ramada. La que dejamos la desarmaron unos "winkas" maldadosos-. Con el puro olor bajaba el apetito y la inmensa calor hacía bajar la sed. Teníamos comida abundante, bebidas, algunas "cajitas" que no se notaban mucho pero "había mas de lo que se veían". Lo de las cajitas se trataba del vino que cada uno trataba de disimularlo al máximo.

3. Como a las 16 horas se siente una voz que dice "a la mesa, cada uno con su plato y cuchara". Eran las palabras del lonko y así nos sentamos a almorzar. Cada uno recibió un feroz plato de asado con maju poñi (papas cocida) y ensalada abundante. Tragos 'pa qué decir'. Total era una forma de despedir el año.

4. Mientras comíamos bajo la poca sombra de un pequeño arbolito, apareció un grupo de deportistas, corredores y detrás otro grupo en bicicleta que se acercaban a nosotros en plan de dar vuelta alrededor de la cancha. Debían de pasar delante de nosotros.

Nuestra preocupación era "¿ceupvle rupayaigvn?... ¿por dónde pasarán?. Los primeros al llegar ante nosotros pararon la carrera, miraron y pasaron con mucho respeto, haciéndole el quite al fuego, al asado y a las ollas. Luego aparecen dos mas trotando y de entre las mujeres se escucha nuevamente el comentario "ceu pvle konaigvn tvfa ci pu winka... por dónde pasarán estos winkas". Al parecer las mujeres algo sospechaban.

Estos para no hacerle el quite ni al fuego, ni al asado ni a las ollas "patudamente dieron un solo salto". No alcanzamos a decir mas que "¡jay foxv mvna weda! ¡La weda winka!... ¡caramba! ojalá mueran estos winkas". Nunca nos imaginamos tanta falta de respeto. Los hombre le gritaron unas cuantas cosas y le amenazaron que si volvían a pasar ¡van a ver lo que es bueno! pero no pasaron más.

5. Después de terminado el almuerzo, para bajar la cornida nos pusimos a bailar purún y otros bailes mapuces que improvisamos. Fue un momento muy rico ya que al son del kulxun hacíamos una mezcla de cumbia y purún. El que animaba "el baile" era el maci.

6. "La once" nos lo servimos como a las 19 horas. Al terminar, el lonko, que ya estaba bastante "charnuscado", improvisó unos discurso de agradecimiento a cada socio resaltando en cada uno sus cualidades positivas y negativas. Dándole los agradecimientos correspondiente por su apoyo y colaboración en la organización.

Cuando le tocó el turno de nombrar a José Galindo Painequeo, el lonko dijo: "y este peñi, aunque es un revolucionario...siempre ha estado en todas... y es muy cooperador".

Lo de revolucionario, dicho por Bartolo tenía una connotación muy negativa para Galindo, lo que a éste le molestó mucho y cuando ya no aguantó mas se para y con una voz amenazante dice "me has dicho revolucionario... por algo será".

Los ánimos se calentaron. El ambiente se enturbió. Palabrasos que iban y venían. Como el asunto se complicaba cada vez mas, pedí la palabra e hice una invitación a la cordura. No era el momento, ya que todos nos vimos en la necesidad de aplacar los ánimos. Nos paramos de la mesa. Me acerqué a Galindo, logré calmarlo pero a todo esto, Bartolo estaba hecho una "fiera". Las mujeres hablaban llamando a la cordura. Varias invocaron el respeto hacia la presencia del maci y así a duras penas volvió la calma.

El comentario unánime fue "estas cosas se arreglan "sani bueno", hoy estamos de fiesta".

Si bien es cierto esta discusión oscureció la convivencia, sin embargo, "lo comido y lo bailado no lo quita nadie". Y así terminamos como a las 20.00 horas y "calabaza, calabaza, cada uno pa'su casa".

Con todo el ajetreo nos olvidamos de la próxima reunión.

29 DE DICIEMBRE 1993
BARTOLO ÑI RUKA MU

Como la reunión anterior había terminado abruptamente, personalmente estaba muy preocupado por el futuro de la comunidad ¿cuándo nos reuniríamos de nuevo?

Así con esta preocupación decidí ir a conversar con Bartolo antes del año nuevo winka. Cuando llegué a su casa pude darme cuenta que su preocupación era la misma, por lo tanto, fijamos un día y salimos a visitar a nuestra gente, como unos verdaderos “pastores”.

3 DE ENERO 1994
KARUKATUÍN BARTOLO MALO INCIU.

En nuestra primera salida solo alcanzamos a visitar dos familias: Francisco Alonqueo y Juan Pilquiman. Nos acogieron muy bien. Nos invitaron al mate y la conversa no había cómo terminarla.

El tema de Bartolo era recordar lo que había pasado en la última reunión, decía: “terminamos mal, el trago hace muchas cosas. Yo casi dejé la escoba, pido disculpa por eso”.

Todos le comentaban que no se preocupe, ya que todo fue por culpa del trago. Claro que todos le aconsejaban que converse sano bueno con Galindo para que se arreglen. “No es bueno estar peleados” le decían. Yo como acompañante, hablaba lo menos posible.

Este día llegué a mi casa como a las 23.30 horas.

13 DE ENERO 1994
KARUKATU BARTOLO MALO INCIU

Era nuestro segundo día de visita. Nos fuimos directamente a la casa de los papá de Luis Huentecura, quien recién en Diciembre se había integrado oficialmente. Allí nos hicieron pasar, nos sirvieron un traguito de cerveza y empezamos nuestra conversa. A mi modo de ver nos atendieron super bien y la conversa fue en el mismo tono que la vez anterior.

Yo notaba aquí algo raro, algo así como un “aire festivo”: la casa estaba bien arreglada, unos floreros, licores y vasos a la vista, un buen olor salía de la cocina, sobre todo mucha alegría en la dueña de casa la sra. María.

Resulta que esta familia tenía de visita a los dos hijos militares, que recién habían ascendido a Sargento. Uno era instructor en uno de los regimiento, aquí en Santiago y el otro trabajaba en Aysen.

Hablando claramente las cosas “éramos los convidados de piedra”. De pronto llegan los “dos hijos”, nos presentamos mutuamente y seguimos conversando alegremente “como que na”. De pronto, con Bartolo dimos alguna señal de querer venirnos, inmediatamente nos dijeron “pasen a la mesa, estamos de fiesta”. Así con mucho gusto nos quedamos a compartir una rica y abundante cena en honor de los militares. Por supuesto los papás se mostraban en todo momento muy orgullosos de sus hijos.

Bartolo, entre broma y broma decía: “tenemos buen olfato”.

Tuvimos una muy buena conversa familiar y con los militares nos entendimos a las mil maravillas, a tal punto que les pedí una entrevista para nuestro programa de radio.

Cuando Bartolo tocó el tema de la “discusión aquella” pedía perdón y disculpa por su comportamiento. Todos le decían “la culpa la tiene el trago, pero que sería bueno que conversen personalmente con Galindo ya que no es bueno estar peleados”.

16 DE ENERO
SEDE JUNTA DE VECINO

Objetivo de la reunión: Planificar y ver el video sobre el último gijatún. Se inicia la reunión como a las 16.30 horas con la presencia de unas 35 personas, en su mayoría socios y otros invitados, amigos y familiares que iban mas bien por el Video que por la reunión.

Como ahora soy oficialmente miembro de la directiva (secretario), me puse de acuerdo con Bartolo y mientras se instalaba el televisor empezamos la reunión.

La tabla que habíamos conversado con Bartolo contenía dos puntos: planificar algunas actividades durante el año y finalmente ver y comentar el video.

Bartolo me pidió que diga algo antes de empezar la reunión. Para salir del paso dije más o menos lo siguiente "aprovechemos bien el tiempo para hacer ambas cosas: planifiquemos el año y veamos el Video".

A continuación habló Bartolo, quien empezó recordando la convivencia de Diciembre mas o menos con estas palabras:

"en la convivencia que tuvimos en Diciembre, no quedó nada claro, lo pasamos bien, pero 'quedé avergonzado, me pasé, ojalá no vuelva a pasar'".

Así de esta forma recuerda el conflicto que vivimos el día de la convivencia, en que el trago sacó a luz algunas copuchas y malos entendidos. Por supuesto que el ambiente se pone tenso. Yo tenía una gran preocupación ¿en qué íbamos a parar? ¿hay ambiente de reconciliación en ambos? Era mi gran interrogante.

Desde el primer momento Bartolo reconoce que como dirigente, lonko, actuó mal y eso era motivo suficiente para poner a disposición su cargo. Dijo:

"entré de lonko, no por voluntad mía, me eligieron. Yo no quería, pero si ahora hay otro que supiera también, kim mapucedugule... si sabe mapudugun (como yo) kim yeniele ñi dugu... si sabe dirigir bien sería capas de retirarme, si uds. quieren, ya que la asamblea es la que manda".

Este breve discurso era de lo mas 'contundente'. Ponía su puesto a disposición, pero al mismo tiempo tenía la plena seguridad que "no hay otro tan capaz como él". En otras palabras estaba seguro que no le aceptarían su renuncia.

En todos había una gran expectación hacia la persona de Galindo ¿en qué momento y en qué términos iba a tomar la palabra? ¿qué iba a decir?. De pronto se para, levanta la mano, tose fuertemente como para hacerse sentir o bien para hablar con calma y dice: "perdonamuan, ince ka pici duguan... perdónenme, yo también quiero hablar". Se hizo un largo silencio y de pronto se escuchó una voz de mujer, era la lamgen Rosa Cuminao, que sin esperar su turno dice refiriéndose a Bartolo "mvlei ñi mvleal mvten.....debe continuar como dirigente", y toda la asamblea comentó "debe continuar porque todo sucedió por culpa de la cajita".

Después de esta interrupción Galindo pudo continuar y con mucha serenidad y cordura dice:

"con algo en la cabeza, la cajita, pasan cosas...".

Yo dije, entre mi "¡qué alivio! El ambiente está para "gente grande".

José Galindo reconoce que lo que había pasado en aquella oportunidad fue cosa del momento, por eso, dice:

"poyeuaiñ mvten... debemos seguir como hermano mvlele gijatún amuaiñ... si hay gijatún debemos ir kvpai ta ñi cau... mi padre vino al gijatún fei feipienuga... y me comentaba... mvna kvme gijatún nentuimvn... sacaron un buen gijatún en el campo hay lugares que parece fiesta ya que toman y pelean. Ta ñi cau fei consejaeneu... mi padre me conversó de joven he sido lonko, ahora estoy enfermo pero te doy buenos consejos".

Hace un largo discurso sobre lo que le aconsejó su padre, siempre dando a entender que estaba sin animosidad frente a Bartolo. Del maci dijo "tenemos un buen maci, un buen hombre. Hay que respetarlo".

Al terminar Galindo toma nuevamente la palabra Bartolo, quien dice:

"cuando uno tiene padre lo aconsejan, vale mucho tener padre y madre. Yo solo tengo madre pero igual me aconseja".

Pensando que era el momento oportuno tomé la palabra y dije:

"estoy muy contento, agradezco la sinceridad del peñi Galindo y Bartolo, quiero recordar que la comunidad funciona como una familia. En la familia hay peleas, hay discusión pero las cosas se arreglan así ha pasado entre nosotros".

Después quisimos continuar la reunión, pero Bartolo se daba vuelta en lo mismo, quería reconciliarse

públicamente con Galindo. El maci al parecer intuyó esto y de pronto se para y toma la palabra para decirle a Galindo "rupage, caliuaimn...pase, dense la mano". Galindo obedece y muy emocionado, con lágrimas en los ojos, le pasa la mano a Bartolo y se dan un fuerte abrazo.

Estábamos celebrando un momento de reconciliación al más estilo mapuce, por lo tanto, todos muy emocionados nos paramos y como si hubiéramos estado de acuerdo, se siente un solo aplauso y enseguida todos nos acercamos para "saludarlos". De esta forma la armonía se reconstruye en la comunidad.

A mi modo de ver esta reunión ha sido una de las mejores. La lección estaba ahí. Eramos espectadores y actores a la vez. ¿Qué más podíamos pedir?

A partir de aquí la reunión pudo continuar sin problema

- se acordó por enésima vez que el gijatún se hará todos los años y la fecha para esta temporada será el 15 y 16 de Octubre del 94.

- el maci se ofrece para conseguir terreno donde jugar al palín

- Se hace una colecta para una socia de la comunidad, se juntan casi \$10.000, que se le entrega solemnemente. Esta hermana se está tratando con el maci

- Se fija la próxima reunión para el 13 de Marzo a las 15.00 horas.

Terminada la reunión se ve el video sobre el gijatún y como ya era tarde no alcanzamos más que ha decir ¡que lindo!.

19 DE ENERO 1994 KARUKATU MACI ÑI RUKA MEU

Este día pasé a la casa del maci a hacerle "un calin", en plan de buscarle alguna conversa interesante. Como siempre la sra. Carmen, su esposa, muy atenta me ofrece mate y así nos pusimos a conversar largamente.

En esta ocasión el maci me confidenció que sobre el gijatún habían cosas que él no había conversado con nadie. Me dijo:

"no quedé conforme hermano, hubo mucho desorden. En la noche del sábado algunos se pasaron, se curaron y nadie decía nada ¿dónde estaba la directiva? Me sentía solo. No se cumplieron los acuerdos que habíamos tomado. El gijatún fue un desorden. Las cosas no se hacen. Habíamos acordado parar dos horas para almorzar, pero después nadie daba orden. Yo me fui muy triste al Rewe a orar solo. Allá me siguieron algunos, después la mayoría llegó a mirar. Terminamos el gijatún muy desordenadamente. Al final ni siquiera acordamos cuando será el próximo. ¡No me gustó, hermano!"

Le dije que si bien es cierto esa era su opinión, la mayoría de la gente quedó muy conforme. Todos se fueron felices. Los que saben organizar bien un gijatún, pueden darse cuenta de las fallas. La inmensa mayoría se fue conforme.

Le propuse que para este año nos preparemos bien con algunas personas, no con todos y que nos reunamos en su casa. Esto le pareció muy bien y espero que lo hagamos. Me manifestó que "alomejor algunos ya no querían mucho conmigo y si quieren traer maci de otra zona, es cosa de ustedes.", dijo.

Yo le dije "de ninguna manera, nosotros estamos conforme con usted nomás y si algo salió mal a la próxima será mejor".

Además le propuse que de vez en cuando podíamos salir juntos a visitar las familias para animar un poco, para que la gente no se olvide. Esto también le pareció muy bien. Así terminamos nuestra conversa con la esperanza de hacer las cosas bien con el apoyo de todos "¡felepe mai wenu Fvca, felepe mai wenu Kuscel!"

Fue en esta ocasión que me dijo que andaba detrás de un terreno que le tenían ofrecido en la laguna Karen y que por mañana lo pasaban a buscar de la Municipalidad. Estaba muy contento porque al parecer allá si que quedaríamos super bien. Dijo: "acá en el Estadio Modelo, no hay ningún respeto por nada. No hay privacidad. Nos desarmaron las ramadas, no hay respeto por el Rewe..."

En fin pude darme cuenta que está decidido a irse para Karen. Al despedirme le desee un buen viaje.

Nunca pensé tenerlo de visita a esta hora del día (12 horas). Recuerdo que este día estaba comprometido con el resto de mi familia para juntarnos a comer humitas. Tenía gente en la casa cuando de pronto llega el maci preguntando por mí. Mi sra. lo atendió, lo hizo pasar, después me llamó y fui a conversar con él. De partida me dijo: "tengo algo muy bueno que conversar con usted."

Para animar la conversa mandé a buscar una cerveza para hacerle una atención.

Empezó diciendo:

"escuché el programa radial en la mañana, aunque no vengo a eso pero ya que es menester lo vamos a conversar...me gustó, dijo... pero ¡hermano! ¡no ponga música winka! ¿para qué?"

Resulta que en el programa del Domingo pasado, habíamos conversado la posibilidad de incorporar música andina para animar mas el programa ya que estábamos muy pobre de música mapuce. Me dijo:

"escuchar música winka en un programa mapuce no tiene gracia, nadie le va a escuchar, los winkas tienen todo el día y todas las radios para poner su música".

Le expliqué cual era el sentido de este cambio, pero igual me dijo que no era bueno. Le agradecí su aporte y su crítica tan sincera.

Después me manifestó que la gente apoya:

"pero que todo sea en mapuce, es mucho mejor. Los winka tienen todas las radios para hablar sus cosas, lo nuestro debe ser todo en mapudugún".

Sin embargo, el motivo de su visita era contarme como le había ido en Karen y cuales eran sus planes, pero además claramente quería escuchar mi opinión. Me dijo: "¡ay hermano! ahí si que tenemos buen terreno". Me dijo que lo había acompañado un Sr. de la Municipalidad y que le prometió toda la tierra que ~~quiera siempre que se organicen~~, me dijo. Muy contento dijo: "tenemos tierra para el gijatún, es privado, no es tan lejos. Además tenemos una cancha de palín a la orilla del lago ¿qué mas podemos pedir?".

A raíz de esto me vino a proponer que hagamos una reunión la próxima semana para contarle a la gente y tomar alguna determinación.

El es de la idea elevar una solicitud lo mas pronto posible junto al Consejo de Pudahuel. "Ellos tienen personalidad jurídica" dijo, nos podemos unir a ellos mientras nosotros sacamos lo nuestro, ya que eso demora.

A todo esto, quería ir además a casa del lonko, ¿cómo lo podemos hacer me decía? en clara insinuación a que lo acompañe. Así que inmediatamente armamos compromiso y le dije que a mas tardar lo paso a buscar a la casa a la 5 de la tarde y así fue. Lo pasé a buscar y nos fuimos en busca de Bartolo. Cuando llegamos a su casa, este estaba listo para salir con su sra.

En cuanto llegamos el maci le contó lo mismo que me dijo a mí, un poco mas abreviado "lo venimos a invitar para ir a ver el terreno".

Antes de responder dijo:

"nien kiñe peuma, me soñe en el gijatuwe, que con cordel harto grande estamos tirando el Rewe. Este de un repente salió y lo empezamos a arrastrar para otro lugar. ¡Ah! decía, fei mu mai peuman taci dugu, kañple yerkeafiiñ taiñ Rewe...!".

El sueño fue interpretado como un anuncio de que habrá cambio de gijatuwe y traslado del Rewe. Esto le dio mas solemnidad a la conversa del maci.

Después de comentar el sueño armamos el viaje. Fuimos los tres, mas la sra. de Bartolo. Vimos el terreno y por supuesto que no hay por donde perderse. Un terreno ideal para gijatún. No es lejos, hay micro y no se demora mas de media hora. Además una hermosa cancha para jugar al palín a orilla del lago ¿que mas? Volvimos todos felices y nos comprometimos cada uno a avisar a los socios, para la reunión del Domingo.

Y colorín colaro, fue un hermoso día.

19 DE ENERO 1994
ENTREVISTA PARA EL PROGRAMA.

Este día salí a terreno para realizar algunas entrevistas para nuestro programa radial. Fui derecho a casa del peñi Alonqueo, donde habíamos estado de visita con Bartolo.

Grande fue mi sorpresa cuando la sra. de Alonqueo me puso muchas dificultades “no me aganchó pa’na”. Su respuesta fue “los hombres están ocupados, no pase”. Yo no entendía realmente qué pasaba. Si la hora era inoportuna o no me querían recibir, pero “pronto llegó hasta mi un olorcito a alcohol y ahí comprendí el problema”. Sin embargo, como demoré un poco, los peñis se dieron cuenta que andaba y salieron a saludarme con la intención de hacerme bajar del vehículo. Pero como la patroncita me había dicho “no”, les dije que “pasaba a saludarlos, ellos se alegraron mucho”.

La verdad de las cosas que me vine un poco decepcionado pero como andaba trabajando me fui a la casa de José Paillal que recién venían llegando del sur con el cual sí pude realizar mi entrevista.

29 DE ENERO 1994
DE VISITA CON EL MACI

Un par de día atrás me había visitado y habíamos quedado en salir a visitar nuestra gente. Es así que nos juntamos entre las 4 y 5 de la tarde de acuerdo a lo convenido anteriormente. Esta vez fui puntual.

Al llegar a su casa me dijo: “estoy esperando visita... nien kiñe kvdau, pienu... tengo un trabajo, me dijo”.

Resulta que estaba esperando un enfermo, por lo tanto, decidimos postergar nuestro viaje hasta las 18.30 horas y como no llegó el anunciado enfermo salimos en dirección a Cerro Navia.

Nuestra primera visita no pudo concretarse porque nos perdimos en el sector y para colmo al maci se le había olvidado la dirección exacta. Después de preguntar en varios lugares le propuse pasar a casa de Agustín.

“Mire hermano me dijo, no pasemos mejor...ese hermano es muy cariñoso. Hay que pasar con tiempo. Es bueno para conversar. La señora es muy atenta. Necesitamos por lo menos un día entero para estar con él...”.

Después de ponernos de acuerdo nos fuimos a casa de la lamgen Rosa. Cuando llegamos solo estaba su hijo y su esposa. Ella aún no llegaba. En cuanto llegó nos ofreció aguita con harina, lo que le dio un aire más campesino a nuestra visita.

La conversa giró en torno a la necesidad de reunirnos el Domingo siguiente, según decisión del lonko, para estudiar la posibilidad de obtener personalidad jurídica y agilizar los trámites del terreno para el gijatún, en la laguna Karen.

Además el maci le dijo que yo quería entrevistarla a lo que no puso ninguna dificultad, pero al momento le manifesté que sería en una próxima ocasión ya que se me habían agotado las pilas.

Este día alcanzamos a visitar cuatro familias y con todos conversamos mas o menos lo mismo “la necesidad de reunirnos y tener un campo santo propio.”

Aunque se nos hizo tarde, de vuelta pasé a su casa y seguimos nuestra conversación y finalmente terminamos con una entrevista en su casa.

30 DE ENERO 1994
REUNION SEDE

Este día no pude ir a reunión ya que con mi familia nos fuimos a la playa, por el fin de semana.

4 DE FEBRERO 1994
KARUKATU BARTOLO ÑI RUKA MEU

Como no estuve en la reunión anterior fui a casa de Bartolo por dos razones: informarme sobre la reunión y despedirme antes de iniciar mis vacaciones.

Andaba con mi familia y apenas llegamos, nos atendió amablemente y me dijo "yo pensé que ya se había ido al sur, ni se despidió siquiera este wekufv dije", dijo, y nos largamos a reír.

Bueno en realidad con Bartolo nos tenemos mucha confianza y a menudo nos llamamos por teléfono, nuestros diálogos siempre empiezan mas o menos así: " mari, mari, weda wekvfv ¿cumleimi? y él me responde mari, mari, weda ce, wixanalwe... y así entre ofensas gratuitas solemos estar unos 5 a 10 minutos riéndonos y conversando". Por eso, ir a su casa siempre es una alegría muy grande.

Esta vez estaba trabajando en su casa, dijo: "estoy arreglando una pieza hermano". Me explicó que tiene un "departamento" que arrienda a unos vecinos.

Tuve la impresión que le estábamos quitando un valioso tiempo, sin embargo, aunque no estaba su señora, el mismo arregló la mesa, mandó a comprar una bebida y nos pusimos a conversar largamente.

De la reunión me dijo: "estuvo muy buena, había mucha gente y mucho entusiasmo. Como conclusión de la reunión vamos a tener un paseo-convivencia el 20 de Febrero, en laguna Karen".

Hablamos además sobre su patrón. Dijo que es un español a "la pinta" pero su familia no le acompaña. Respecto a los panaderos mapuce dijo que la mayoría está sindicalizado y que el sueldo depende de la categoría:

Un maestro gana sobre los \$ 150.000

Los ayudantes entre 90 y 100.000

El resto entre 50 y 80.000.

Resaltó que el hecho de estar sindicalizado es una gran ventaja ya que "sino nos explotan estos winkas", dijo. Además me contó que el sindicato fija los sueldos y que los trabajadores tenemos una medida de trabajo "dos quintales por persona y si uno termina puede salir antes del trabajo".

Manifestó estar contento con su labor.

XAWVN 13 DE MARZO 1994 SEDE JUNTA DE VECINOS

Se inicia la reunión con la asistencia de unas 30 personas. Bartolo cuenta sus peripecias de vacaciones con lujo de detalle. Empieza diciendo

"en el sur 'cualquier trabajo', pero arta chicha también".

Enseguida cuenta algunas desgracias en su reducción. Dijo:

"el día que llegué, mi gente estaba de duelo. Había muerto un familiar...resulta que ahora la familia del difunto eran todos evangélicos, pero el finao no. El día de la sepultura querían hacer algo entre ellos nomás...a nosotros, "los mundanos", dijo ¡riéndose! nos estaban dejando de lado...Parte de los familiares, hermanos del difunto y la comunidad querían hacer un entierro a la antigua... Mataron animales y el día que despedían al difunto llevaron carne y chicha, como es la costumbre. Pero lo que paso, dijo, no nos dejaron entrar. Por lo tanto cada uno por su lado, parecía fiesta el entierro...Habían dos grupos: los evangélicos por allá cantando y tocando la acordeón y nosotros por otro lado, ni siquiera podíamos estar cerca del difunto. Así que como teníamos carne y chicha igual nos pusimos a comer y a tomar a nombre del difunto, dijo".

Todo el mundo se reía y estaba pendiente de cada cosa que decía. Además nos contó:

"tuvimos una desgracia con mi señora... Cuando fuimos de paseo donde su familia lo mordió un perro, ¡Ay foxv! weda xewua, gvnatufi ñi namun mu...No hallábamos que hacer...Andábamos de visita en Rongipulli, así que mi señora lo pasó muy mal en sus vacaciones. Esa conversación tengo, dijo".

Y después dio la palabra y empezó la reunión. El tema de conversación fue lo relacionado con el terreno. Dijo que los que han ido a Karen lo encuentran muy lindo. Queda ni a 15 minutos de aquí, pero le pide al maci que informe sobre las ultimas negociaciones.

El maci toma la palabra y pregunta: "¿están de acuerdo con el terreno? Todos manifiestan su opinión afirmativa. El dice que el terreno tiene muchas ventajas: hay agua, ramas para las ramadas. "Yo estoy decidido" dice. "Hemos enviado una carta a la Municipalidad, hay que saber la respuesta del Sr. Alcalde, dijo,

para saber ¿qué piensa?. Hay una reunión con él y la directiva del Consejo de Pudahuel, alguien debe ir de nosotros. Ojalá la directiva”.

Al escuchar que van los peñi del Consejo, muchos preguntaron ¿cuánta gente tienen? queriendo decir claramente que “son pocos en relación a nosotros”.

El maci dice “si resulta el terreno hay que hacer cambio de Rewe”.

La gente pregunta ¿todas las actividades se harán con el Consejo? a lo que el maci dice, “solo lo relativo al terreno, lo demás nosotros solo”.

A todo esto, por enésima vez se comenta la importancia de tener personalidad jurídica, pero además el maci dice que es necesario integrar mas gente a la directiva, de esta forma se elige a Martín Pichiñual y se fija la próxima reunión para el 20 de marzo.

Fue en esta reunión que pedí la colaboración de Meli Rewe para organizar un **Encuentro del Canto y la Música Mapuce**, lo que fue aceptado por la mayoría.

En el fondo este encuentro lo organizábamos los del Equipo de Comunicadores Mapuce para recopilar canciones para nuestros programas y necesitábamos contar con el patrocinio de Meli Rewe.

14 DE MARZO 1994

ENTREVISTA CON EL ALCALDE

Este día la directiva de Meli Rewe y los del C.deP., fuimos a una entrevista con el Sr. Alcalde, para conversar formalmente nuestra solicitud de terreno en la laguna Karen. El encuentro fue a las 9.30 horas.

El Alcalde nos acogió amablemente y entramos en materia directamente, sin mayor rodeo, sus primeras palabras fueron: “karen es tierra de nadie y es muy complejo el asunto”. Aclarando desde el primer momento que “nosotros como municipalidad” solo servimos de puente entre ustedes y bienes nacionales. Por lo que he averiguado parte del terreno pertenece a la UCH y otro a la Digeder, pero ¿qué parte? ese es el problema”. De todas maneras dijo que se comprometía a averiguar en bienes nacionales para ver la factibilidad del proyecto.

En esta entrevista nosotros de Meli Rewe no hablamos prácticamente nada, quienes llevaban la batuta eran los del Consejo. Ahí nos pudimos enterar que ellos tenían el siguiente proyecto: “tener un terreno para hacer toda clase de actividades culturales y religiosas, además de un proyecto ecológico, como ser un vivero de plantas autóctonas”.

La verdad de las cosas, es que al término de la conversa quedamos bastante pesimista ya que nuestra expectativa era obtener una respuesta mas clara del Sr. Alcalde, pero así como están las cosas, lo vemos muy difícil. Hay que ver qué pasa.

XAWVN 20 DE MARZO 1994

SEDE JUNTA DE VECINOS

Esta reunión tenía por objeto informar a la comunidad sobre nuestra conversa con el Alcalde. Yo no pude estar presente ya que tenía de visita mi padre.

21 DE MARZO 1994

KARUKATU MACI ÑI RUKA MEU

Esta visita tenía por objeto informarme sobre la reunión del día anterior.

Grande fue mi sorpresa cuando el maci me va diciendo que Bartolo tampoco estuvo y que fue muy poca gente. Dijo, “la tesorera dirigió la reunión, yo informé, pero que lástima que faltaron ustedes”

Después nuestra conversa giró en torno al gijatún. Me dijo:

“así como van las cosas no habrá gijatún. Yo estoy desanimado dijo. El año pasado, no me ayudaron. Prácticamente estaba solo. Bartolo no respondió. El que trabajó mucho fue Galindo”

Yo le animé y le dije que confíe en nosotros que si bien es cierto hasta el momento no hemos hecho

nada, aún tenemos tiempo. La clave será formar el grupo que serán los responsable del gijatún. Dijo que esto era ahora asunto de la directiva y que él ya no se metía mucho.

Además dijo que en la reunión del Domingo pasado una vez mas había aclarado, que el motivo de las reuniones en el grupo es el gijatún y no otra cosa. Pregunté, dijo:

“¿Cumgelu xaukveifñ... ¿por qué estamos reunidos? cem dugu mu?... ¿cuál es el motivo? política dugu inanielaiñ... no somos un grupo político protestan dugu inanielaiñ... no estamos para protestar gijatún dugu mu xaukveifñ... nos reunimos solo por el gijatún”.

Fue en esta visita que me dijo que como maci: “no puedo andar haciendo esas cosas”, refiriéndose al hecho de cantar en el Encuentro que estábamos programando los Comunicadores radiales, sin embargo, dijo: “voy a apoyar, pero no es por mala voluntad hermano, pero no voy a cantar”. Yo le pregunté si en otra ocasión lo podía entrevistar y grabar canciones, a lo que respondió “ningún problema, usted puede grabar todo lo que haga yo pero dentro de mis ceremonias, asunto religioso”, dijo. Y en eso quedamos.

Además me hizo ver, que no es bueno vender cosas “tamvn dugu mu...en su reunión”, refiriéndose a nuestra actividad. Dijo, “hagan un esfuerzo y atiendan a la gente, así van a tener colaboración en todo. Yo lo hago así dijo. No es bueno vender ya que la gente le va a colaborar”.

Lo cierto es que quienes organizábamos este Primer Encuentro del Cantar y Música mapuce, queríamos vender algunas cositas para financiar parte de los gastos y a raíz de esto que nos aconsejaba.

10 DE ABRIL 1994

PRIMER ENCUENTRO DEL CANTAR Y LA MUSICA MAPUCE

Organiza este evento el “Equipo de Comunicadores Mapuce”: Clara Antinao y José Paillal con su programa “Wixanage Anay”, en Radio Nacional; Soledad Huaiquiñir y yo con el “Amulduguleaiñ” en la Colo Colo, siempre con el apoyo incondicional de Meli Rewe.

Nosotros hicimos llegar una invitación personal a las personas que conocíamos como cantores y músicos instrumentistas. Esperábamos unas 20 personas. Llegaron más de 60.

De acuerdo a las recomendaciones del maci compramos unas 50 empanadas para repartir entre los presentes, pero finalmente se hicieron pocas.

El encuentro fue mucho mejor de lo que nos imaginábamos. La gente participó con mucho ánimo y cantó “como para la Radio”. Todos sabían y estaban conscientes que se trataba de un aporte para los programas radiales y así actuaron.

Nosotros estábamos felices. Bueno, bueno ¡buenísimo! Caltumai Cau, caltumai Ñuke.

1 DE MAYO 1994

PALIN AUKANTUN

Este palín de alguna forma era una revancha de lo que se había jugado en Diciembre del año pasado en la Florida. Un combinado entre Meli Rewe y Sindicato de Panificadores No. 3, en contra de Tomas Moro. Estos últimos hicieron la atención.

En la práctica Meli Rewe no tenía mucho que ver ya que no tiene jugadores así que era más bien un compromiso del lonko que todos apoyamos incondicionalmente.

Los que llevaron la delantera fueron: Domingo Pichiñual y Segundo Mellado por Sindicato Panificadores y Bartolo Malo por Meli Rewe. Todos oriundos de Wapi, Comuna de Saavedra.

El palín se jugó en los rincones del Estadio Modelo de Pudahuel. Había mucha gente. Se jugaron tres partidos.

Para sorpresa de todos, el maci tenía una comida especial para todos los de Meli Rewe, yo quedé con una gran interrogante ¿cuál era el motivo de esta atención?

Sin duda estos encuentros sirven para revitalizar costumbres mapuces en Santiago. Finalmente se terminó con un pici gijatún organizado por el maci.

Alrededor del 3 de Junio, Ricardo Salas, mi tutor en la Tesis de Magister en Ciencias Sociales, me llama por teléfono para comentarme que de parte del Canal 13, hay interés en contar "con mis servicios" para un Reportaje sobre los mapuces urbanos, en el programa "Contacto" del mismo Canal.

Me pone en advertencia de que "estos amigos quieren hacer algo bueno, pero en poco tiempo y que si yo estaba dispuesto para colaborar que le manifieste expresamente mis condiciones".

Estos se contactaron conmigo vía CERC por teléfono, con la intención de hablar conmigo.

Fijamos un día de encuentro. Recuerdo que fue una día Viernes. Los cité a las 11.00 horas en mi oficina de trabajo, en el Medellín. Por supuesto antes hablé con Raúl Rosales, explicándole en los "líos" que pensaba embarcarme. El, me advirtió acerca del papel de los periodistas en estos casos y finalmente me da su apoyo.

DIA DE LA ENTREVISTA

A las 11.00 horas en punto llegan a mi oficina dos señores: Leonel Basso y Andrés Chávez. Este último era el encargado del programa. Amables los dos y derechamente al grano.

Basso me dice:

"Mira hemos conversado con el Sr. Ricardo Salas y el nos contactó contigo, diciéndonos que tu eres entendido en esto y que además estás trabajando una Tesis".

Después me pregunta "maestro ¿en qué consiste su Tesis?".

Antes de responderle, por lo de "maestro" me dio una tentación de risa, porque jamás nadie me ha tratado de esa forma y pensé entre mi "este hueo quiere salir".

Le respondí brevemente diciéndole:

"mira, el resultados del último Censo Nacional arrojó una cifra cercana a los 500.000 mapuces viviendo en Santiago. Esto significa que la realidad indígena se ha trasladado a la ciudad, por lo que podemos hablar de mapuces urbanos. Pero esto no es todo. Se han contabilizado alrededor de 30 organizaciones mapuces, cada uno con una vida bastante independiente pero hacemos actividades comunes: gijatún, palín y otros encuentros culturales. Todo esto nos indica que hay un movimiento que podríamos llamar de re-etnificación..."

Explicado esto me dijeron:

"mira, queremos hacer un reportaje sobre los mapuce... queremos contacto con personas... nuestra intención es decir lo que no se ha dicho"... ¿qué posibilidades habría de que nos ayudes - colabores en el reportaje?"

Aclarándome de inmediato que tienen muy poco tiempo, pero quieren hacer un trabajo serio. Antes de aceptar el compromiso, pensé muchas cosas:

"se trata de un cuarto de hora de TV. donde podemos hablar desde nuestra perspectiva, decir quienes somos y cuales son nuestras dificultades... no había mucho que pensar. Por lo tanto, cuando ellos llegaron yo de alguna forma estaba decidido, me las voy a jugar, dije entre mi".

Por eso, cuando ellos me hicieron la propuesta, de partida les dije:

"también trabajo en medios de comunicación, tenemos dos programas de Radio, sin embargo, estoy sobrado de compromiso, no tengo tiempo demás, estoy trabajando mi Tesis y con eso me ¡basta y sobra!... me callé un momento y después seguí... La verdad de las cosas que el tema me interesa y lo estoy trabajando en mi tesis, les colaboro, pero en estas condiciones":

1. Un trabajo terminado nunca antes de dos meses.
2. Un trabajo serio, profesional donde sean los propios mapuce quienes hablen y expresen lo que sientan.

3. Como en las organizaciones, estamos usando videos como material de apoyo, les manifesté claramente que cualquier filmación se hará con el compromiso de devolver un original a las comunidades involucradas.
4. Yo me comprometí en hacer los contactos con las personas mas indicadas.

En estos términos nos pusimos de acuerdo y antes de marcharse me dieron los siguientes teléfonos:

Basso: 630.23.80

Chávez: 630.23.69

Como ya estaba cercano el Wiñol Xipantu, inmediatamente les advertí que el fin de semana hay algo sumamente interesante, que estén al tanto, porque les llamaré por teléfono si hay alguna novedad.

El mismo día en la tarde, me contacté con los dirigentes de Meli Rewe: Bartolo Malo y el maci. Les expliqué lo del reportaje y les pedí colaboración. ¡Absolutamente ningún problema!. Todo lo expliqué por teléfono.

Finalmente, como el fin de semana nos juntábamos para celebrar el Wiñol Xipantu, les pregunté si hay algún inconveniente para filmar nuestra celebración: los dos, el maci sobre todo, muy contento me dijo: "ningún problema hermano ¡todo lo contrario!" Les dije también que nos entregarán un cassette con lo filmado, lo que les pareció muy bien.

En nuestra celebración de Año Nuevo Mapuce, estaba invitado el grupo de Clara Antinao, así que también debí vérmelas con ella. La llamé y para mi sorpresa ya estaba en aviso.

Sin embargo, igual le di la siguiente explicación:

"mira lamgen: el Canal 13 está haciendo un reportaje sobre los mapuces urbanos, he hablado con el maci y de parte nuestra, como Meli Rewe, vamos a colaborar. Van a filmar la celebración ¿qué te parece?".

Yo estaba preparado para cualquier respuesta. Finalmente me dijo, muy indignada "el maci me llamó por teléfono y me dijo nos van a filmar, así que vengan arregladas para que hagamos algo bien folclórico".

Clara, estaba muy molesta por esto y por supuesto el culpable era yo. Sin embargo, finalmente estuvo de acuerdo.

Después me contacté con la gente de Lelfünche. Llamé al lonko Abelino y le pedí colaboración, me dijo: "ningún problema, pero este fin de semana tenemos reunión ahí voy a exponer su caso".

Después llamé a Gervasio, también de la directiva de Lelfünche y me dijo algo parecido. Finalmente me contacté con los peñi de Xaun Ruka vía Soledad que es de la directiva. A cada uno tuve que hacerle una larga explicación.

Como estábamos ya muy cerca de la celebración a todos los invité a una reunión para el día 17 de Junio, en los salones del Medellín, con los amigos del Canal 13.

REUNION ORGANIZACIONES Y PROGRAMA CONTACTO

FECHA: 17 DE JUNIO 1994

LUGAR: CEDM

Este día fue muy importante por dos cosas:

1. Aunque era día de semana, muy de madrugada fui a La Florida para finiquitar algunos detalles de la reunión. Andaba en auto. Al llegar en la esquina de Macul con Agrícola tuve un pequeño accidente. Choqué con otro auto conducido por una mujer. Nos salimos de la pista y empezamos la discusión: palabras iban y venían, cada uno creyendo ser la víctima. Para mi estaba claro que ella era la culpable...

Finalmente como no llegamos a un acuerdo llegaron los carabineros y nos insistieron que arreglemos a la buena. Como no llegamos a un acuerdo, nos citaron al juzgado de policía local de Macul.

Desde el primer momento ella me manifestó en tono amenazante "soy estudiante de leyes, tengo amigos abogados..."

Como diciéndome "¡no te metas conmigo!" Si bien es cierto el perjudicado fui yo, pero de ahí a tomar un abogado ¡ni loco! Así que el día del careo me fui decidido a dejar "hasta ahí el asunto" ya que además mi tiempo era mas valioso.

Apenas nos hicieron pasar a la oficina del juez, tomé la iniciativa para decirle “mira dejemos hasta aquí el asunto, no tengo tiempo, yo me hago cargo de lo mío y listo”.

Y nos vinimos.

Antes de despedirnos me ofreció amablemente traerme en su auto, ya que venía para el centro. Acepté y por el camino me preguntó “¿cuanto te cobran por el arreglo?...Yo te cancelo parte del daño”. Esto me pareció fabuloso, sin embargo fue una promesa jamás hecha realidad. Excelente abogada y muchas gracias.

Su nombre era: Srta. Ximena Ximenez. Fono: 285.38.99.

Bueno, pero lo lindo del día lo viví en la reunión de la tarde en los salones del Medellín:

De Lelfünche asisten: Abelino, Gervasio y María

De Xaun Ruka: Soledad avisó que no podían venir, pero que estaban dispuestos a colaborar.

Meli Rewe: Bartolo Malo, el maci y su papá.

En total éramos 9 personas.

Después de presentarnos brevemente empezamos nuestro diálogo:

Basso, empezó diciendo: “somos ignorante en la cuestión mapuce...” A continuación brevemente nos expuso la importancia de los medios de comunicación diciendo: “la comunicación es clave, se gana posición. Contacto, refiriéndose al programa, es buena tribuna. No queremos folclore ¿qué podemos hacer, qué podemos decir?”

A raíz de estas preguntas surgieron ideas a borbotones. La lamgen María dijo:

“queremos ser conocidos no ignorados... hoy se ha perdido el temor... antes había temor y vergüenza... queremos que nos conozcan...” Gervasio dice: “recién se está produciendo un encuentro... antes se negó la identidad, hubo cambio de apellidos, enajenación... hemos logrado sobrevivir, ahora nos estamos encontrando... vivimos una situación de pobreza y discriminación... el estado debe preocuparse de nosotros...”

Contacto, dice:

“nosotros necesitamos nombre de personas, instituciones que nos puedan hablar del tema... no queremos hacer algo superficial...que se diga lo que no se ha dicho... les conviene a uds....”

Bartolo, se presenta y habla de las actividades de Meli Rewe. Explica el gijatún. Después toma la palabra el maci para completar lo que había dicho Bartolo, un poco nervioso dice:

“el gijatún es un culto religioso total... se hace en el campo libre...tenemos un tronco sagrado... oramos por todos para que no falte nada...pedimos en lenguaje propio”. También mencionó lo del cambio de Rewe resaltando que “hay comida, es como una convivencia”

Contacto: al ver que van apareciendo tantos temas dice: “no es posible abarcar todo”. Después preguntan al maci ¿cómo y porqué se hizo maci?

La respuesta fue: “uno no puede andar contando a la gente eso es privado”.

Respecto a la posibilidad de filmar las dos celebraciones de Año Nuevo Mapuce, finalmente optamos solo por Meli Rewe.

Recuerdo que cómo habían tantas sugerencias, en un momento Andrés Chávez se sintió presionado y aclaró lo siguiente:

“no siempre todo lo que uno hace le gusta a la gente, la idea es darle voz a ustedes pero yo hago las cosas a mi manera, yo hago el libreto”.

Esta aclaración me pareció pertinente.

Así las cosas nos pusimos de acuerdo para el día Domingo 26 de Junio. Nuestra celebración se hizo en El Estadio Modelo de Pudahuel.

CELEBRACION DEL WIÑOL XIPANTU
26 DE JUNIO 1994
ESTADIO MODELO DE PUDAHUEL

En reuniones anteriores de la comunidad habíamos acordado lo siguiente:

1. Si nos acompaña el tiempo, cosa que esperábamos "del veranito de san Juan" haríamos nuestra celebración en lo que hasta el momento es nuestro gijatuwe, (los patios interiores del estadio).
2. Todos quedamos comprometidos para estar a mas tardar a las 10.00 horas. Igualmente el grupo de Clara Antinao.
3. Habíamos organizado nuestra celebración de la siguiente manera: un pici gijatún en la mañana, a medio día la comida festiva cada uno con sus familiares y amigos. Después de almuerzo habría deporte: palín.

A todo esto los del Canal 13 quedaron de llegar a las 11.00 horas.

Clara y su gente fueron a dejar parte de sus cosas el día anterior. Por lo que el día del Encuentro ellos llegaron según horario convenido.

Cuando fui a dejar mis cosas el día del Encuentro en la mañana Clara y su gente ya estaban instalados, mientras que los de Meli Rewe, esta vez se "quedaron dormidos".

Noté la molestia de Clara. En cuanto me vio dijo ¿porque nos hacen llegar tan temprano?

Enseguida me fui a casa del maci. El pobre hombre estaba desesperado porque el "amigo" que le iba hacer el flete, a última hora no pudo por lo que recién a las 10.30 horas estaba saliendo de su casa.

Me dijo: "hermano no he podido irme aún...a última hora el winkita me vino a decir que tenía otro compromiso"

Después fui a buscar a mi familia y llegamos al lugar a las 11.30. Ya estaba la mayoría. También habían llegado los del Canal 13.

El ambiente era bueno. En Meli Rewe, se respiraba un clima festivo, fraterno y solidario. Risas, conversaciones, golpes de martillo, ruidos de hacha, pala, picota. Es que el tiempo corre mas luego en la ciudad.

Aunque se habían atrazado, nadie le daba importancia. Había que vivir el día. Como a las 12.00 horas todos estaban en lo mejor arreglando su cocina, otros animando el fuego, otros improvisando un baño. El maci era el único que improvisó una ramada echa de sacos paperos, por lo demás le quedó "hermosa". Había humo y olor a asado. Solo faltaban carretas y caballos para completar el paisaje, en su reemplazo habían tres autos.

En cuanto llegué me contacté con Chávez que ya estaba haciendo parte de su trabajo.

Como las 12.30 horas iniciamos nuestro pici gijatún y ellos empezaron su trabajo. Nadie de Meli Rewe se sintió molesto. Todos estaban al tanto de la filmación. Sin embargo, entre el grupo de Clara notaba algún malestar, sobre todo de parte de ella. Sin embargo, se filmó casi toda la celebración.

Estuvimos listo como a las 14.00 horas. A continuación cada uno se fue a su cocina.

Mientras la gente comía, yo hacía los contactos con las personas que me parecían mas importante: hablé con el maci, con Bartolo, con Manuel Lincovil, Francisco Manquelize que no es de la comunidad pero siempre va a nuestras celebraciones.

Con Clara y su gente había hablado Chávez. Yo notaba algo raro pero no me percataba del todo.

Los del Canal 13 eran 7 personas.

Como es costumbre en estos casos, se les ofreció una bandeja con carne abundante, mas unas cuantas zopaipillas. Por supuesto estos amigos estaban felices. Todos comieron, menos uno o dos que argumentaron estar enfermo del estómago.

Finalmente casi todos llegaron a mi cocina, con las típicas preguntas del caso: "oye ¿qué es un lonko? tú no eres lonko? ¿qué es un maci? ¿sabí hablar mapuce?".

A mi daba la impresión que eran extranjeros, aunque comúnmente un extranjero es siempre mas caballero, pero en fin...

Antes de terminar la filmación, le recordé a Chaves que vaya donde el grupo de Clara, que ahí hay dos personas que habría que entrevistar. Fue en este momento que pude enterarme que les había ido muy mal. Le dijeron: "no queremos nada con los curas ...y que el Canal 13 es del Opus Dei".

Los posibles entrevistados de este grupo eran dos: Clara Antinao y José Cariman, este último uno de los pocos y buenos arquitectos mapuce.

Los amigos del Canal se vinieron como a las 17.00 horas. Nosotros abandonamos el campo como a las 20.00. horas.

REUNION CHOYÜM MAPU 2 DE JULIO 1994

Este es un grupo nuevo que ha logrado formar la lamgen Clara Antinao. Ella hace de lonko. Este día tenían una reunión, convivencia, rifa. Yo estaba invitado.

Al llegar "noté que algo mas había". Clara estaba nerviosa. La gente no llegaba. Finalmente después de compartir un momento decidí venirme y Clara me pidió que me quede un momento en la reunión a lo cual accedí.

Pude darme cuenta que la reunión tenía un carácter de evaluación, por lo que desde el primer momento Clara me pidió "que aclare lo de la filmación y lo de una tesis ¿de qué se trata realmente?".

Los demás integrantes del grupo "no estaban ni ahí con estas insistentes explicaciones". A mi modo de ver quien quería aclaración ella.

Fue en este momento que pude entender el conflicto con el Canal 13, el día del encuentro. Al parecer Chávez había dicho que parte del reportaje tenía que ver con mi Tesis de investigación, lo que a Clara le pareció muy mal.

Yo interpreté que en el fondo ella no estaba dispuesta para una eventual colaboración a ese nivel, lo que yo aceptaba y comprendía, pero lo cierto es que ella "había tomado caldo de cabeza".

Yo me sentí muy molesto, pero como me exigió una aclaración se la di en los siguientes términos:

- Los del Canal 13 se contactaron conmigo vía Ricardo Salas del CERC, quien seguramente le habló sobre mi labor investigativa entre los mapuces urbanos.

- Ellos pidieron mi colaboración y asesoría.

- Se trata de un Reportaje sobre los mapuces, para el programa Contacto. Si ellos, que no son mapuces valoran en esos términos lo que estoy haciendo es "cosa de ellos".

- Finalmente dije que yo no disponía de tanto recurso como para contratar un equipo de TV. para hacer un Documental sobre mi Tesis.

Hasta este momento yo estaba muy molesto por lo que en cuanto terminé mi explicación me vine, aunque lo sentía por el resto de la gente pero "¡así no!".

Andaba con Aukan mi hijo, él estaba feliz.

Pedí a Clara que me deje salir. Me despedí de la gente y mientras salíamos le manifesté mi descontento diciéndole: "¡por favor Clara! Porqué no me pediste aclaración en privado. Yo te expliqué lo del Reportaje y que mas quieres. Si los amigos del Canal le dan importancia a lo que yo hago ¡por favor! ¡entiéndeme! ¿porqué ves malas intenciones dónde no hay?".

A lo que respondió "es que si era algo para tu tesis porqué no me dijiste". Con mucha paciencia debí aclarar todo de nuevo. Cuánto se aclaró finalmente ¿no se?

MES DE JULIO 1994 CONTACTO

En el mes de Julio hice varios llamados a Andrés Chávez para decirle que no deje enfriar las cosas, que hay algunos compromisos pendiente.

Yo intuyo que para los del Canal ya está todo hecho. Finalmente se quedarán con la filmación del Wiñol Xipantu.

**REUNION DE DIRIGENTES
SEDE JUNTA DE VECINOS
24 DE JULIO 1994**

Esta reunión se hizo a petición de Meli Rewe para preparar detalles del gijatún. Las organizaciones invitadas eran: Choyüm Mapu y Xaun Ruka. La reunión estaba fijada a las 15.00 horas, pero empezó a las 16.30 horas.

Como es costumbre Bartolo da una breve bienvenida en mapudugun, después me da la palabra. Dije más o menos lo siguiente:

“como ya es costumbre en Meli Rewe, se acerca nuestra fecha de gijatún. Ya hemos hecho una tradición... Tenemos nuestra forma de hacer el gijatún. La invitación de ustedes no es para que nos digan cómo debemos hacerlo... lo que queremos es que nos colaboren en otras cosas”.

Para mi esta aclaración era muy importante porque en conversación con el maci y el Bartolo acordamos mantener “nuestra forma de hacer el gijatun”, por lo tanto, me había pedido claridad desde el principio para que la colaboración se entienda en estos términos y así evitar conflictos.

Yo pensaba que esto podría caer mal entre los invitados, pero nadie dijo nada por lo que la reunión continuó sin problemas. Bartolo dice:

“queremos recuperar lo nuestro, yo me integré primero como oyente, feula deu rupai epu xipantu ñi lonkolen taci organización mu... Las veces que hemos tenido nuestro gijatún la gente ha quedado conforme... kvme xipai gijatún pikeigvn... No queríamos todos los años welu kakelu kom xipantu nentuaiñ gijatún pigvn... Los evangélicos se reúnen todos los días, los católicos todos los Domingo ¿porqué nosotros no podemos sacar un gijatún todos los años? Así nos animamos... pero todo tiene mucho trabajo, no todos colaboran en los preparativos, llegan cuando está todo listo... necesitamos gente que ayude a limpiar, que lleven banderas, que cuiden el orden... ojalá podamos ser tan unidos como en una Iglesia... si las organizaciones dijeran ‘yo pongo gente’, sería muy bueno para nosotros... necesitamos como 15 personas”.

Las palabras de Bartolo abrieron el diálogo, Clara dice:

“kalei taiñ dugu kakeñpvle... en parte ponen kojog para el orden, ellos son los que vigilan... Choyüm Mapu pigei taiñ xokiñ, mvlei taiñ keyual... estamos dispuestos a ayudar aunque no somos mucho... ustedes deben decir en qué... kejuaiñ, mvlei iñ keyual epuñ pvle”.

Bartolo dice necesitamos gente que ponga orden, que controle a los mirones

“mirones no queremos pero siempre llegan, hay que controlarlo, otros llevan vino, otros se preocupan solo de sus amigos y no está bien ya que descuidan el gijatún. Todo eso hay que mirar”.

Clara dice:

“vamos a llevar este mensaje a nuestra organización, no podemos decir cuantas personas van a ayudar pero podemos colaborar en algo, mudai le vamos a regalar”.

Bartolo responde

“mudai es más fácil, lo más pesado es trabajar, ahí necesitamos gente”.

El peñi Tropa pide la palabra para decir:

“el propósito es bueno, les felicito por el esfuerzo de mantener las costumbres, estoy dispuesto a colaborar en todo lo que sea posible”

Enseguida toma la palabra el maci. Da primero los agradecimientos y dice:

“el lonko no puede hacer todo... La gente pidió gijatún todos los años pero no enfrentan... rvf feyentulmvn epu antv elafuimvn kvdau... yo el año pasado trabajé mucho, así no debe andar el maci... kuxanvn, rume kuxankawvn... sobre el kojog, que mencionó la hermana no estoy de acuerdo, eso no agrada a Dios, se viste como diablo... aukantukei,

cemcemdeumakei... el kojog se usa para el palín... yo no tengo kojog en mis gijatunes... yo no miro libro, sueño, peumaken, pvnontukefiñ... el gijatún no se hace igual en todas partes...si hay gijatún depende de uds"

Por supuesto esto era una advertencia para quienes eran partidarios de hacer algunas transformaciones en el gijatún. Pero el maci continua hablando:

"un winka me trae foye, el P. Lucho también... pero yo tengo que andar buscando, ahora ya no puedo hacer eso, no me lo permiten... Los que tienen radio porque no hacen un llamado, llegaría mucha gente".

Después toma la palabra Bartolo para decir:

"donde hay maci, él sabe... a mi me gustó el gijatún desde chico, por eso, llevo la idea de él (refiriéndose al maci)... otros tienen vergüenza winkaupaiñ taci waria mu... hay personas que no saben hablar mapuce pero se interesan... los winkas dicen 'me gusta escuchar pero no cacho decir'".

Los de Xaun Ruka habían llegado un poco tarde pero al llegar se integran inmediatamente a la conversación. La lamgen Soledad dice:

"el hermano Ramón me avisó, mi gente se alegró mucho... nosotros en el grupo somos mayoría jóvenes nacidos en Santiago... No conocen sus raíces, pero les gusta, yo soy la única del sur... queremos colaborar, trabajemos armoniosamente, que no tengamos problemas".

Bartolo dice:

"lo que queremos es levantar lo nuestro, el gijatún es trabajo delicado. En la Iglesia se respeta al cura y al pastor sea como sea, pero en el gijatún se necesita orden, los winkas no saben, algunos entran hacer maldad. No somos tan profesores, pero enseñamos"

Tropa dice

"habría que mejorar el toque del kulxún, no hay armonía... los que tocan cada uno por su lado ¿porqué no hacemos un ensayo como en el regimiento? así como la parada militar, un ensayo con banderas, como no habrá un musicólogo, nos falta el sentido del ritmo".

El maci responde:

"eso no es necesario, el lonko sabe, no debemos ser como los winkas".

En esta reunión salió también el tema de la filmación, Bartolo da las siguientes razones:

"para que vean los niños, para que aprendan ¿si no de qué forma van a aprender? para que después digan 'así hacían estos viejos'".

Para terminar el maci insiste que "sacamos un gijatún para Dios".

Clara agrega "aunque no se haga como lo hacían los abuelos pero hay que hacerlo bien, bien planeado, con respeto, siempre al frente los adultos".

Y así nos despedimos hasta el 7 de Agosto.

XAWVN 31 DE JULIO 1994 SEDE JUNTA DE VECINOS

Esta era una reunión de Meli Rewe para conversar lo del gijatún ¿en qué quedábamos definitivamente?

Dada la importancia de la reunión esperábamos una buena asistencia, pero no habíamos más de 10 personas. Esta vez invitamos a los Consejo de Pudahuel, ya que de acuerdo a compromisos de años anteriores, en lo referente al gijatún somos uno.

Esta vez como invitado llega también Manuel Lincovil, que por motivos de un "trabajo" del maci con uno de sus parientes, se comprometió a participar en el gijatún. Estaba además Agustín que hace mucho tiempo no venía.

Como éramos poco intercambiamos opiniones sobre formas de hacer el gijatún.

Agustín en todo momento insistió "el maci no debe trabajar, hay que hacerle la ramada, hay que ir a buscarlo en su casa... así se hacen las cosas decía... Aunque no es igual en todas partes... pero cada uno lo suyo... yo soy de Galvarino y allá es diferente, tenemos kojog. Yo quisiera presentar mi tradición nuestra (refiriéndose a un baile de coike)".

Malo responde: "nosotros tenemos nuestro propio kimvn, tenemos gijatún de acuerdo a nosotros, el gijatún es diferente, depende del lugar... a veces me han criticado diciéndome así no se hacen las cosas, pero no es así. En todas partes es diferente".

Diría que en general la reunión estuvo fome, como nunca. Se limitó a un diálogo entre Bartolo y Agustín, el resto intervenía muy poco. Pero todas las intervenciones mostraban que había una clara conciencia de que el gijatún se hace de diferentes formas, dependiendo del lugar.

Cuando vi que el tema estaba agotado y ya no había más que decir pedi autorización al lonko para retirarme. No terminaba de hablar cuando se para el maci y me dice seriamente "¡no se vaya hermano, tengo algo importante que decir!"

No me quedó otra.

El maci empieza diciendo "el gijatún se hace de diferente manera, no voy a decir está mal, pero yo este año no estaría yendo "a la pará".

Esto fue un balde de agua fría. Nadie se lo esperaba, menos yo. Se hizo un breve silencio que dio tiempo a formular muchas preguntas que quedaron en el aire ¿porqué? ¿qué pasa?

Pero él continúa diciendo:

"mi espíritu me dice que no... welu mvlei ce tati... tienen gente, hagan ustedes... sur mu yameafuimvn maci ayvlm... busquen maci en el sur... No salió de mi tener gijatún todos los años. Faci antv feipiuaiñ... hoy les digo públicamente... taci xipantu konlayan gijatún mu... este año no entraré en el gijatún... tutegelan kimvn mu... no me dan en el gusto, no me obedecen, no se someten a mis indicaciones".

Esta última frase era la más importante "tutegelan kimvn mu... hagan su gijatún como ustedes quieran", nos quiso decir. Y continúa diciendo:

"yo hago las cosas como me lo dice el espíritu, tengo este reglamento, en asuntos de gijatún no es para enojarse. Cuando un maci saca gijatún no recibe orden de personas... recegelan tati... no soy cualquier persona".

Después que terminó de hablar hubo un largo silencio. Primero hablé yo para decir brevemente "estoy muy sorprendido por lo que ha dicho el hermano. Aclaremos ¿cuál es el problema?".

En el fondo para el maci era insoportable escuchar opiniones tan diversa que él interpretaba como ofensa y desobediencia a sus mandatos. Después opina Bartolo, diciendo que buscar maci en otro lado ya es tarde. Enseguida interviene Melillan para decir:

"no se puede estar buscando maci otro lado... hay que levantar al maci... hay que animarlo ¡no está bien lo que dijo!. Levantemos el corazón al maci... si buscamos fileu otro lado, no corresponde".

Su propuesta fue hacer un pici gijatún en la casa del maci para "levantarlo". Bartolo dice:

"yo tuve un sueño, fui al gijatún sin corneta, en el gijatún no había gente, él me entregó la corneta (refiriéndose al maci)..."

Finalmente acordamos reunirnos en la casa del maci el día 7 de Agosto para "animarlo y tener una convivencia entre nosotros", por lo tanto, la otra reunión de dirigentes se suspendió hasta nuevo aviso.

Cuando ya habíamos concluido la reunión llegaron los hermanos del Consejo, a quienes debimos ponerlo al tanto de todo. Dieron sus excusas e informan que en su organización hubo cambio de dirigentes.

PICI GIJATUN 7 DE AGOSTO 1994 MACI ÑI RUKA MU

Habíamos quedado de juntarnos a las 16.00 horas. Esta vez yo me atracé y llegué a las 16.30 horas. En cuanto llegué se iniciaron los preparativos para el pici gijatún.

La casa como siempre en estos casos se hizo chica, habían xuxukas, pifilkas, wada. Menos mal que no estábamos todos.

Lo primero que hicimos fue arreglar el ambiente. La puerta de entrada que es de dos bisagras estaba

trabada, con mucha fuerza y decisión, Bartolo con Melillan finalmente echaron la puerta abajo con la risotada de todos "¡que no sigan! ¡estos tienen malas intenciones! quieren desarmar la casa".

Después pusieron una mesita en el centro con dos sillones uno al frente del otro, como para "ver a un enfermo". De pronto Bartolo saca no se de dónde dos cuchillos que deja sobre la mesa, eran los cuchillos que el maci utiliza en sus rituales para ver la enfermedad. Al frente dejan dos sillones: uno para el maci y el otro para el dugumacife. De pronto piden que salgan los ñankañ, que estaban al fondo de la casa. Yo estaba curioso por saber quienes eran estos ñankanes: sale José Paillal con manta y xarilonko y unas ramas y toma ubicación al frente del maci, por lo tanto al lado del rewe, después aparece Fresia su hermana, vestida elegantemente con traje típico "se veía ¡estupenda!". El maci da unas ordenes y empieza la 'fiesta'.

Primero hizo dos largos toque de kulxún, al tercero pide que se integren los demás instrumentos.

Estuvimos cerca de dos horas tokando instrumentos y bailando hasta que finalmente el maci entró en trance. Yo estaba pendiente cómo y en que momento iban a suceder estas cosas.

Hacían de dugumacife cuatro personas: la sra. del maci, Manuel Lincovil, Bartolo Malo y Agustín Melillán, lo que provocó algunos desacuerdos.

La primera frase que dijo el maci fue

"kvpalelan tami mvtan.... traéme tus hijos, le dijo a su señora".

Yo no entendía del todo que tenían que ver los hijos. Finalmente supe que estos estaban enfermos por lo tanto aprovechó de unirlo con una aguita especial "konxa tati ka fesckvrnpiukeam...es un 'contra' y sirve además para refrescar el corazón" (me dijeron).

Primero apareció su hija mayor, esta se arrodilló ante él, la hizo beber de esta aguita y después la ungió con el mismo remedio, pasándole la mano por la cabeza, la cara, la frente. Enseguida le toco el turno a otro hijo con el cual hizo lo mismo, finalmente llamó a su padre e hizo lo mismo. Después de esto empezó a hablar, se puso pálido y transpiraba.

Entre los mensajes que entregó fue:

- ya que van a tener gijatún que no peleen, que se entiendan
- que fileu no entre en el trabajo
- que respeten al maci
- kake kimvn konpalayai (que no entren otras ideas)
- kvmewelai aliwen

Es lo que yo pude entender.

Después hubieron muchos comentarios. Bartolo por ejemplo dijo:

"kicu gvneukelaiñ...no nos mandamos solo, alguien nos está dirigiendo... en estos momentos estamos mas mandado por el winka, por eso, no podemos irnos en contra del winka... vivimos en medio de ellos. Winka también tiene derecho a entrar en el gijatún, claro que hay algunos que hacen cualquier maldad... Winka también es hijo de Dios, tiene problemas como nosotros, si nos separamos completamente ¿cómo viviríamos?".

Terminada esta celebración religiosa, que era una especie de "avivamiento espiritual" iniciamos la convivencia en un mar de alegría y espontaneidad. Había fenxen ilo acawaj, kofke, y mvlxvn. Por supuesto que todo se acompañaba con un sabroso mate.....

13 DE AGOSTO 1994 MACI KVPAL TAÑI RUKA MU

Eran como las 20.00 horas cuando el maci llegó a mi casa. Esta vez vino solo. Comúnmente anda con su esposa.

Nosotros con Mariluz estábamos tomando mate y acordándonos justamente de él, así que en cuanto llegó le dijimos: "hermano lo estábamos pelando, recién nos estábamos acordando de usted, para bien por supuesto". El se alegró.

Después de unos breves intercambio de saludo lo invitamos al mate y seguimos conversando. Me dijo:

"kvpalnien kiñe kvme dugu... traigo una buena noticia....me fue a visitar el presidente de la junta de vecinos y me hizo una invitación... resulta que tienen fiesta el próximo fin de

semana y quieren contar con nosotros...como hay problema con el terreno de Karen..., según me dijo, el presidente de la junta vecino necesitamos hacer presencia...tenemos que ocupar el terreno. Hay otras instituciones interesadas... nosotros queremos que ustedes como mapuce estén presente para que tengan tierra... vengan y hagan algo: un gijatún, un palín sería bueno dijo, dijo”.

Ante la promesa de tierra el maci estaba feliz, pero él “no tiene un pelo de tonto, así que entre conversa y conversa al parecer logró sacarle cuatro corderos”. Dijo que prometió una presencia de unos 60 mapuces, por lo que alegremente me dijo:

“nos darán cuatro corderos, por eso, debemos ir arto... hay que pedir ayuda dijo”.

Desde el primer momento le manifesté mi aprobación, por lo que inmediatamente nos acordamos de Abelino y su gente. De Clara dijo: “que vayan ojalá de folclórico, se ven tan lindo”.

Como con otras organizaciones nos veríamos en Lelfünche, nos pusimos de acuerdo en invitarlos formalmente para que ‘nos vengan a acompañar’.

Como sabemos que algunas organizaciones son reacias a estas cosas acordamos invitar en los siguientes términos “nosotros estamos solicitando tierra en karen, queremos ayuda, necesitamos presencia, que se note que hay mapuces en Santiago.

Yo siempre le insistí “ojo de todas maneras con los winkas, no hagamos de nuestro gijatún un ‘número’, valoremos lo nuestro, es algo sagrado. No demos espectáculos. Hagamos un pici gijatún en forma, si quieren integrarse que se integren pero que no nos utilicen”.

Esto le pareció muy bien al maci. Pero además le dije “lo de los corderos, no es lo mas importante, no debemos ir por eso, sino estos winkas dirán estos ‘indios’ vienen por un trozo de carne”.

Respecto a la locomoción me dijo nos vendrán a buscar en micro o en camión, a lo que inmediatamente le dije: “de ninguna manera un camión... no somos animales...irán mujeres...niños, démonos a respetar”.

Esto le pareció muy bien.

Después hablamos de la comunidad y la necesidad de salir un día de semana a avisar e invitar a algunos hermanos que están mas alejados. En eso quedamos.

Después le mostré unas fotos proponiéndole hacer una muestra de fotos en Meli Rewe. Estuvo de acuerdo.

Finalmente le dije que sería muy interesante escribir algo sobre nuestra comunidad, también se manifestó de acuerdo pero me dio la impresión que no me entendió mucho.

Se fue de mi casa como a las 22.00 horas con el acuerdo de vernos “mañana” en Lelfünche a mas tardar a las 3 de la tarde y peukayal.

DOMINGO 14 DE AGOSTO 1994 LELFÜNCHÉ - CAMBIO DE DIRECTIVA

Este día fuimos al cambio de directiva de la organización Lelfünche. El maci era uno de los principales invitados, pues todo se haría con “una ceremonia religiosa- pici gijatún”.

De Meli Rewe cada uno viajó por su cuenta. El maci esperando que lo pasen a buscar se le pasó la hora y finalmente no fue, argumentando que “cuando se invita al maci hay que ir a buscarlo, así es la costumbre...yo no puedo ir solo con mi kulxún al hombro... ince recegela”

Y tenía razón. Cuando llegamos a la Florida, había un ambiente de fiesta. La ceremonia empezó como a las 16.30 de la tarde. Las que animaban la fiesta eran las mujeres. Cuando llegamos al Rewe iniciamos el purún: tocamos instrumentos y gijatukamos.

A continuación las mujeres llaman a Gervasio y le hacen entrega del makuñ diciéndole “esta manta es signo de tu autoridad”. Después llaman a la lamgen Juana, que le entregan el kulxun diciéndole “feitamu ta kvmeai tami rakiduum... tvfei ta kulxún, niei newen tati”. Finalmente le entregaron el makuñ a Abelino, diciéndole lo mismo que a Gervasio.

Aflu taci dungu ka pici purukantuiñ...después de esto hicimos un poco mas de purún y a continuación nos invitaron al salón, a un pequeño “ágape” consistente en: kofke, mvlxvn, ilo, mudai, bebida, xapi.

Para mi esto era realmente un banquete. Todos comentábamos “¿estos peñi son de plata?”.

En total comimos unas 50 personas, representante de diversas organizaciones: Lelfünche, los dueños de casa; una delegación de Meli Rewe; de Foliilche, de Aukiñ Waj mapu gvlam, We folilche Amuleaiñ. Era como un encuentro de organizaciones.

Antes de terminar el banquete empezaron los discursos:

José Painequeo, el presidente saliente dijo:

“ahora vamos a recordar como era la vida de nuestros antepasados...

incin newe kimlaiñ gijatún... nosotros no sabemos bien sobre el gijatún

newe kimwelaiñ rume mapudugún... no sabemos bien el mapudugún

feimu kintukaumekeiñ taci waria mu... por eso, nos buscamos para estos encuentro

feitamu eluniegeiñ reke kvla hectáreas... aquí estamos 'como que nos hubieran regalado tres hectáreas

palituñmuam... para hacer nuestro deporte del palín

gijatuñmuam... para celebrar nuestro gijatún

welu incin nu taci mapu... pero esta tierra no es nuestra

incingefule... si fuera nuestra

incin taiñ mapu feipiafuiñ... es nuestra tierra diríamos

welu incin em taci mapu... pero esta tierra era nuestra

¿cumgeci nvtuaiñ mapu feula?... ¿cómo lo podemos recuperar?

fvxa kewan nieañ ka antv... volveremos a pelear por ella mas tarde

cumgen cumgen kewaiñ... como sea peharemos por lo nuestro

así como pelearon nuestros antepasados, así deberíamos sacar a estos winkas...

rulpatuafiiñ.... seguro que les ganaríamos

fei ta kvme rakiduum nieliñ.. si tenemos buenos pensamientos

kiñeukunuliiñ taiñ rakiduum... si somos unidos en nuestras decisiones...”

Gervasio Mariqueo, el nuevo presidente dijo:

“hermanos y hermanas mapuce, la verdad que no tengo buen dominio para hablar el mapudugún, pero será una de mis tareas que debo superar...como un compromiso personal... Mientras sigamos practicando nuestra cultura vamos a seguir existiendo, así podemos recuperar el respeto que la sociedad winka nos debe...”

Una de las cosas importante que recalcó fue la necesidad de

“recuperar el respeto de nuestros antepasados, mantener, practicar, enseñar a nuestros niños el mapudugún, pero también mantener y practicar todas nuestras ceremonias... Nosotros debemos defender lo nuestro porque no va a venir ningún winka a defender lo nuestro...”

Abelino, inan lonko dijo:

“pu peñi kom pu ce, xaukvlepalu taci ruka meu. Rumeñma ta mañumkvleiñ pu Lelfünche, tamvn akun taci xawvn faci antv meu. Ince ka ta mañumtulen, fij muñku pvle akui taiñ pu peñi, taiñ pu lamgen, mapuce pilen mu, mogelen mu. Femgeci dugu xaukvletuiñ faci antv...en realidad estoy muy agradecido por todos los hermanos, as que han llegado... La nueva directiva deberá asumir, para continuar trabajando... es un compromiso y es un desafío grande que tenemos, un trabajo que tenemos que lograrlo en conjunto, en unidad, como hermano, como pueblo mapuce. Este pueblo necesita mucho la unidad, de lo contrario no podemos avanzar tanto en la cultura como en lo económico... Sabemos lo que queremos... No debemos dejar nuestro idioma...para no ser sometido por la cultura winka. Los mapuces somos persona de batalla, de trabajo, capaces de grandes cosas... no debemos apropiarnos de lo ajeno, de la cultura winka, algunos de ellos trabajan con nosotros”.

Beatriz Painequeo:

“caltumai feipiuaiñ magelenneu, kom xaukvleiñ, taiñ ruka mu kecileiñ...kvme amuai taiñ kvdau agvn, kvme gvlamuai egvn, kvme kvdauaigvn. Fenxe kadaugei mapucegenmu taci pu kara, winka mapu meu mvletuiñ ta tvfa”.

Bartolo dice:

“faupvle pigen meu akuiñ faci antv pu peñi pu lamgen, tvfaci kvme dugu meu... taci pu lonko faciantv elugei tañi rakiduam... taci epu wenxu inaalu dugu, inaalu purun dugu egu. Taci epu wenxu yewentukunualu ñi dugu egu, anvalu egevn kiñe kvme gvlam.. kiñe kvme rakiduam...”

De acuerdo a lo conversado en este momento Bartolo hace una invitación pidiendo apoyo para el viaje a Karen.

Finalmente después de estos discurso, se improvisaron algunos bailes de coike y “calabaza cada uno pa'su casa”.

15 DE AGOSTO 1994

VIAJE A KAREN - LA DIRECTIVA DE MELI REWE

La noche del 13 de Agosto el maci vino a mi casa a comprometerme para este viaje. La idea era ir a karen para que, según el maci “yo me informe en terreno mismo de los términos reales de la invitación”.

Fuimos en auto y llegamos a Karen tipo 12.30 horas. Nos recibieron: el cuidador y otro más. Lo primero que nos dijo aquel ‘otro’ fue: “voy a ser franco... no tenemos mas... tendrán solo dos chivos y no cuatro corderos como habíamos prometido... no tenemos plata”. Miré al maci con una cierta picardía, como diciéndole “no le decía yo, si a estos winkas no hay que creerle todo lo que dicen”.

No nos quedó otra cosa. Total mi opinión era “lo de los chivos es lo de menos... lo que importa es la dignidad, que no nos utilicen”.

Enseguida hablamos del “pici gijatún”, nos mostró el lugar diciendo “aquí tenemos espacio, va a estar rodeado de gente, entonces pueden mostrar su cultura...” Yo miraba al maci como diciéndole “¿no le decía yo? si estos winkas lo que quieren es que vengamos a hacerles un numerito”.

Cuando el “amigo ese” terminó de hablar, yo esperaba alguna reacción de Bartolo o del maci, como no paso nada, interrumpí la conversación para decir:

“miren, aclaremos las cosas, un pici gijatún no es un espectáculo... no venimos a eso... el gijatún es un acto religioso... queremos un lugar apropiado, también queremos que ustedes participen”.

Noté que no esperaban esta reacción, por lo que inmediatamente pidieron toda clase de disculpa manifestando su ignorancia “somos ignorantes en estas cosas”. Yo me di la paciencia para explicarle todo, lo mejor posible. El maci por su parte decía “acá el hermano le va a explicar”, refiriéndose a mi.

Después buscamos un lugar para plantar un Rewe y le pedimos que nos traigan foye y kvlon. Enseguida ubicamos una cancha de palín.

Por lo pude darme cuenta, ellos tenían en mente hacer todo en la media luna “para que todos vean” y ni el maci ni Bartolo ponían muchas dificultades, por lo que me ví en la obligación de interrumpir la conversa en todo momento.

Una vez que ubicamos el lugar, recordamos lo de la locomoción y nos dijeron “tendrán micro a las 11 de la mañana”.

El asunto de los chivos fue un tema de conversación durante todo el trayecto. El maci decía:

“que nos entreguen vivos los chivos porque estos winkas son muy diablos ilo xewua elugeafuiñ tati... carne de perro nos pueden en vez de chivo”. Y hacíamos broma de esto.

De vuelta nos comprometimos a juntarnos el día jueves para visitar a los mas “alejados” entre ellos a Agustín Melillan y su familia.

SABADO 20 DE AGOSTO 1994

EN BUSCA DE LOS CHIVOS

De acuerdo a lo convenido el fin de semana pasado nos fuimos con el maci y Bartolo en busca de los “chivos”.

Este viaje fue uno de los mejores. Hicimos broma por todo el camino, siempre resaltando que “así como

son los winkas... primero nos ofrecen cuatro corderos... después dos chivos... no se puede tener confianza en ellos”.

Nuestro viaje era para asegurarnos por lo menos dos chivos vivos porque muerto “lo puedan cambiar por carne de perro”. Mejor que lo matemos nosotros mismos, decían Bartolo y el maci.

Al llegar nos contactamos con uno de la directiva del club de huaso, quienes nos dijeron “les tenemos un chivo y un cordero... les tenemos también las ramas”.

Nosotros habíamos solicitado foye y kvlon, ellos, para “sorpresa nuestra” habían cumplido una parte de su palabra, lo que nos causó mucha alegría.

Antes de venimos nos invitaron a comer unas empanadas y un vaso de chicha de curacaví y después nos vinimos felices y contentos con nuestros chivos.

Estábamos de acuerdo cocinarlo en la casa del maci. Bartolo hizo de matarife yo de ayudante.

Al momento de matar el cordero yo estaba pendiente si cumplirían con la tradición: estaba el maci, Bartolo, su señora, el fvace, pero ‘ninguna oración de agradecimiento”. Mataron los animalitos como verdaderos paganos.

Después cuando nos estábamos sirviendo el “apol” y el karvtun” les dije “cumgelu anta pici gijatulaimvn... porque no hicieron una oración como de costumbre... Goimaiñ... nos olvidamos”, dijo Bartolo.

DOMINGO 21 DE AGOSTO 1994 MELI REWE Y LELFÜNCHÉ - KAREN

De acuerdo a lo convenido el día anterior, nos enviaron una micro que estuvo frente a la casa del maci a las 10.45 horas. Al parecer la gente madrugó como nunca. Estuvieron temprano. Para nuestra alegría vinieron muchos hermanos de Lelfünche. En total éramos unas 60 personas entre niños y adultos.

Como el lonko se atrasó, el maci sin mas consideración, después de esperar unos 20' dio la orden de partida y a karen los bcleto. En vista que no llegaba Bartolo, pedí al chofer que se vaya por La Estrella con San Pablo, pero el maci, insistió “vamos directo a Karen”. Como andaba en vehículo particular me quedé un momento mas en espera del lonko. Este llegó a los 5' de haberse ido la micro. Bartolo venía cansado. “Me quedé dormido” dijo.

Resulta que él es panadero, trabaja de noche y duerme de día. Cuando le conté que el maci se fue con la micro lleno de gente se alegró y se molestó. Finalmente dijo: “¡amuiñ!” y como pudimos, “apretados como sardinas” nos fuimos en auto “yo iba con toda mi familia”. Los demás se fueron en micro de recorrido.

Cuando íbamos por el camino le manifesté que “no me gustó la actitud del maci, sornos visita, tenemos derecho a llegar atrasado”.

Cuando llegamos buscamos a nuestra gente. Le dije a Bartolo que “tome el mando”, nos ordenamos y nos fuimos en dirección de la “media luna”.

Como estos huasos son medio cristianos, al parecer, tuvieron una misa en “la media Luna”, por lo que no aparecían en busca nuestra.

Como no llegaban, animé a toda la directiva ir hasta el lugar de los hechos y ver qué pasa. Cuando nos vieron, se alegraron y nos dijeron “vengan nomás acá les recibimos”.

Por fin enviaron a cuatro huasos de a caballo que nos vinieron a escoltar y así nos hicieron entrar en la media Luna.

Yo estaba consciente que así no habían sido los acuerdos, por eso, entré de mala gana a la media Luna, los demás “no dijeron ni pío”, salvo un peñi de Lelfünche que se negó a entrar, diciendo “acaso somos animales, no vinimos hacer ningún espectáculo”.

Yo en parte estaba de acuerdo, porque ahí mismo se había hecho una Misa, por lo tanto, podíamos pasar.

Sin duda nuestra presencia le dio vida a la fiesta. Los pocos que había se acercaron y así de pronto la media Luna estaba repleta de gente. Con los demás dirigentes nos pusimos de acuerdo para que cada uno haga uso de la palabra. Así lo hicimos: en mapudugún habló Bartolo y Abelino, después Gervasio y yo en winkadugun. Cada uno resaltando algún aspecto de la vida mapuce, aprovechando de pasar “nuestros avisos”.

Los "huasos" nos escuchaban atentamente, haciendo sus propios comentarios. Mi señora me contaba que escuchó decir a dos huasitos "joiga paco, llegaron los indios tendremos guerra!".

Después de hacer uso de la palabra, improvisamos una presentación de coike y les invitamos al "pici gijatún".

Al llegar al Rewe ordenamos a nuestra gente, los pocos winkas que fueron iban con la intención de "mirar", por eso, quienes estábamos a cargo del orden les invitamos insistentemente a integrarse o de lo contrario "alejarse lo mas posible". Diría que en total se integraron unas 15 personas, entre ellos el presidente de la junta de vecinos.

Después del purún cada uno se fue a su cocina para calentar un poco de agua y cocer la carne que nos habían regalado. Almorzamos como a las 17.00 horas.

A las cinco y media nos invitaron a hacer una demostración de palín. En este momento tuvimos un pequeño desencuentro con los dirigentes de Lefünche. Ellos no querían ir a hacer una demostración dentro de la media luna, ya que en ese momento había una competencia de ginetes "la montá del novillo y del potrillo", por lo que lo nuestro estaba totalmente fuera de onda y así lo manifestaron ellos. Yo participaba plenamente de esta opinión y se lo manifesté al maci y al lonko, quienes se sintieron molesto por mi actitud.

Abelino decía "por respeto a nosotros mismos no podemos hacer todo lo que nos piden los winkas, disculpen hermanos, nosotros no vamos a participar".

Finalmente llegamos a un acuerdo: "quienes quieran ir que vayan" y el lonko me pidió a mi y a Gervasio que nos tomemos el micrófono para explicar esta demostración de palín.

Después nos pilló la tarde y no alcanzamos a jugar un palín como Dios manda.

Así de todas maneras nos vinimos contentos y felices a las 18.30 horas.

MES DE SEPTIEMBRE

XAWVN 11 DE SEPTIEMBRE 1994

SEDE JUNTA DE VECINOS

Este mes fue muy agitado:

En la primera semana se realizó una reunión con delegados de otras organizaciones amigas: Lelfünche, Choyüm Mapu, Xaun Ruka y Consejo de Pudahuel. Dicha reunión tenía por objetivo aclarar los términos en que Meli Rewe pedía colaboración.

Para nosotros era importante dejar las cosas claras desde el principio para evitar posibles problemas. A mi se me pidió que aclare los términos de la invitación, para lo cual dije mas o menos lo siguiente:

"agradezco la presencia de todos ustedes. Les invité a nombre de la directiva de Meli Rewe, sin embargo, quisiera decir que la finalidad de esta reunión es solicitarles formalmente ayuda y colaboración. Tenemos gijatún, casi todo está preparado, ya hemos instituido uria forma, una tradición. Hay entusiasmo pero nos falta gente".

Después de estas palabras introductorias, el lonko torna la palabra y repite lo mismo pero en mapudugún, recalando que: "sólo necesitamos sargentos y guardia de seguridad. Detalles del gijatún, lo decide el maci, dijo".

A los presentes le interesaba opinar también sobre la forma del gijatún, lo que puso muy nervioso al maci. Finalmente este dijo: "kiñeulai dugu... las cosas no son igual en todas partes... pero yo no recibo órdenes humanas..."

La reunión fue buena, un poco acalorada pero fructífera ya que finalmente estábamos seguros de que tendríamos colaboración. El acuerdo final fue: el 2 de Octubre será el día del Elantvn.

2 DE OCTUBRE 1994

ELANTVN

El objetivo de esta ceremonia fue ensayar y afinar los últimos detalles del gijatún oficial. Hubo buena asistencia. Había gente de Lelfünche y Choyüm Mapu.

Durante el gijatún el maci iba dando las instrucciones. Era un espectáculo maravilloso. Aparentemente había un sometimiento total a la voluntad del maci.

Al final de nuestra ceremonia, cuando el maci entró en trance, una de las órdenes del espíritu fue: "que el maci no trabaje como años anteriores, que tenga su ramada al medio de la directiva, es decir entre Bartolo y Ramón, que haya orden y seriedad, que se eviten las discusiones".

Antes de despedirnos todos quedaron al tanto de estas órdenes.

15 DE OCTUBRE 1994 KON GIJATUN

Nuestro compromiso fue llegar a mas tardar a las 14.00 horas. Unos estaban desde muy temprano arreglando su ramada. Otros se fueron con sus cosas para almorzar. El Lonko por su trabajo llegó atrasado pero ya tenía hecha su ramada, mientras que yo recién estaba acarreado las cosas.

Los que llegaban, especialmente gente de otras organizaciones pedían que les designemos un lugar. Otros estaban arreglando el Rewe. El maci se notaba preocupado, sin embargo, me saludó amablemente.

Mientras saludaba a los conocidos, de pronto escuché una acalorada discusión, eran el maci y Leandro que entre gritos e insultos, ya se iban a las manos. El origen de este bochorno fue que el maci ordenó a Leandro para que desarme su ramada. Leandro se sintió ofendido por la forma en que el maci habló.

Ante esta discusión todos nos acercamos y tratamos de calmar a los dos.

Fueron como dos horas de mucha incertidumbre. El maci se enfureció a tal punto que no había como calmarlo. A todo esto logré calmar a Leandro, Bartolo y los demás estaban junto al maci. En esto se sienten gritos de mujeres, una de ellas era la señora del maci que estaba como fuera de sí. También hubo que calmarla.

No todos se dieron cuenta de este bochorno por lo que reinaba un gran desconcierto. Todos se preguntaban ¿qué pasa realmente?

De pronto el maci viene a su ramada, toma su bolso y dice ¡no hay gijatún! ¡así no hay gijatún! ¡Hagan lo quieran! Esto aumentó el desconcierto.

Finalmente el maci se calmó. Casi todos estaban de su parte, solidarizando y manifestándole apoyo incondicional.

A todo esto, la ceremonia aún no empezaba por lo que acordamos con Bartolo reunimos alrededor del maci y dar una explicación. LLamamos a los presentes y para sorpresa de todos el primero en hablar fue el maci que brevemente dice "disculpen, cualquiera puede tener un error, pero sigamos. Estamos por la causa de Dios". Después toma la palabra Bartolo, también pide disculpa en los mismos términos del maci. Al terminar Bartolo me mira como diciendo ¡le toca su turno! Antes de hablar, sale la señora del maci y empieza a recriminar a los presentes, diciendo: "¡nadie salió en defensa del maci! ¿cómo es posible...?" y como estaba hablando demás, debi hacerla callar, diciéndole que era a mi a quien dieron la palabra y no pongamos mas leña al fuego porque ya todo se había superado. Por lo que brevemente dije "disculpen el bochorno, ya todo está superado, ahora iniciemos nuestra ceremonia..."

Así, a una orden del maci todos nos fuimos al gijatuwe. Eran como las 5 de la tarde.

La ceremonia duró unas dos horas. Todos estábamos felices, cómo si no hubiera pasado nada.

De Meli Rewe como es la costumbre, había mucho ánimo de pasar la noche en vela. Los invitados una vez que ordenaron sus cosas dieron señales de irse.

A todo esto el maci ya estaba mas animado por lo que por su cuenta pidió una última reunión de todos los presentes para entregar una "buena noticia". Yo estaba nervioso, porque sospechaba cuál podría ser la noticia.

Todos nos reunimos alrededor del maci. Este buscó su maletín, sacó unos papeles y empezó a contar la "buena nueva". En primer lugar dijo "quiero insistir en el orden, que no haya vino, esto no es fiesta, pedí resguardo policial... tengamos fe y colaboremos". Después dijo "aquí no es lo mismo que en el campo, a mi me gusta un lindo gijatún, con caballo ojalá, por eso, envié una carta al club de huaso ¡vendrán diez huaso a caballo, para hacer el awvn! Este año será mas lindo. Tendremos awvn... ¿que les parece?".

La respuesta fue un silencio total. De pronto se escucha una pregunta "¿quien invitó a los huasos? ¿para qué? Esto no es fiesta". Otra vos dice "¡no estoy de acuerdo!...". José Paillal pide la palabra para decir: "para qué los huasos. Acaso vienen a bailar cueca. Nada de winka aquí, esto es de mapuces".

Sin lugar a dudas el maci jamás esperaba esta reacción, por lo que no le quedó otra salida que decir "¡era una información nomás yo no pedí opiniones! el que no esté de acuerdo que no venga. Además yo hice la invitación".

En realidad la discusión fue muy acalorada. Eran los jóvenes quienes se manifestaron en contra de la idea del maci, por lo que la gente de Meli Rewe solidarizó con él en masa, descalificando duramente la opinión de los jóvenes "¡son políticos! ¡eso no corre en el gijatún! ¿para qué dividir si vivimos con los winkas? Es lindo que vengan".

En realidad este fue una tarde inolvidable. Yo no podía manifestarme en contra del maci pero después de estos bochornos me acerqué a él para decirle que en los términos que informó no fue bueno. Le dije "usted pidió opinión hermano y de qué se queja... la gente opinó"... Su respuesta fue "no se preocupe".

15 DE OCTUBRE 1994 GIJATUN SOLEMNE

Este era el día esperado. El acuerdo había sido ser puntual. Con Bartolo como si hubiéramos estado de acuerdo llegamos con media hora de atraso. El maci estaba enojado. Los que se comprometieron con el canelo finalmente no cumplieron por lo que Bartolo arrendó un auto y salieron a buscar canelo. Los demás hacíamos un poco de tiempo arreglando el rewe, otros tomando mate, otros arreglando las ramadas ya que había una sutil amenaza de lluvia. Aunque se notaba que para la costa estaba lloviendo. El maci se veía nervioso.

De pronto se acerca un amigo con cara de huaso, un poco asustado me saluda y me pregunta por el maci. Al mirarlo lo reconocí. Era uno de esos huasos que nos atendieron allá en Karen. Busqué al maci y nos acercamos a él. Este lo saludó y dijo traigo una mala noticia "los ginetes le tuvieron miedo al agua, no vienen los huasos".

Yo no podía contener mi alegría. Pensaba entre mi "los espíritus de nuestros antepasados están con nosotros, ellos evitaron la presencia de los huasos porque de lo contrario habría sido pura pelea y discusión, ya que las demás organizaciones invitadas: Lelfünche, Xaun Ruka, Choyüm Mapu, Consejo de Pudahuel, no estaban en absoluto de acuerdo". Además había una buena delegación del Consejo de todas las Tierras.

Una vez que arreglamos el Rewe con Bartolo fuimos donde el maci como para decirle "todo listo para empezar la ceremonia". Nos dió el visto bueno, por lo que pasamos por cada ramada anunciando el inicio del gijatún.

El gijatún empezó cerca de las 10.30 horas con mucho ánimo y entusiasmo. Esta vez como nunca había mucha gente.

José Galindo, el sargento mayor, logró la colaboración de las demás organizaciones por lo que no faltaron sargentos. Se veían banderas de todos los colores. Las más grandes y más vistosas eran las del Consejo de todas las tierras.

Este era un gijatún especial, no había mvxvm pero habían muchas organizaciones en calidad de invitadas y colaboradoras.

Para el rito del calín se hizo un gran círculo y todos los de Meli Rewe pasamos saludando a los presentes uno por uno. En total cerca de 1000 personas.

Después del calín cada uno se fue a su ramada para atender a sus familiares y amigos.

Como a las 15.30 horas, con Bartolo pasamos nuevamente por las ramadas recordando el inicio de la última parte del gijatún, lo que el maci le llama "la despedida o una última oración". Así que antes de media hora ya estábamos purukando.

Según tradición de Meli Rewe, antes de finalizar todo se da la palabra a los dirigentes dueños de casa y a los dirigentes amigos. Esta vez habló Bartolo, Abelino y Clara.

Finalizados los discursos se inicia la presentación del coike de los hermanos de Galvarino. Debo recordar que según ellos, el baile del coike es parte de la ceremonia del gijatún.

En resumen diría que éste ha sido uno de los gijatunes mas accidentado pero sin lugar a dudas uno de los mejores: esta vez se notó orden, asistencia, respeto, fervor. El hombre mas feliz era el maci, aunque siempre tiene algún reparo. Para la gente "este es el mejor gijatún realizado en Santiago". Todos los miembros de Meli Rewe estaban felices.

25-26-27 OCTUBRE 1994

II ENCUENTRO ECUMENICO DE PASTORAL MAPUCE EN PITRUFQUEN

En la preparación de éste encuentro estuve presente en calidad de organizador. La finalidad era que los agentes pastorales tengan un encuentro con las autoridades tradicionales mapuces: lonkos y maci. Como Meli Rewe ya es suficientemente conocida decidimos invitar al maci y al lonko.

En el encuentro habíamos en total 70 personas, de los cuales unos 40 eran mapuces incluyendo una numeroso delegación argentina de la zona de Neuquén, Río Negro y Chubut.

Aunque las opiniones de los mapuces no fue unánime, sin embargo, como la mayoría había participado o participaba aún en la Iglesia católica, frente a la disyuntiva de ser mapuce o cristiano, respondieron con un ejemplo: "para nosotros tener dos religiones es como tener dos mujeres pero cada una en su ruka: las dos son exigentes y celosas, no se pueden juntar, pero cada una en lo suyo".

Bartolo y el maci volvieron felices. Sin duda, para ambos, ha sido la mejor experiencia de su vida.

ANEXO II

NOMINA DE MIEMBROS DE MELI REWE

1. Matrimonio: Bartolo - Alicia.
Número de hijos: 3 mujeres y 1 hombre.
Ambos oriundos de: Pu Budi, Comuna de Saavedra.
Años viviendo en Santiago: 20
Tiempo que participa en la organización: 2 1/2 años

2. Matrimonio: Galindo - María.
Número de hijos: 2 mujeres y 2 hombres.
Oriundo de: Isla Huapi, Comuna de Saavedra.
Años viviendo en Santiago: 22
Tiempo que participa en la organización: 4 años.

3. Alejandro.
Estado civil: soltero
Oriundo de Konin Budi, Comuna de Saavedra.
Años viviendo en Santiago: 5
Tiempo que participa en la organización: 2 años y en forma esporádica

4. Matrimonio: Augusto - Carmen
Número de hijos: 2 hombres y 2 mujeres.
Oriundo de Rolonce, Comuna de Saavedra
Años viviendo en Santiago: 25

5. Matrimonio: Francisco - Deodina
Número de hijos: un hombre y una mujer
Oriundo de: Pillumallún (Molco), Comuna de Nueva Imperial.
Años viviendo en Santiago: 4
Tiempo que participa en la organización: 3 años

6. Matrimonio: Juan Bautista - Juana
Número de hijos: dos hombres y una mujer
Ella es de isla Wuapi, Comuna de Saavedra.
Tiempo que participan en la organización: 4 años

7. Elizabeth Pilquiman Painequeo.
Estado civil: Soltera.
Nacida y criada en Santiago
Tiempo que participa en la organización 3 años

8. Matrimonio: Francisco - Luisa
Número de hijos: cuatro
Ella es de isla Wuapi, Comuna de Saavedra.
Tiempo que participan en la organización: 4 años.

9. Matrimonio: José - María
Tiempo que participan de la organización 4 años.

10. María.
Estado civil: Soltera.
Nacida y criada en Santiago
Años que participa en la comunidad: 2
11. Luis.
Estado civil: Soltero
Nacido y criado en Santiago
Años que participa en la comunidad: 2
12. Matrimonio: Agustín - Orfelina
Ambos oriundo de Galvarino
Años que participan en la comunidad: 4
13. Matrimonio: José - Natalia
El nacido y criado en Santiago, ella es de Yufkentue, entre Boroa y Freire.
Tiempo que participan en la comunidad: él 2 años y ella menos de 1 año.
14. Elsa.
Estado civil: soltera
Oriundo de isla Wuapi, Comuna de Saavedra
Tiempo que participa en la organización: 4 años.
15. Sra. Rosa
Oriundo de Nilkilko, Comuna de Saavedra
Tiempo que participa en la organización: 4 años
16. Matrimonio: Bernabé - María
Oriundo de isla Wuapi, Comuna de Saavedra.
Tiempo que participa en la organización: 2 años
17. María del Pilar.
Estado civil: Soltera
Oriundo de isla Wuapi, Comuna de Saavedra.
Tiempo que participa en la organización: 2 años
18. Graciela.
Estado civil: Soltera.
Oriundo de isla Wuapi, Comuna de Saavedra.
Tiempo que participa en la organización: 2 años
19. Matrimonio: Herminio - Carmen
Tiempo que participa en la organización: 3 años

Nota: Estos son los miembros activos y permanente de Meli Rewe, hay otros que participan esporádicamente en la comunidad y que reciben la calidad de colaboradores. Para los encuentros masivos ambos grupos invitan a sus familiares y amigos, lo que en cifra se multiplica por lo menos en 4.

ANEXO III

LISTADO DE ORGANIZACIONES INDIGENAS EN SANTIAGO

1. FOLILCE AFLAIAI
COMUNA DE ÑUÑO A
2. CONSEJO MAPUCHE "RAKIDUAM"
COMUNA: CERRO NAVIA
3. LIGA ARAUCANA MILLELCHE
SANTIAGO CENTRO
4. CONSEJO MAPUCHE CATRIHUALA
COMUNA: CERRRO NAVIA
5. XAUN RUKA
SANTIAGO CENTRO
6. AD MAPU METROPOLITANO
SANTIAGO CENTRO
7. CONSEJO MAPUCHE PUDAHUEL
COMUNA DE PUDAHUEL
8. CONSEJO MAPUCE SAN BERNARDO
COMUNA DE SAN BERNARDO
9. GRUPO DE ACCION POR EL BIO BIO
COMUNA: PROVIDENCIA
10. HOGAR DE ESTUDIANTES INDIGENAS
COMUNA PROVIDENCIA
11. NOMBRE: CORPORACION CULTURAL AYMARA: JACHA MARKA ARU
SANTIAGO CENTRO
12. CONSEJO MAPUCE LA PINTANA
COMUNA LA PINTANA
13. PROMUR
COMUNA DE ÑUÑO A
14. COMUNIDAD LEFÜN CHE
COMUNA LA FLORIDA
15. AUKIÑ WALL MAPU GVLAM
COMUNA DE ÑUÑO A

16. CONCACIN
SANTIAGO CENTRO

17. LULUL MAWIDA
SANTIAGO CENTRO

18. WE FOLILCE AMULEAIÑ
SIN SEDE

19. CHOYÜM MAPU
SANTIAGO CENTRO

20. MELI REWE
COMUNA DE PUDAHUEL

21. UJEI
SANTIAGO CENTRO

Nota: Estas son las organizaciones que tienen sobre 10 miembros, otras han desaparecido o se mantienen sólo con la directiva.

ANEXO IV

GLOSARIO

acawuaj: ave	Lamgen: hermana (varón)
Anvwe: sentadera, asiento	Lelfvn: campo
Anvm rewe: plantación del rewe	Lelfvnce: campesino
Cau: papá	Mingako: trabajo en común
Cvmpiru: sombrero	Maci: tiene poder para sanar por medio de las hierbas, hoy tiene un carácter sacerdotal
Calin: saludo, de saludar	Metan: hijo (a)
Caja: olla	Mogetufe: los que se hacen el invitado
Domo: mujer	Mvlxvn: pan de trigo cocido en agua (catuto)
Domo maci: es la maci mujer.	Mvrke: harina tostada
Dugu: palabra, asunto	Newen: fuerza, poder, energía
Dañwue: cerdo	Ñidol: dirigente principal en la ceremonia del gijatún
Fvcakece: los ancianos	Ñuke: mamá o prima hermana por parte de la mamá
Fvpace: el anciano	Ñawue: hija (el papá)
Fotvm: hijo	Purún : danza
Fvxa: grade	Palín: deporte mapuce
Geikurewuen: cambio de rewe	Palife: jugador de palín
Genpin: los sabios mapuces	Pali: es la pelota con que se juega al palín
Gen dugu: los organizadores (gijatún)	Paliwue: la cancha en que se juega el palín
Gijatún: ceremonia religiosa mapuce	Ruka: casa
Gijatuwe: campo destinado al gijatún	Rakiduam: pensamiento, filosofía
Gvlam: consejo	Rewe: símbolo que se ubica en el centro del gijatún o delante de la casa del maci
Ilo: carne	Rali: fuente (plato)
Kaiñe: enemigo	Rvgo: harina para hacer pan
Kon: adversario (palín)	Vlca: mujer joven, señorita
Kvpai: vino	Wuenvy: amigo
Kvmvn: sabiduría	Wuiño: palo arquedo con que se juega al palín
Kiñeutuaiñ: volveremos a ser uno o nos volveremos a unir en un solo pueblo	Wiñol Xipantu: inicio de un nuevo ciclo, Año Nuevo Mapuce
Kusce: anciana	Wuenu: hombre, varón
Kusce pvjv: vievita, abuelita	Wuekvfv: espíritu malo
Konantvn: primer día de gijatún	Wuenu maci: maci varón
Kvni: ramada	Wuece: joven
Koje: mirón	Xawvn: reunión
Kawuej: caballo	
Kofke: pan	
Lonko: dirigente principal	
Lof: comunidad	

ANEXO V

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Arnold C., Marcelo:

1989 "Bases para la investigación de la identidad cultural". en : *Aisthesis* 22, pp. 7-19

Arnol C., Marcelo; Haefner, C:

1985 "La aculturación psicológica en migrantes forzados: el caso chileno". En *Actas del Primer Congreso chileno de Antropología*, Santiago.

Aguirre Beltrán Gonzalo:

1957 *El proceso de aculturación*. UNAM, México.

Ayala Mora Enrique:

1991 "Estado Nacional, soberanía, y Estado plurinacional", en: Folleto Enrique Ayala Mora, Ibarra, Corporación Imbabura.

Baum Gregory:

1994 "Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos", en *Revista Internacional de Teología CONCILIUM*, N° 251, pp. 133-140.

Bate Luis Felipe:

1978 *Cultura, clases y cuestión étnico nacional*. Juan Pablo Editor, México.

Briones Guillermo:

1988 *Métodos y técnicas avanzadas de investigación aplicadas a la educación y a las ciencias sociales. Módulo 2, Tipos de investigaciones y de diseños metodológicos*, ICFES, PIIE, Colombia.

Broseghini Silvio:

1983 *Cuatro siglos de misiones entre los Shuar*. Los métodos, Ediciones Mundo Shuar, Ecuador.

Benedict Ruth:

1958 *El hombre y la cultura*. Editorial Sudamericana, Bs.As.

Berger Peter:

1969 *El dosel sagrado*. Elementos para una sociología de la religión. Amorrortu Editores, Bs. As. 1969.

Blanco Teodoro:

1989 "La evangelización original de América Latina" en *Sociedad y Religión*, N° 7, pp.3-25.

Brown Radcliffe A. R.:

1972 *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Ediciones Península, Barcelona.

Cardoso Fernando y Faletto Enzo:

1971 *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI Editores, S.A., México.

Cardoso de Oliveira Roberto:

1993 "Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria", en *Antropológicas*, pp. 20-33.

Castillo Fernando:

1994 "Cristianismo e inculturación en América Latina", en Revista Internacional de Teología CONCILIUM, N° 251, Separata, pp. 103-117.

Cassirer Ernst:

1976 *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México, Editorial Universitaria, Santiago.

Clifford Geertz :

1988 *La interpretación de las culturas*. Editorial GEDISA, Barcelona.

Cooley Angel Robert:

1970 "Integración social", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 6, pp. 109-114.

Conklin Harold C:

1970 "Etnografía", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 4, pp. 618-621.

Deves, Ossandón, Salas:

1983 "*Conceptos latinoamericanos*". Academia de Humanismo Cristiano.

Deutsch Merton:

1970 "Comportamiento de grupo", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 5, pp. 216- 225.

Durkheim Emilio:

1968 *Formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Schapire, Bs. As.

Desroche Henri:

1972 *Sociología y religión*. Ediciones Península, Barcelona.

Espínola Julio César:

1974 *Metodología para el estudio de la aculturación del migrante chileno en la Argentina*. CEIFAR, Mendoza.

Eliade Mircea:

1985 *El mito del eterno retorno. Arquetipo y repetición*. Alianza Editorial, Madrid.

Erikson Erik H. :

1970 "Identidad psicosocial", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 5, pp. 586-590.

Frazer James George:

1986 *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, México.

García Canclini Nestor:

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo, México.

Giddens Anthony:

1991 *Sociología*. Editorial Alianza Universidad, Madrid, (original en Inglés, 1989).

Gissi Bustos Jorge:

1981 "Identidad, 'carácter social' y cultura latinoamericana (Hacia una psicología social dialéctica de la América Latina)". Pontificia Universidad Católica de Chile, Escuela de psicología, (Paper).

Goodenough, Ward H.:

Cultura, lenguaje and society. Addison Wesley Module in Antropology, N° 7, 1971, pp. 1-40.

Godoy Hernán:

1982 *La cultura chilena*. Editorial Universitaria, Santiago.

Gadamer Hans George:

1991 *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Habermas Jürgen:

1968 *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Bs. As.

Homans George Gaspar:

1970 "Estudio de los grupos", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 5, pp. 211-216.

Irarrázaval Diego:

1994 *Cultura y fe latinoamericanas*. Ediciones Rehue, Santiago.

König F.:

1964 *Diccionario de las religiones*. Editorial Herder, Barcelona.

Kusch Rodolfo:

1977 *El pensamiento indígena y popular en América*. Hachette, Bs. As.

Las Casas, Bartolomé:

1972 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Nacimiento, Santiago (Biblioteca Popular Nacimiento, 27).

Ladrière Jean:

1984 "L'Articulation du sens I". Editions du Cerf, París, Capítulo I Signos y conceptos en ciencias (Traducción: Ricardo Salas A.) Fotocopia.

Levine Donald N. :

1970 "Integración cultural", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar. Vol. 6, pp. 101-107.

Lewis I. M.:

1970 "Sociedad tribal", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 10, pp. 66-69.

León H. Mayhew:

1970 "Sociedad", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 10, pp. 31-38.

Lison Tolosana Carmelo:

1983 *Antropología social y hermenéutica*. Fondo de cultura Económica, México.

Matthes Joachim:

1971 *Introducción a la sociología de la religión*. I Religión y Sociedad. Editorial Alianza Universidad, Madrid.

Malinowski Bronislaw:

1984 *Una teoría científica de la cultura*. Edición Sarpe, Madrid.

1985 *Magia, ciencia y religión*. Editorial Planeta-Agostini, Barcelona.

Marquinez Argote y otros:

1980 *El hombre latinoamericano y sus valores* (Segunda edición). Editorial Nueva América, Bogotá.

Mifsud Tony, S.J.:

1994 "Dinamismo cultural y modernidad desde Santo Domingo", en *Cultura, modernidad e Iglesia en Chile, a la luz de Santo Domingo*. Editorial San Paulo, pp. 11-23.

Morris H. S.:

1970 "Grupos étnicos", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar. Vol. 5, pp. 253- 257.

Molledo Ramos Rina:

1986 *El proceso migratorio en Chile. El caso de los mapuches*. Memoria para obtener el grado de Licenciada en Sociología, UC. de Louvain.

Noemí C. Juan:

1994 "Inculturación del evangelio: Recepción teológico-crítico de una propuesta de Santo Domingo", en *Cultura, modernidad e Iglesia en Chile, a la luz de Santo Domingo*. Editorial San Paulo, pp. 25-38.

Oommen T.K.:

1994 "Raza, etnicidad y clase: análisis de las interrelaciones", en Revista Internacional de Ciencias Sociales. UNESCO, 139, Marzo, 1994, pp. 101-113.

Ossa Manuel:

1991 *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*. Ediciones Rehue.

OIT: Convenio No. 169:

1989 "Sobre pueblos indígenas y Tribales en países independientes".

Parker Cristián:

1986 Tesis de doctorado: *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*. Université Catholique de Louvain.

1987 "Mentalidad popular y religión en América Latina", en Opciones. CERC y AHC, N° 11, pp. 52-92.

1992 "La identidad latinoamericana a la luz de los 500 años de América y de la crisis contemporánea", en Revista Páginas (CEP). Vol. XVII, No. 116, pp. 39-47.

1992 "Cultura", en Breve Diccionario teológico latinoamericano. Editorial Rehue, Santiago, pp. 15-25.

1993 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica Chile S.A.

1994 "Cultura", en Diccionario de pensamiento latinoamericano. Barcelona, Ediciones Anthropos, (en prensa).

Poupard Paul (Editor):

1987 *Diccionario de las religiones*. Editorial Herder, Barcelona.

Portilla León:

1991 "La América Latina: múltiples culturas, pluralidad de lenguas", en Revista Casa de las Américas. N° 185, pp. 31-42.

Ribeiro Darcy:

1980 "Los protagonistas del drama indígena". Nueva Sociedad, Caracas, CEDAL Montreal (Separata).

Ricoeur Paul:

1973 *Una interpretación de la cultura*. Ediciones Siglo XX. México.

1969 *Estructuralismo y lingüística*. Ediciones Nueva Visión, Bs: As.

Rosales Raúl y De Ferrari Manuel (Editores):

1992 *Breve Diccionario teológico latinoamericano*. Ediciones Rehue.

Salas Ricardo:

1992 "Problema del hombre y fundamentación de las ciencias del espíritu en W. Dilthey", en Boletín de Filosofía N° 6, pp. 52-70.

1994 "Simbolismo", en Diccionario de pensamiento latinoamericano. Barcelona, Editorial Anthropos (en prensa).

1994 "Modernidad, cultura y cristianismo en América Latina", en *Cultura, modernidad e Iglesia en Chile, a la luz de Santo Domingo*. Editorial San Paulo, pp. 39-58.

Schreier Robert:

1994 "¿inculturación de la fe o identificación con la cultura?", en Revista Internacional de Teología CONCILIUM. Editorial Verbo Divino, Febrero, pp. 31-42.

Simpson George Eton:

1970 "Asimilación", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. I, pp. 573-577.

Singer Miltón:

1970 "Cultura, concepto", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 3, pp. 298-309.

Spicer Edward:

1970 "Aculturación", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. X, pp. 33-36.

Steger Hans Albert:

1975 "Emancipación" y "Aculturación" como instrumentos de dominación de la región latinoamericana y del Caribe", en *Latinoamérica (Anuario de Estudios latinoamericanos)* UNAM, N° 8, pp. 23-35

Schudson Michael:

1994 "La cultura y la integración de las sociedades nacionales", en Revista Internacional de Ciencias Sociales. UNESCO, 139, Marzo, pp. 79-100.

Vogt Evon Z.:

1970 "Cambio cultural", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Editorial Aguilar, Vol. 3, pp. 320- 322.

Vergara Delia:

1989 *Encuentros con Lola Hoffmann*. Editorial Antártica.

Wachtel Nathan:

1978 "Aculturación", en *Hacer la Historia*. Editorial Laia, Barcelona.

Weber, Max:

1974 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Teoría de las categorías sociológicas*. Fondo de Cultura Económica, México.

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA

Alonqueo Martín:

1979 *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Ediciones Nueva Universidad, Santiago.

1985 *Mapuche Ayer y Hoy*. Editorial San Francisco, P. Las Casas.

Ancan Jara José:

1994 "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea" en *Pentukun* N° 1, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera, Temuco.

Bacigalupo Ana Mariela:

1993 "Variación del rol de las machis dentro de la cultura mapuche. Tipología geográfica, adaptativa, iniciática", en *Nütram* N° 31, pp. 15-37.

1994 *The Power of the machis: The Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society*. Tesis de Doctorado in University of California.

Barreto Oscar:

1992 *Fenomenología de la religiosidad mapuche*. Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco", Bs. As.

Belec Francisco:

1989 "¿Puede un mapuche llegar a ser católico?", en *Nütram* N° 3, pp. 31-42.

1989 "¿Es posible evangelizar al pueblo mapuche y al mismo tiempo respetar su religión?", en *Nütram* N° 4, pp. 5-9.

Bengoa José:

1980 *División de las tierras mapuches*. GIA y AHC. Santiago.

1985 *Historia del pueblo mapuche*. SUR. Santiago.

1993 "El país del Censo", en *Revista Mensaje* 424 (1993), pp. 543-546.

Berglund Staffan:

1977 *The National Integration of mapuche*. Ethenical miniry in chile, Sweden, (Tiene el Apéndice en castellano).

Berdichewsky Bernard:

1987 "Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en andinoamérica" en *Canadian Journal of latin american and caribbean studies*. *Revue Canadienne des etudes latino-americaïnes et caracibes*. Vol. 12, No. 24, pp. 25-41.

1980 "Etnicidad y clase social en los mapuches". *Araucanía de Chile*, N° 9, pp. 65-86.

Bonfil Batalla Guillermo:

1981 *Utopía y revolución. el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen, México.

1981 "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N° 103, México, UNAM, pp. 183-191.

Carta del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso a los presidentes de las Conferencias Episcopales de Asia, América y Oceanía:

1994 "La atención Pastoral hacia las religiones tradicionales".

Casamiquela Rodolfo:

1964 *Estudio del ngillatún y la religión Araucana*. Bahía Blanca.

CELAM:

1991 *Memoria Indígena*, (Texto auxiliar del Documento de Consulta), Bogotá.

CEPAL:

1993 "Cultura, conocimiento y modernidad: pueblos indios, actores sociales". Documento preparado por la división de desarrollo social de la CEPAL para el Seminario "Pueblo Mapuche y Desarrollo: Desafíos y propuestas", FAO- Gobierno de Chile, Angol, Enero.

Cerda Patricio:

1990 "Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana", en *Nütram*, N° 2, pp. 11-35.

Colicoy Domingo:

"Religión mapuche - religión winka", en *Cristianismo y culturas latinoamericanas*. Ediciones Paulinas, pp. 37-43.

Curivil P. Ramón Francisco:

1990 "Primer Taller de Teología India", en *Nütram* N° 4, pp. 17-22.

1993 "Teología Mapuche: comentario a una oración de ngillatún", en *Nütram* N° 31, pp. 5-14.

Chihuailaf Elicura:

1994 "La fuerza de la palabra", en *Diario La Epoca*, Temas, Domingo 15 de Mayo, pp. 14-15.

Dillman S. Bullock:

1979 "La cultura kofkeche". *Bol. Soc. Biol. de Concepción*, Tomo XLIII, pp.1-204, Angol, Chile.

Durán Teresa:

1984 "Contacto interétnico chileno mapuche en la IX Región", en *Cultura - Hombre - Sociedad*, Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO, UC. de Temuco, Antropología, Vol 1 N° 1, pp. 21-52.

1986 "Identidad mapuche, un problema de vida y de concepto", en *América Indígena*, Vol. 44, N° 4, México.

Durán Teresa y Herrera Alejandro:

1986 "Percepción de la situación socioeconómica del grupo doméstico y de la sociedad entre mapuches rurales de la IX Región", en *Cultura - Hombre - Sociedad*, Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO, UC. de Temuco, Antropología, Vol 3 N° 2, pp. 111-127.

Durán Teresa y Nelly Ramos:

1986 "El papel de algunos fenómenos sociolingüísticos en procesos socioculturales de cambio entre los mapuches", en *Cultura - Hombre - Sociedad*, Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO, UC. de Temuco, Antropología, Vol 3 N° 2, pp. 409-419.

1990 "Breves notas acerca del indigenismo en América Latina", en *Nütram* N° 1, pp. 37-63.

Dussel Enrique:

1990 "500 años de opresión y dependencia", en *Revista Reflexión y liberación*, Año II, N° 7, pp. 19-31.

Episcopado latinoamericano:

1993 *Conferencias Generales: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. Documentos pastorales. San Pablo, Santiago.

Friedes Juan:

1975 "Proceso de aculturación del indígena en Colombia", in *Revista Colombiana de Antropología*, Vol XVIII.

Foerster Rolf:

1985 *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Ediciones Rehue, Santiago.

1990 "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía", en *Nütram* N° 3, pp. 17-35.

1993 *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, Santiago.

Foerster Rolf y Montesinos Sonia:

1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*. CEM, Santiago.

Golluscio Lucía:

1989 "Lengua, cultura, identidad: el discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural", en *Sociedad y Religión*, N° 7, pp. 29- 45.

Haefner V. Carlos:

1990 "Identidad cultural, Aculturación y movimientos indianistas en América Latina", en *Documentos de Estudio*. Dirección de investigación Instituto Profesional de Estudios Superiores Blas Cañas, Octubre.

Gray Andrew:

1992 "Entre la integridad cultural y la asimilación. Conservación de la biodiversidad y su impacto entre los pueblos indígenas", en *IWGIA*, Documento 14, Copenhague Diciembre, pp. 2-6.

Mejía P. María Consuelo:

1975 "Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVIII.

Marileo Armando:

1989 "Aspecto de la cosmovisión mapuche", en *Nütram* N° 3, pp. 43-47.

1990 "Caupolicán aún vivimos. Una reflexión desde la perspectiva mapuche acerca de la llegada de Cristóbal Colón a nuestro continente", en *Nütram* N° 3, pp. 3-6.

Melia Bartomeu, SJ.:

1992 "En busca de una teología indígena, a partir de una experiencia Guaraní". Ponencia en Seminario de Teología Guaraní, Charagua, 5-6 Diciembre.

Memoria Pitrufquen:

1994 IIº Encuentro Nacional de Pastoral Ecu mica Mapuce, 25-26-27 de Octubre.

Montupil Inaipil Fernando:

1983 *Inche tati*. Colección Lautaro.

Ñanculef Juan:

1989 "El concepto territorial en el pueblo mapuche", en Nütram N  4, pp. 5-9.

1990 "La autonomía y la organización social del pueblo mapuche", en Nütram N  2, pp. 3-10.

1990 "La filosofía e ideología mapuches", en Nütram N  4, pp. 9-16.

Ñanculef Juan y Juan Carlos Gumucio:

1991 "El trabajo de la machi: contenido y expresividad", en Nütram N  25, pp. 3-12.

Ossa Manuel:

1989 "En busca de una identidad mapuche; ensayos de interpretación teológica de una novela", en Nütram N  4, pp.37-42.

Parker Cristián:

1991 "Cultura mapuche y prácticas médicas tradicionales en la región del Bío Bío", en Nütram, N  25, pp. 45-74.

1992 *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*. Ediciones Rehue.

Salas Ricardo:

1994 "El simbolismo del Ng nechen  hacia una simbólica de Dios?", en Revista Católica, Año XCIV, N  1102, pp. 97-108

1991 "Una interpretación del universo religioso mapuche", en Nütram, N  25, pp. 20-44.

1990 "Hermenéutica de los nombres de Dios en lenguas aborígenes americanas", en *Etica, Absoluto*, Vitoria, Editorial Eset, pp. 395-426.

1990 "Tres explicaciones del universo religioso mapuche: aspectos teóricos de la etnología religiosa de T. Guevara, R. Latcham y L Faron", en Nütram N  3, pp. 36-46.

1994 "Lenguaje religioso mapuce, hermenéutica e innovación semántica". Ponencia presentada en las Vª Jornada de la lengua y literatura mapuce, organizada por la UFRO, Temuco.

Stuchlik, M.:

1974 *La identidad mapuche como estereotipo. En rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Edición Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.

Theisen Eugenio:

1989 " Chumley Mapuche Arauco mew?", en Nütram N  4, pp. 46-51.

VV.AA.:

1991 "Qué celebramos (o no celebramos) en el Vo. Centenario?", en *Revista Mensaje*, N  398, pp. 44-143.

Vives Cristián:

1983 *El pueblo mapuche, realidad y expectativas*. Sociedad de Asistencia Técnica Financiera Campesina Ltda. Santiago.

Zambrano Nuñez Mireya:

1989 "Algunos elementos sobre indoamérica y evangelización en la perspectiva de los 500 años de contacto". CAPIDE, Temuco, Noviembre.

INDICE DE MATERIA

INTRODUCCION	p.2
Para entender el indigenismo latinoamericano	p. 3
El tema de investigación	p. 7

CAPITULO I

MARCO TEORICO CONCEPTUAL

Preliminares	p. 14
Discusión crítica de los conceptos	p. 15

1. EL CONCEPTO DE CULTURÁ

Introducción	p. 16
1.1. El concepto de cultura en las ciencias sociales	p. 16
1.2. Cambio cultural	p. 19
1.2.1. Conceptos ligados a procesos de cambios culturales	p. 22
1.2.1.1. Deculturación	p. 22
1.2.1.2. Aculturación	p. 23
1.2.1.2.1. Aplicación del concepto al contexto latinoamericano	p. 24
1.2.1.3. Transculturación	p. 25
1.2.1.4. Inculturación	p. 26
1.2.2. Consecuencias y resultados de los procesos de cambios culturales	p. 28
1.2.2.1. Asimilación	p. 28
1.2.2.2. Adaptación	p. 29
1.2.2.3. Integración	p. 30
Mecanismos de integración	p. 31
a) Integración territorial	p. 31
b) Integración económica	p. 31
c) Integración política administrativa	p. 31
d) Integración cultural	p. 31
e) Integración legal	p. 32
Conclusión	p. 32

2. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Introducción	p. 33
2.1. Concepto de identidad según las ciencias sociales	p. 33
2.2. Identidad indígena e identidad latinoamericana	p. 34
2.3. Identidad mapuce	p. 36
Conclusión	p. 38

3. EL CONCEPTO ETNIA

Introducción	p. 39
3.1. Somos mapuce, gente de la tierra	p. 39
3.1.1. Origen de los mapuces	p. 39
3.1.2. Mapuce urbano y migración	p. 40
3.1.3. Pueblo mapuce: indígenas, indios	p. 42
3.1.4. Pueblo Mapuce - Estado chileno	p. 43
3.1.5. El concepto de indígena en la legislación nacional	p. 43
3.2. La étnia mapuce	p. 44
3.2.1. Etnia - raza; étnia - nación	p. 45
3.2.2. Etnia y clase social	p. 46
3.2.3. Etnia y biodiversidad	p. 46
3.3. Des-etnificación	p. 47
3.4. Re-etnificación	p. 47
3.4.1. Re-etnificación y tradición	p. 49
Conclusión	p. 49

4. EL CONCEPTO DE RELIGION

Introducción	p. 50
4.1. El concepto de religión en las ciencias de la cultura	p. 50
4.2. Religión y símbolo	p. 52
4.3. El concepto de religión mapuce (Feyentún)	p. 54
4.4. Religión mapuce y ritos	p. 55
4.5. Algunos aspectos descriptivos de las prácticas religiosas actuales	p. 57
4.6. Algunos aspectos más importantes de la actual práctica religiosa mapuce	p. 58
Conclusión	p. 59

CAPITULO II

UNA HERMENEUTICA DEL DISCURSO RITUAL

Introducción	p. 61
Primera parte	
1. Oralidad y discurso	p. 61
2. Hermenéutica del discurso	p. 62
3. Metodología	p. 63

SEGUNDA PARTE

HERMENEUTICA DEL DISCURSO

Corpus 1, Augusto A.	p. 63
Corpus 2, José P.	p. 69
Corpus 3, Bartolo M.	p. 73
Corpus 4, Ramón C.	p. 79
CONCLUSIONES FINALES	P. 85

ANEXOS

ANEXO I

ANOTACIONES ETNOGRAFICAS ESCRITAS COMO
UNA HISTORIA DE SITUACIONES VIVIDAS Y REFLEXIONADAS,
PRIVILEGIANDO LA VIDA DE UNA COMUNIDAD MAPUCE EN LA
COMUNA DE PUDAHUEL - VILLÁ PARQUE INDUSTRIAL p. 92

ANEXO II

NOMINA DE MIEMBROS DE MELI REWE p. 161

ANEXO III

LISTADO DE ORGANIZACIONES INDIGENAS DE SANTIAGO p. 163

ANEXO IV

GLOSARIO p. 165

ANEXO V

BIBLIOGRAFIA p. 166