



Universidad Austral de Chile

Facultad de Ciencias Agrarias
Facultad de Filosofía y Humanidades

DEL DESPOJO A LA RECONSTRUCCIÓN DEL “SER LAFKENCE”

**HISTORIAS DE VIDA DEL *LOF XAWMALEWFV* (VILLA NAWEL,
MEWIN PUEBLO, PIWXIL, YEKO, CEWKE)
COMUNA SAN JOSÉ DE LA MARIQUINA.**

TESIS DE MAGÍSTER

DIANA P. MOSCOSO L.

Patrocinante: Dr. Juan Carlos Skewes V.

Instituto de Ciencias Sociales

VALDIVIA - CHILE

2010

DEL DESPOJO A LA RECONSTRUCCIÓN DEL “SER LAFKENCE”

**HISTORIAS DE VIDA DEL *LOF XAWMALEWFV* (VILLA NAWEL,
MEWIN PUEBLO, PIWXIL, YEKO, CEWKE)
COMUNA SAN JOSÉ DE LA MARIQUINA.**

Tesis presentada a la Facultad de Ciencias Agrarias y a la Facultad de Humanidades de la Universidad Austral de Chile en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al Grado de Magíster en Desarrollo Rural

por

DIANA P. MOSCOSO L.

Valdivia, Chile

2010

ÍNDICE DE CONTENIDOS

ÍNDICE DE CONTENIDOS	I
ÍNDICE DE TABLAS	III
ÍNDICE DE FIGURAS	IV
ÍNDICE DE IMÁGENES	V
AGRADECIMIENTO Y DEDICATORIA	VI
RESUMEN	VII
ABSTRACT.....	VIII
INTRODUCCIÓN	1
1. TRANSICIÓN DEL SER MAPUCE FRENTE AL ESTADO CHILENO	8
2. IDENTIDAD LAFKENCE EN SAN JOSÉ DE LA MARIQUINA, ANTECEDENTES HISTÓRICOS	29
3. LOF XAWMALEWFV, TRÁNSITOS Y PROYECCIONES	39
4. EXPLORANDO NUEVOS MUNDOS, LA HISTORIA DE VIDA COMO MÉTODO DE INDAGACIÓN	49
4.1 UNA HISTORIA CULTURAL MAPUCE CONSTRUIDA DESDE LA PERSPECTIVA DE SU GENTE	49
4.2 ALCANCES METODOLÓGICOS	54
4.3 INTRODUCCIÓN AL MÉTODO DE ANÁLISIS	56
5. EL SUJETO DE ESTUDIO Y SU CONTEXTO	63
6. TRÁNSITOS DE LOS HABITANTES DEL LOF XAWMALEWFV EL CASO DE ISAAC Y VIVIANO NAWUELPAN	68
6.1 SUS ORÍGENES: LA FAMILIA Y EL LUGAR (LA NIÑEZ).....	69
6.2 EXPLORANDO CAMBIOS PROFUNDOS: MAREMOTO, LA VIDA EN LA CIUDAD Y EL GOLPE DE ESTADO (LA JUVENTUD).....	116
6.3 EL PROGRESO Y LA MODERNIDAD: LA EDAD ADULTA	153
6.4 CRONOLOGÍA DE EVENTOS Y TRANSFORMACIONES	199
6.5 SITUACIÓN ACTUAL DEL LOF XAWMALEWFV	202

7. DISCUSIÓN: PROYECTANDO LA RECONSTRUCCIÓN DEL LOF	
XAWMALEWFV	203
8.. CONCLUSIONES	214
BIBLIOGRAFÍA	220
GLOSARIO	227
ANEXOS	230

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Autoridades tradicionales del gijatun de Maykijawe	37
Tabla 2. Identificación de los sujetos de entrevistas complementarias a las historias de vida	57
Tabla 3. Dimensiones, variables y categorías empleadas para el análisis de contenido de las historias de vida	61
Tabla 4. Cronología de las transformaciones experimentadas en el Lof Xawmalewfv desde 1810 - 2010	200

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Localidades mapuce del sector costero de San José de la Mariquina	33
---	----

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Riberas inundadas del Río Lingue, sector de la Villa Nawel	43
Imagen 2. Residencia de Viviano y su familia	65
Imagen 3. Invernadero de la familia de Viviano Nawelpan	65
Imagen 4. Galpón y cultivos de Viviano	65
Imagen 5. Laderas de cultivo y bosque secundario propiedad de Viviano Nawelpan	66
Imagen 6. Residencia de Isaac Nawelpan y su familia	66
Imagen 7. Corral de ovejas y cultivos de Isaac Nawelpan	66
Imagen 8. Bosque nativo propiedad de Isaac Nawelpan y su familia	67
Imagen 9. Imagen del domicilio de Isaac Nawelpan tomada desde la casa de Viviano	67

AGRADECIMIENTO Y DEDICATORIA

Al Nawel,
manifestación del espíritu, energía
que da forma al lugar, la familia
a la historia que se relata
y al ser-sentir que se proyecta...

A la familia:

Mi familia Moscoso Lazo, en especial mis padres, hermano y hermanas, sobrinos y abuelos, seres que alimentan este eterno aprendizaje de vivir.

A la familia *Nawelpan*, en especial el hogar de Viviano e Isaac con quienes hemos forjado un vínculo de profundo cariño y amistad.

Y por último a mi bella familia del Magíster en Desarrollo Rural; a Vivi Riquelme la cabeza de este matriarcado, a mis maestros que han llegado a ser verdaderos compañeros de aprendizaje, a mis compañeros que han llegado a ser verdaderos maestros. Mi familia Valdiviana con quienes se ha aprendido las diversas y profundas formas del amor: el dar, la amistad, la alegría, la pasión, la sensibilidad, la reciprocidad.

Resumen

Una secuencia de eventos violentos ha configurado la invisibilización del saber-ser mapuche dentro de un Estado Nación imposibilitando una reflexión interna y profunda de su historia, situación actual y proyección como pueblo, llevando a diversos territorios o *Lof* a un proceso de desestructuración marcado por la negación de su identidad mapuche. Este es el caso del *Lof Mapu Xawmalewfv* (localidades de Mehuín Pueblo, Piutril, Yeco, Cheuque y Villa Nahuel), cuyo origen se remonta a la llegada de sus primeros pobladores, el linaje *Nawel*. En la actualidad nuevas leyes brindan oportunidades para el fortalecimiento de su identidad y poder de decisión sobre su proyección de vida. Sin embargo el “conflicto Mehuín - Celulosa Arauco” atraviesa un *momentum* donde a pesar de haberse evidenciado la contaminación social que ha generado la presencia de la empresa dentro del territorio el 23 de febrero del 2010 la COREMA de la Región de los Ríos aprobó la licencia ambiental para el proyecto de la empresa, acción que lleva a una reflexión del accionar del Estado en torno al derecho fundamental de los pueblos por ser artífices de la construcción de su proyección colectiva, su identidad. Hablar de identidad y autonomía *Lafkence* en el *Lof Xawmalewfv* resulta complejo, más aún cuando los eventos que han incidido en la construcción de este imaginario y forma de vida de sus habitantes han sido violentos, de ocurrencia reciente y de poco registro en la memoria de la población. En este sentido, se emplea la historia de vida como método en la reconstrucción de la historia del *Lof* para rescatar lo vivido cotidiano de las estructuras sociales que han sido invisibilizadas, y sentar así la base para una mayor comprensión y reflexión del proceso de transformación que ha experimentado este grupo humano en las relaciones (con su entorno natural y social) que marcan su trayectoria y proyección hacia el bienestar colectivo.

Palabras clave: identidad, *Mapuce - Lafkence*, *Lof* (territorio), progreso, Estado

Abstract

A violent sequence of events has contributed to the disappearance of the Mapuche-being as a Nation State, disabling a deep internal reflection of their history, their present situation, and their projection as a community, bringing the territories (or *Lof*) to a disbanding process marked by the negation of their mapuche identity. This is the situation of the *Lof Mapu Xawmalewfv* that includes the villages of Mehuín Pueblo, Piutril, Yeco, Cheuque and Villa *Nawel*, settlements whose origins date back to the arrival of the first inhabitants: the *Nawel* lineage. Nowadays, new laws bring opportunities of identity strengthening, and the choice-power on their life projection. Nevertheless the “Mehuín-Celulosa Arauco conflict” goes through a momentum where, despite the evident social pollution caused by the company presence within the territory, the Región de los Ríos’ COREMA on February 23rd, 2010, approved the environmental license for the company’s project. This act makes one think about the State actions concerning the fundamental right of people: being the architect of their own collective projection, their identity. Talking about Lafkenche’s identity and autonomy on *Lof Mapu Xawmalewfv* is complex, even when the events that influenced the construction of the imaginary and lifestyle have been violent, recent, and poorly registered on people’s memory. In this sense, life-stories are used as an approach to reconstruct the *Lof* history, to rescue the daily life of the overshadowed social structures, and to establish the bases for a better comprehension and reflection on the transformation process that this human group has experienced, in relation with its natural and social environment, that has marked its path to a social welfare.

Key words: identity, *Mapuce - Lafkenche*, *Lof* (territory), progress, State

INTRODUCCIÓN

Para el Estado chileno y la comunidad internacional la situación del pueblo *mapuce*¹ ha adquirido una renovada, sino inusitada, vitalidad en los últimos diez o doce años. En tal sentido, la documentación generada por el gobierno a través de sus organismos centrales y regionales, así como por entidades privadas y particulares asociadas a él, ha crecido exponencialmente respecto de los años anteriores. No obstante, la aproximación a esta realidad ha sido abordada en base a un cúmulo de información que, en general, porta un discurso expresado por elites nacionales y regionales (como funcionarios, intelectuales y académicos de la ciudad) ante lo cual la voz y los puntos de vista de otros sujetos sociales, sobre todo de pueblos originarios, difícilmente aparece expresada directamente por ellos o, si eso sucede, lo hace, al menos, mediatizada por las preocupaciones de dichos funcionarios o de los periodistas de los diarios de la época (Lavanchy, 2003; Irarrazaval & Morande, 2007; Parentini & Contreras, 2008).

A esta condición se suma la marcada cultura oral característica de la historia *mapuce*, lo que implica una violencia y deformación al pasar de este estado hacia el terreno de lo escrito debido a su reencuadramiento dentro de los términos y conceptos de un lenguaje ya resignificado por la cultura dominante y por la inevitable “traducción” por parte de quien escribe, el que en la inmensa mayoría de los casos pertenece a dichas clases marcadas por un pensamiento de matriz occidental predominante en la sociedad chilena (Aguirre, 2003; Montecino, 2006).

¹ Para el presente documento se ha elegido tabajar con el grafemario elaborado por Anselmo Raguileo (1982) con la excepción de que los grafemas b y h, que representan fonemas de pronunciación interdental, serán reemplazados por la l y n respectivamente. Método de escritura recomendado por David Nuñez, antropólogo de la Universidad Austral de Chile y facilitador de aprendizaje de mapuzugun en el Sur de Chile (Osorno, Coyhaique, Valdivia).

La cultura dominante en la sociedad, en este caso la chilena, dispone de múltiples medios y puntos de apoyo, que van desde el monopolio de la escritura y con ello también el de la fabricación de los testimonios escritos y de los documentos de todo tipo, hasta la construcción misma del lenguaje y de los elementos del discurso, que al ser “teorizados” y “definidos” por dichas clases hegemónicas, nombran y expresan del mejor modo posible a ese mismo mundo desigual y asimétrico que los ha creado y que los refuncionaliza permanentemente (Aguirre, 2003).

Esta condición ha llevado a que el proceso histórico de construcción identitaria *mapuce* sea definido bajo una concepción trazada desde la elite del pensamiento, académico y político, invisibilizando el sentir de los actores principales, el pueblo *mapuce* en sus diversos territorios y situaciones. Al quedar silenciadas estas voces la comprensión de la lucha, su resistencia, su propuesta como pueblo se torna limitada, por lo cual las acciones que puedan tomarse desde la sociedad “mayor” al contrario de aportar en la búsqueda de soluciones resulta profundizar situaciones en conflicto.

De igual manera, los desencuentros con el saber *mapuce* que se han sucedido a lo largo de su historia como pueblo dentro de un Estado Nación imposibilitan una reflexión interna y profunda de su situación actual, lo que ha llevado a diversos territorios o *Lof* a un proceso de desestructuración marcado por la negación de su identidad *mapuce*, a esconder sus costumbres, su lengua, sus antiguas y milenarias tradiciones, hasta llevarlas prácticamente al olvido.

Este es el caso del *Lof Mapu Xawmalewfv*, que hoy abarca las localidades de *Mewin* Pueblo, *Piwxil*, *Yeko*, *Cewke* y *Villa Nawel*, y cuyo origen se remonta a la llegada de sus primeros pobladores, el linaje *Nawel* (hoy conocido como *Nawelpan*). Su historia da cuenta de un proceso de desencuentros y encuentros con una identidad *Lafkence* que transforma y se transforma en el territorio, en una continuidad histórica marcada por eventos de diversa índole (reducción de sus tierras, plagas naturales, maremoto, misiones evangelizadoras, llegada de sistemas de enseñanza formal, “la modernidad”,

migración e inmigración) que han condicionado sus formas relacionales y la transmisión del saber, legado de sus antepasados.

En la actualidad, se configura un momento crucial para el territorio por las oportunidades que tanto el Convenio 169 como la Ley 20.249 que Crea el Espacio Costero Marino de Pueblos Originarios, brindan en cuanto al fortalecimiento de su identidad y poder de decisión sobre su proyección de vida. Por otro lado, en estas condiciones se consolida la presencia de actores que introducen nuevos imaginarios para acceder a estas oportunidades (como es el caso de Orígenes, CONADI) a través de proyectos; dinámica que también han asumido instancias como ONGs y consultoras independientes.

Cabe recalcar también el *momentum* del llamado conflicto con la empresa de Celulosa Arauco, mejor conocida en el territorio como CELCO, donde las estrategias para asegurar la construcción del ducto han pasado de ser colectivas (a través de los sindicatos) a ser individuales mediante pagos en efectivo, beneficios mediante proyectos e incluso compra de tierras. A pesar de haberse evidenciado la contaminación social que ha generado la presencia de la empresa dentro del territorio y una fuerte crítica ciudadana frente al proyecto, el 23 de febrero del 2010 en un ambiente de tensión la COREMA de la Región de los Ríos aprobó la licencia ambiental para el proyecto de la empresa, acción que lleva a una reflexión del accionar del Estado en torno a los derechos fundamentales de los pueblos por ser partícipes de la construcción de su propio destino, de su proyección colectiva, su identidad.

Con lo hasta aquí expuesto, está claro que hablar de identidad y autonomía *Lafkence* en el *Lof Xawmalewfv* resulta complejo, más aún cuando los eventos que han incidido en la construcción de este imaginario y forma de vida de sus habitantes han sido violentos, de ocurrencia reciente y de poco registro en la memoria de la población.

A razón de ello el presente estudio asume que las voces silenciadas por la Historia plantea una problemática a ser asumida por el investigador. Ante todo hay un problema

de conocimiento por la exclusión de gentes de carne y hueso que nos niega una relación más adecuada entre presente y pasado. En segunda instancia, tiene consecuencias metodológicas, pues ese silenciamiento no es solo un asunto de escogencia por parte de los sectores dominantes, es también responsabilidad de los investigadores a la hora de acercarse a la realidad de los pueblos. Y tercero, y muy importante, hay implicaciones políticas y éticas en las narraciones históricas (Archila, 2005).

Frente a esta realidad, se consolidan nuevas formas de construir Historia, o más bien de rescatarla, en la cual se busca redescubrir partes de nuestra memoria olvidada, que la historiografía tradicional ha dejado por muchos años relegada al olvido y que hoy se está convirtiendo en objeto de gran interés (La Voz & Parentini, 2008).

En este replanteamiento de la construcción de la historia, se considera a las fuentes orales como recurso fundamental que enriquece notablemente la base documental empleada para el análisis y la explicación histórica. Nos sumergimos así en un tipo de análisis en que junto al relato del informante su contextualización y comparación juegan un importante papel todo el aparato conceptual de la microhistoria, microsociología y microetnología (Romera, 2008).

Esta mirada hacia nuevas formas de construir los registros de la historia cultural, reconoce al método historias de vida como el instrumento capaz de acercarnos al sujeto, considerado como eje fundamental de la historia del grupo social. Este espacio de diálogo abierto entre investigador y sujeto de estudio, cancela, al menos por un tiempo, las asimetrías culturales y los “saltos” de estratificación social permitiendo establecer la empatía fundamental para facilitar la reflexión, construcción y transmisión de la historia entendida por quien la vive.

En este sentido, el objetivo principal de emplear la historia de vida como método en la reconstrucción de la historia del *Lof Xawmalewfv* es rescatar lo vivido cotidiano de las estructuras sociales que han sido invisibilizadas en un período comprendido entre 1800 - 2010, sentando así la base para una mayor comprensión y reflexión del proceso de

transformación que ha experimentado este grupo humano en las relaciones (con su entorno natural y social) que marcan su trayectoria y proyección hacia el bienestar colectivo.

Con la intención de brindar una base que permita al lector una mirada más amplia de las condicionantes que han tejido la historia y el presente del pueblo *mapuce* en general y del *Lof Xawmalewfv* en especial, serán abordados tres capítulos que nos introducen a los tránsitos que ha experimentado la sociedad *mapuce* en su relación con un Estado Nación Chileno. El Capítulo 1: *Transición del “ser mapuce” frente al Estado Chileno*, expone las diversas etapas históricas del pueblo *mapuce* abordadas desde diversas miradas, intelectuales *mapuce* y académicos que han profundizado en el conocimiento de esta sociedad. El Capítulo 2: *Identidad Lafkence en San José de la Mariquina, antecedentes históricos*, nos brinda elementos para la comprensión de la configuración espacial y temporal de esta identidad en el sector de la costa valdiviana para por último en el Capítulo 3: *Lof Mapu Xawmalewfv, tránsitos y proyecciones*, enfocarnos a los antecedentes históricos que han sido recogidos por investigaciones anteriores realizadas en el sitio de interés para este estudio.

En un cuarto apartado se exponen los argumentos que dan fundamento a la historia de vida como método de indagación para la reconstrucción de la historia *mapuce*, los alcances metodológicos del estudio y la introducción al método de análisis. Posteriormente como un primer acercamiento a los personajes de la historia se realiza una breve presentación del sujeto y su contexto.

Con los elementos hasta aquí desarrollados se presenta el análisis de contenido, para lo cual se ha creído conveniente abordar la historia desde los relatos de quien lo vive, siendo la investigadora una facilitadora en la transmisión del relato, para lo cual se ha elaborado un texto: *Tránsitos de los habitantes del Lof Xawmalewfv, el caso de Isaac y Viviano Nawelpán*, donde se diferencian dimensiones que construyen la identidad del sujeto y que varían en el transcurso del tiempo. El tiempo dentro de la comprensión *mapuce* es cíclico, responde a un imaginario de

espiral que es comienzo y fin al mismo tiempo. El espacio es una red interconectada de relaciones cósmicas, naturales y humanas. En este modelo mental el ser humano vive en el tiempo y en el espacio. El tiempo es sólo una relacionalidad cósmica y siempre presente en el espacio. El futuro no es algo que está por venir ni el pasado algo que se fue. Así, el tiempo en el mundo *mapuce* no es unidireccional de pasado a futuro, sino que bidireccional. El futuro puede estar atrás y el pasado adelante o viceversa. En el mundo *mapuce* el ser humano vive el presente en una realidad de continuo movimiento cíclico de la naturaleza y de su cultura. Con esta perspectiva se ha procurado dar un “orden” al análisis y construcción del texto al contemplar el proceso de construcción de identidad individual-colectiva y transformación del entorno (social y natural) en un flujo de ciclos (o etapas) donde han sucedido eventos o situaciones que los caracterizan y diferencian entre sí. No se trata de un orden fijo, unilineal, homologado al proceso de crecimiento de una persona, sino de una visión que procura guiar al lector en la comprensión del curso y transcurso de los personajes en su experiencia de vida, el transitar de sus ciclos que a través de sus reflexiones dan cuenta de las transiciones del *Lof* (territorio) y del *Lof ce* (su gente).

Así se han identificado ciclos a ser abordados desde diversas dimensiones, una visión desde las partes para la comprensión de la integralidad en el proceso histórico de construcción de identidad del *Lof*, un ser pasado, presente y futuro en unidad que experimenta transiciones en su saber, hacer y estar.

- Sus orígenes: la familia y el lugar (la niñez)
- Explorando cambios profundos: Maremoto, la vida en la ciudad y el golpe de Estado (la juventud)
- El progreso y la modernidad: la edad adulta
- Cronología de eventos y transformaciones
- Situación actual del *Lof Xawmalewfv*

Por último se exponen las reflexiones finales de la autora complementadas con teoría de diversas ramas (Economía Ecológica, Sociología, Antropología) en el apartado “*Proyectando la reconstrucción del Lof Xawmalewfv*” para llegar a la conclusión final.

Para facilitar la comprensión de la lectura y la ubicación temporal y espacial del relato se adjuntan como anexos un glosario y el mapa del territorio que data de 1930 – 1940, donde se identifican los pobladores y su distribución espacial a la época. Además en un cd adjunto al documento escrito se incorporan los relatos completos de Isaac y Viviano Nawelpan y fotografías del territorio.

Antes de abordar el estudio como tal, se ha creído honesto incorporar en la introducción una breve descripción de elementos que constituyen la mirada desde donde se ha interpretado la historia que refleja el presente texto. Existe una identidad de la investigadora que incide inevitablemente en la construcción de cada espacio que ha dado forma a los relatos y que moviliza la búsqueda de respuestas tras las interrogantes planteadas. Más allá de una curiosidad profesional, se proyecta un sentido de ser y hacer, por lo cual se expone el mundo interno de la autora y su tránsito dentro de esta experiencia de aprendizaje.

La autora...

Nacida en Tomebamba, ciudad Cañari, actual Cuenca, en el lugar de la tierra donde el Sol está más cercano, el Ecuador. En su lugar natal transita por encuentros con una naturaleza multicolor: negra, café, amarilla, samba, mulata, selvática, montañera, costera, profunda, azul y verde. Diversos aprendizajes la llevan a incursionar en la biología, la filosofía y el humanismo, expandiendo su mirada hacia la economía ecológica, sociología, antropología e historia. Con esta experiencia llega a Santiago de Chile en marzo del 2008 y su primer encuentro con el pueblo *mapuce* es en Mewin en junio del mismo año. Su contacto con la situación del pueblo *mapuce* está dado por los testimonios de habitantes de Mewin, conversaciones con docentes, y de manera

progresiva, la literatura escrita en torno al mundo *mapuce*, cosmovisión, historia y procesos políticos. A medida que se profundiza en el conocimiento de esta cultura, su interés por el mundo *mapuce* se fortalece aprendiendo de su sabiduría para proyectarse con mayor claridad a ser mejor persona. Este es el sentir que le ha permitido vivir múltiples encuentros, consigo misma, con su origen y proyección, con las familias que la supieron acoger en la Villa *Nawel*, con un mundo ceremonial *mapuce*, con una naturaleza que cada estación sobrecoge con su belleza, con un Chile que transita y que la transita.

CAPÍTULO 1. TRANSICIÓN DEL “SER MAPUCE” FRENTE AL ESTADO CHILENO

“Dicen los que saben, que los más antiguos de los antiguos estaban hechos de lluvia azul. Y así caminaban por el mundo, pintando mariposas y océanos sin pausa, descansando sólo en las noches más oscuras alumbrándose de luciérnagas tiernas. Algunos dicen que, en realidad, eran dioses orlados de viento que buscaban la mejor tierra para sembrar sueños y, de pronto, sin previo aviso, en una tormenta imposible de relámpagos y volcanes fulgentes, se dibujó en toda su morena hermosura la primera *lamgen mapuce*. Toda esta tierra es tuya, le susurraron con fuego para que jamás nunca se le olvidara, ni a sus hijos, ni a los hijos de sus hijos. Y así a la gente de la tierra se les dio el *Meli Wixan Mapu* –los cuatro puntos cardinales– para que allí hicieran el amor sin prisa y, también sin urgencia, compartieran los frutos de sus entrañas que eran, les dijeron, de todos y de nadie. Que aquí podrían construir su Mundo y su País, y les dieron choroyes y arrayanes, quilas y bandurrias, lagos y montañas, y en el centro de su corazón les dibujaron un río tan bello y tan azulado que daban ganas de llorar en las desconcertantes madrugadas de rocío virgen. Hilar su Mundo y su País, les dijeron, pero, con un dejo de tristeza y con descomunal pesadumbre, entornaron sus ojos de lluvia para advertirles que desde allende los mares vendrían de yelmo y alabardas para matarlos a todos en nombre de un dios ajeno. Que tuvieran cuidado, porque aquende la muerte se vestiría de uniforme chileno y argentino; y todo se lo dijeron en tiempos en que no existían ni Chile ni Argentina, sino tan sólo el *Wajmapu*, el País *Mapuce*, su país de tierra fértil y pródiga y, por lo mismo, apetecible por forasteros de distinto signo”.

*Tito Tricot*².

² Sociólogo y periodista, Tito Tricot, bajo el nombre de Mauricio Buendía, ha escrito -y escribe- valiosos artículos y reportajes sobre el pueblo *mapuce* en la zona sur de Chile, dando cuenta de

1.1 EN SUS INICIOS: EL MAPU, EL GRAN TERRITORIO, EL SENTIDO DE SER *MAPUCE*...

El concepto *Mapu* literalmente significa tierra, pero filosóficamente significa el todo, el universo. Su esencia es algo tangible, visible y también no es tangible. Cuando se habla de este concepto se hace referencia a que dentro de este universo, que es el *waj mapu*, existen varios espacios y que ninguno es superior al otro, según el pensamiento circular *mapuce*. En estos espacios está el *wenu mapu*, que es lo conocido como el cielo, sobre el cielo, la parte azul y blanca. Después está el *ragiñ wenu*, que es el lugar entre el suelo y el cielo y el *naq mapu* que es el suelo, la parte en la que se habita y el *miñce mapu* que son todas las fuerzas que existen bajo el suelo (Caniullan, 2006).

Para el pueblo *mapuce* el *Naq Mapu (Pvji)* tiene un sentido profundo, no se limita al suelo que se cultiva y que da sustento, sino que es todo lo que en ese suelo habita y existe: árboles, animales, insectos, aves, esteros, vertientes, volcanes, piedras, montañas, mar, personas, espíritus, aire. Todos ellos juntos forman el *Mapu*, su territorio, su espacio, su lugar donde el *ce* (la persona) experimenta la existencia. En ese sentido todos los elementos que forman la naturaleza son sus hermanos, por esta razón quienes habitan el *mapu* se autodenominan *mapuce*: gente de la tierra, en otros términos se consideran hijos de la tierra (Marileo, 2002).

Teniendo presente que los elementos tierra, hombre, naturaleza, poderes, espíritus interactúan, conviven y comparten el hábitat con el *Mapu*, los *mapuce* por milenios han tenido que buscar una relación y vínculo de armonía y reciprocidad con todos los actores de este mundo en particular. En la convivencia y coexistencia con estos seres el *mapuce* logró encontrar su razón de ser o proyecto de vida en forma colectiva, lo que está dado en la mantención y búsqueda permanente del equilibrio y una convivencia

armoniosa con todos los miembros y habitantes de la madre tierra *Mapu Ñuke* (Marileo, 2002).

Definir su rol individual y colectivo representó una acumulación de conocimientos, vivencias, y encuentros que permitió al *mapuce* idear y adecuar sus propios códigos, leyes y principios que regulan su comportamiento y accionar en relación a su mundo, es decir con la tierra, la naturaleza, las energías, antepasados, poderes y espíritus (Marileo, 2002).

A este respecto, se pueden considerar distintas dimensiones del *Mapu* que dicen relación con el equilibrio dinámico entre persona y naturaleza. Desde el saber *mapuce*, se percibe como una búsqueda constante de la armonía entre el *Az Mapu* y el *Az Mogen* (la vida), que son condicionantes de la percepción de *Mapu* (Licanqueo, Painemilla, & Comulai, 2004).

El *Az Mapu* es un concepto que se utiliza dentro del contexto socio cultural *mapuce*; lo que involucra dos aspectos, por un lado *Az* que significa característica propia de un espacio o territorio; y *Mapu*, traducido literalmente significa tierra. En este sentido se reconocen como partes fundamentales del *Az Mapu* al *Lof* y al *Ce* (Licanqueo, Painemilla, & Comulai, 2004).

El *Lof*, está compuesto por una superficie geográfica donde están insertas familias emparentadas, animales, aves, esteros, ríos, montes; es un espacio territorial limitado por espacios naturales tales como: ríos, montes, bosques y conformados por familias emparentadas patrilinealmente que poseen un origen: *kvga* y una descendencia en común. Según el testimonio de Marileo (2004) se señala que “*Lof* es una organización territorial- familiar encabezada por un *Logko* (jefe), lo que comprende como lo sociopolítico cultural y económico de un espacio de la *Ñuke Mapu*. (Licanqueo, Painemilla, & Comulai, 2004).

Por otro lado, al *Ce* (persona) como componente del *Az Mapu*, pertenecen sus miembros poseedores de la capacidad intelectual que le permite percibir su propio

mundo y el de los demás; es considerado como un elemento fundamental para la proyección de la vida y la mantención del *kimvn* y el *rakizuam*. Como principio básico, el *Ce* se rige por una fuerza o una energía positiva que es transmitida de generación en generación en su oralidad. El *Ce*, posee varias dimensiones y está en permanente construcción, pero así también en constante riesgo, se vive para alcanzar la plenitud del *ce gen*, (hacerse persona), como el *ce wvn*, alcanzar la formación integral de ser persona. El *ce* nace con el privilegio de serlo donde tiene *rakizuam* y *kimvn*; desde el *rakizuam* tiene razonamiento y desde el *kimvn* se transforma en sabiduría (M.A.L. *Genpin*, sector *Lafkence* citado en Licanqueo, Painemilla, & Comulai, 2004).

Se puede deducir entonces, que *Lof ce* corresponde al conjunto de familias *mapuce* que componen un *Lof Mapu* y a las relaciones sociales que allí se producen.

Así, en su relación con el todo, los antepasados *mapuce* determinaron que el mundo funciona circularmente y que la tierra tiene esa misma forma, identificaron con claridad constelaciones, galaxias, cuerpos cósmicos íntimamente ligados a la existencia del todo, porque para el *mapuce* hombre-tierra-universo-naturaleza constituye un solo ser. Para el *mapuce*, a diferencia de la cultura occidental (predominantemente eurocéntrica, derivada de la sociedad industrial capitalista) la tierra es una unidad con todos sus bienes y riquezas, son parte de la tierra con todo lo que ello significa. La sabiduría *mapuce* enseña que todo tiene fuerza y valor, *newen-falintu* por lo que merece respeto por parte de la gente y no se es dueño ni propietario sino que se pertenece y se usa en un sentido de funcionalidad. A la tierra se le llama madre o *ñuke mapu* por que se reconocen como sus hijos, sus brotes o *choyvn*. (Manquenahuel, 2000).

A razón de este saber, el *Az Mapu*, aquella característica propia de un territorio, en épocas pre coloniales, sustentaba pequeñas comunidades autónomas con una débil jerarquía interna basada en sus autoridades políticas (*Logko*), militares (*toki*), espirituales (*Genpin*), y de bienestar espiritual y físico (*machi*). Esta ausencia de jerarquía obligaba a que las decisiones que se tomaban en torno al destino de las

comunidades fueran consensuadas, así es posible reconocer un “pacto de sociedad *mapuce*” (unión de común acuerdo para regular la seguridad y la conservación) más no un pacto de sumisión (donde los individuos colocan el poder en las manos del soberano), lo que guarda concordancia con la personalidad de los *mapuce*, aquella manera como entienden al individuo y sus valores basada en la independencia personal, la responsabilidad personal de un individuo con otro y un estatus de autoridad validado por medio del comportamiento de la persona (Foerster, 2004).

A pesar de la autonomía de las comunidades existía una fuerte red que las unía mediante un sistema parental (alianzas matrilaterales³ entre grupos de patriparientes) y sus miles de puntos de unión eran las instancias rituales, activadas en los *rewe*. Así el sistema de parentesco a través de las relaciones de alianza, filiación y consanguinidad, se consolidaba como la armadura de una sociedad que carecía de diferenciaciones estamentales y funcionales (o estatales), ya que mantenía la circulación plurifuncional de las mujeres, permitiendo el acceso a otras circulaciones entre los *lof*: culturales, económicas, religiosas y políticas (Foerster, 2004).

El *Rewe*, hasta la actualidad, representa un territorio donde participan conjuntos de *Lof* donde pueden converger de 5 hasta 30 o más *lof*, los cuales realizan un guillatún en común acuerdo y poseen un espacio físico llamado *gijatuwe*. En tiempo de guerra el *rewe* era encabezado por un *Vlmen*, un jefe elegido entre los *Logko*, y en tiempo de paz, especialmente para ceremonias religiosas es encabezado por el *Genpin* o *maci*. Cada *lof* que integra un *rewe*, es independiente de él, posee autonomía y tiene su jefe que es el *Logko*. Existe una unidad mayor y territorial que se organizó para efectos de guerra, el *aija rewe* y es la unión de 9 *rewe* (Marileo, 2002).

En cuanto a la espacialidad del Mapu en torno a cobertura de territorio, en la trayectoria histórica del pueblo *mapuce* se han construido categorías como *Lof Mapu*,

³ Un tipo de matrimonio preferencial o prescriptivo: el de un hombre con el hijo de la hermana de la madre. Este tipo de alianza genera un tipo de intercambio matrimonial que se conoce como generalizado (Strauss, 1969 en Foerster, 2004)

lafken Mapu o *Fvtal Mapu*. *Fvtal Mapu* o *Fvta El Mapu*, corresponde a las identidades territoriales de los *aija rewe*. Es a partir del *Füta El Mapu* que se hace referencia a la idea de territorialidad que posee el Pueblo *Mapuce* como tal y que tiene como concepto rector a la noción de *Mapunce Wajontu Mapu*. A su vez esta macro categoría territorial está compuesta por dos grandes identidades territoriales: *Gulu Mapu* y *Puel Mapu*, identidades separadas por el *Pire Mapu*, que corresponde al cordón montañoso de la Cordillera de Los Andes. El *Gulu Mapu*, en la concepción del *Mapuce Kimvn*, se extiende entre el *Pire Mapu* y el *Fvta Lafken* o mar Pacífico; y el *Puel Mapu*, tierras ubicadas al oriente del *Pire Mapu* (COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMA MAPUCHE, 2003).

Los deslindes territoriales del *Mapunce Wajontu Mapu*, al contacto con los españoles, en la mitad del siglo XVI se extendía en el *Gulu Mapu*, desde el río Limarí, por el Norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el Sur, el mar Pacífico y la Isla Mocha, por el Oeste, y la Cordillera Los Andes, por el Este. Este es el vasto territorio *mapuce* que entre los años 1541 a 1557 fue sometido a la invasión hispana, iniciada por Diego de Almagro y continuada por Pedro de Valdivia, que ingresa internándose en el Valle del río Mapocho fundando un Fuerte en el cerro Huelén. Esta incursión hispana fue resistida en el *Pikun Mapu*, lo que significó la destrucción de las villas de La Serena, Santiago y Concepción, y culminó con la derrota y muerte de Lautaro, en Peteroa, a orillas del río Mataquito, frustrando el avance estratégico de recuperación territorial propiciado por el *Toki*, quedando el *Pikun Mapu* definitivamente sometido al dominio de la Corona española (COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMA MAPUCHE, 2003).

Con los conceptos hasta aquí expuestos se pretende brindar mayor claridad para entender la invasión que ha experimentado el *Mapu*, que no se limita a una reducción territorial sino que es una irrupción que ha llegado a internarse y violentar el eje central de articulación de la filosofía, existencia y proyección *mapuce*, la invasión del *Mapu*.

1.2 UNA RELACIÓN CONFLICTIVA, EL SER *MAPUCE* EN UN ESTADO NACIÓN CHILENO

“Chile se hace y se construye como nación a partir del *mapuce* y contra el *mapuce*”

Jaime Concha, siglo XX

A diferencia de los otros grandes pueblos del continente, los *mapuce* consiguieron imponer su autonomía e independencia a la Corona española durante 260 años. Recién fueron doblegados a fines del siglo XIX por el Estado independiente de Chile. Esta notable excepción marca la historia de un pueblo que, desde muchos puntos de vista, ha acuñado suficientes diferencias con sus semejantes originarios como para impedir generalizar sus historias y realidades (Zibechi, 2007).

Con esta afirmación, se considera que los acontecimientos del siglo XIX resultan cruciales para entender el proceso de reconfiguración social que ha experimentado el pueblo *mapuce*, principalmente debido a que con la consolidación del Estado Chileno se rompe con el “pacto colonial” con lo cual los *fvta mapu*⁴ y su estructura cacical se desdibujó. Ocupada la Araucanía, los *mapuce* pierden su autonomía al ser subordinados como “campesinos” al Estado de Chile. Por otro lado, en el proceso de construcción de la Nación el Estado pretendió la “inclusión” de los *mapuce*, para a mediados del siglo XIX optar por su exclusión (Pinto, 2000 citado por Foerster, 2004).

Sin embargo esta “subordinación” se sustenta en confrontaciones, alianzas y desencuentros que dan cuenta de profundos cambios en el pueblo *mapuce*. Cabe mencionar algunos hitos que configuran nuevas dinámicas en el imaginario y organización *mapuce* entre los siglos XVI y finales del siglo XIX.

⁴ Desde el siglo XVII se usa para señalar las tres grandes áreas territoriales *mapuce* (costa, llano, cordillera) (Foerster, 2004).

Es en la zona denominada como Arauco⁵, donde se irradian las rebeliones hacia el sur y norte en el siglo XVI y primeras décadas del XVII. Con el alzamiento general de los *mapuce* en 1598 la guerra entró en una fase circular en el área de la Araucanía (sur del río Bío Bío), las posibilidades de obtener una victoria por parte de los españoles se tornaron nulas, siendo expulsados al norte del Bío Bío perdieron allí todos sus enclaves y además se vieron obligados a levantar un sistema de acuerdos con los *mapuce* que garantizara el Bío Bío como línea de frontera (Foerster, 2004).

Así, una tensa paz se instaló en la «frontera». El 6 de enero de 1641 se reunieron por primera vez españoles y *mapuce* en el Parlamento de Quilín: se reconoce la frontera en el Bío Bío y la independencia *mapuce*, pero éstos dejarían **predicar a los misioneros** y devolverían a los prisioneros. Posteriormente el Parlamento de Negrete, en 1726, reguló el comercio que era fuente de conflictos y los *mapuce* se comprometieron a defender a la Corona española contra los criollos (Zibechi, 2007).

Hacia el siglo XVII, influenciada por la Colonia que había difundido la ganadería extensiva, la sociedad *mapuce* se fue convirtiendo en una **economía ganadera mercantil** que controlaba uno de los territorios más extensos poseído por un grupo étnico en América del Sur: se habían expandido hacia las pampas y llegaban hasta lo que hoy es la provincia de Buenos Aires. Esta nueva economía fortaleció el papel de los *logko* y generó **relaciones de subordinación social** que los *mapuce* no habían conocido. La mayor concentración de ganado en algunos *logko* y la necesidad de contar con dirigentes que negociaran con el poder colonial, intensificó la **jerarquización social y la centralización** del poder político (Zibechi, 2007).

Por último, la economía minera de la nueva república independiente necesitó, luego de la crisis de 1857, extender la producción agrícola. A partir de 1862 el ejército comenzó a ocupar la Araucanía. Hasta 1881, en que los *mapuce* fueron definitivamente

⁵ Conformado por tres ayjarewe – Arauco Tucapel y Purén – sus localidades como Arauco, Paicaví, Tucapel, Cañete, Elicura fueron epicentros de numerosas batallas: allí nacieron figuras míticas como Lautaro, Caupolicán, Tucapel, Elicura, Lincoyán, Paicaví y Juan de Lebu y en el que muere ajusticiado Pedro de Valdivia (Foerster, 2004).

derrotados, se desató una guerra de exterminio. Tras la derrota los *mapuce* fueron confinados en reducciones: de los 10 millones de hectáreas que controlaban pasaron al medio millón, siendo el resto de sus tierras rematadas por el Estado a privados. Así se convirtieron en agricultores empobrecidos forzados a cambiar sus costumbres, formas de producción y normas jurídicas.

Aún con los criterios expuestos resulta complejo dar una respuesta a ciencia cierta de los factores que consolidan la subordinación del pueblo *mapuce* ante el Estado Chileno (además que no se han hecho explícitas las formas de engaño y violencia llevadas en los parlamentos hacia las autoridades *mapuce*). Sin embargo a lo largo del texto se han subrayado diversos elementos que nos aproximan a definir el “tipo de colonización” al que se ha sometido el ser *mapuce*, más allá de la pérdida del territorio. Anterior a la ocupación de la Araucanía (territorio independiente *mapuce*) por parte del ejército existía ya un resquebrajamiento del *mapu* en sus dimensiones religiosa (libre entrada y práctica de misioneros), de relaciones con su entorno natural y social (de una economía de auto subsistencia y solidaria se pasó a una economía ganadera mercantil expansiva) y ejercicio del poder político (se intensificó la jerarquización social y la centralización del poder político en la figura de los *Logko*).

Esta deconstrucción del *mapu*, del sentido de ser *mapuce* se intensifica con la consolidación del Estado- Nación Chile, que al contrario de un “pacto de sociedad *mapuce*” (unión de común acuerdo para regular la seguridad y la conservación) está basado en un “pacto de subordinación”, la renuncia de la voluntad individual ante un gobernante, consolidándose la autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado. Esta estructura de poder posee y utiliza tanta fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todas las personas para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero (Hobbes, 2001).

Sin embargo, cuando en un mismo territorio (Nación) existen diversas concepciones, a nivel individual u organizado, sobre: formas de habitar el espacio, acerca de la identidad de origen (¿Cuándo comienza la historia de este ente llamado Chile?), de las

aspiraciones de crecimiento personal (un conocimiento académico profesional o una sabiduría ancestral para ser una persona integral); se pone en duda la naturaleza unitaria y homogénea del Estado y aquellos disidentes con el imaginario dominante nacional se consolidan como los no reconocidos “enemigos internos”, que promueven manifestaciones de insubordinación y por ende son el núcleo de un “conflicto” necesario de resolver por la vía estatista para retornar al orden establecido.

En esta dinámica el pueblo *mapuce* sigue su transcurso, su evolución en un encuentro y desencuentro constante con su imaginario original (natural) y un imaginario “adoptado” (*wigka*) que incide en una redefinición interna de ser *mapuce* y colectivamente se verá etiquetado según los actores que se vean involucrados, voluntaria e involuntariamente en el “conflicto *mapuce*”.

1.3 LA AUTONOMÍA EN LA CULTURA ¿CONFLICTO O MOVIMIENTO SOCIAL *MAPUCE*?

“Somos cada vez más incapaces de combinar la diversidad cultural con el hecho de pertenecer a la misma nación y defender valores universalistas”

Alain Touraine

Debido a las reducciones que experimentó el Mapu en el siglo XIX, con el recorte del espacio de producción y de reproducción, el pueblo *mapuce* ingresa al siglo XX marcado por transformaciones en sus costumbres, hábitos productivos y sistemas alimentarios. Su pertenencia “ciudadana” a la nación Chilena se emplaza en un “campesinado marginal empobrecido” por lo cual, a fin de lograr algunas reivindicaciones mínimas, entraron a organizarse en términos sociales como campesinos, y en términos políticos como pueblo. (Bengoa, 2000).

El ascenso de los sectores medios, el surgimiento del movimiento obrero y el auge de las movilizaciones campesinas, son rasgos que marcan la historia social de Chile en los comienzos del siglo XX. En el marco determinado por esa nueva constelación, los *mapuce* comenzaron a contraer alianzas con sindicatos obreros y campesino y con ciertos partidos políticos, pero sin descuidar los mecanismos de autorepresentación (CONACIN, 2009).

Sin embargo, en esta estrategia de inclusión dentro de la institucionalidad chilena, el *mapuce* experimenta además el “colonialismo interno” que impulsó el Estado chileno a través de sus múltiples instituciones aculturadoras -escuelas, policía, servicio militar, iglesias (cristianas y no cristianas), aparatos administrativos, etc.- lo cual incentivó generar entre los *mapuce* una conciencia de pertenencia a la nación, equivalente a la de los otros chilenos: chileno de origen *mapuce*, chileno de origen alemán, etc. Esto minó la cultura societal *mapuce*, haciendo cada vez más difícil el camino de re-constituirse como un pueblo soberano capaz de exigir sus derechos. El panorama se complejiza con la migración cada vez más masiva de los habitantes de las reducciones a las ciudades. Una migración motivada fundamentalmente por factores económicos. Frente a esa realidad, diversos sectores de la “sociedad *mapuce*” han buscado diferentes vías de empoderamiento: la recreación de la sociedad tradicional en el sistema reduccional es una forma; pero, sin duda, donde hay un mayor fortalecimiento es en las organizaciones “políticas”, en la (aún precaria) sociedad civil *mapuce*, como también en la (reciente) “virtualidad *mapuce*” de internet; son en esos lugares donde las políticas de reconocimientos pueden sobrepasar, por su cultivo, los niveles tradicionales (campesinos y étnicos) para alcanzar lo etnonacional (Foerster R. , 2001).

Ampliando el término de Estado con la inclusión del sector ciudadano se ve de igual manera un cierto sentido común entre los chilenos que profundiza la noción de conflicto generado por la “sociedad *mapuce*”: querer creer que el 'ser *mapuce*' desaparece paulatinamente bajo la fuerza de la migración campo-ciudad, el desarrollo e integración a las modernizaciones. Aun sin desconocer las discriminaciones que la

sociedad chilena ejerce sobre 'el indio', y más bien como un resultado de las mismas, lo necesario sería que aquel 'otro' busque al menos camuflar sus diferencias, esforzándose por aminorar los costos de su aceptación en la *chilenidad*. Esa realidad ha afectado particularmente a la mayoría *mapuce* que habita grandes ciudades; familias e individuos migrantes que llevan, al menos, un apellido *mapuce*. Lo significativo frente a esta situación es el incremento de las acciones identitarias colectivas, 'comunitarias' porque la emergencia del llamado “problema *mapuce*” tiene como base la resistencia y la reivindicación del derecho a recuperar tierras arrebatadas a los linajes o 'comunidades' (Samaniego, 2004).

Es en esta “integración a la modernidad” surgen otros actores que han profundizado una relación de tensión en diversas poblaciones *mapuce*: las empresas y los proyectos de infraestructura; actores que en la actualidad pueden ser un símil a los terratenientes que desde la privatización de las tierras *mapuce* en el siglo XIX han tenido constantes enfrentamientos con poblados *mapuce*.

Así en lo que fue el territorio de “Arauco” de fuerte resistencia *mapuce*, llegando a Concepción, 500 kilómetros al sur de Santiago, el paisaje comienza a modificarse abruptamente. Los cultivos forestales envuelven colinas y montes. Lucio Cuenca, coordinador del Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA), explica que el sector forestal crece a un ritmo superior al 6 por ciento anual. «Entre 1975 y 1994 los cultivos se incrementaron un 57%», añade. Algo más de dos millones de hectáreas de plantaciones forestales se concentran entre las regiones V y X, tierras tradicionales de los *mapuce*. «Pero casi el 60% de la superficie plantada está en manos de tres grupos económicos», asegura Cuenca (Zibechi, 2007).

Explicar esta concentración de la propiedad requiere echar una mirada a los años 70 y, muy en particular, al régimen de Pinochet. En los 60 y 70 los gobiernos demócrata cristianos y socialistas implementaron una reforma agraria que devolvió tierras a los *mapuce* y fomentó la creación de cooperativas campesinas. El Estado participó activamente en la política forestal tanto en los cultivos como en el desarrollo de la

industria. En la segunda mitad de los 70, entre 1976 y 1979, el Estado traspasó a privados sus seis principales empresas del área: Celulosa Arauco, Celulosa Constitución, Forestal Arauco, Inforsa, Masisa y Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones, que se vendieron a grupos empresariales a un 78% de su valor. Las regiones donde se desarrolla este lucrativo negocio se han convertido en las más empobrecidas del país, las ganancias no se reparten y nada queda en la región, salvo la sobreexplotación, la contaminación, la pérdida de diversidad biológica y cultural y, por supuesto, la pobreza. Para los *mapuce*, la expansión forestal es su muerte como pueblo. Cada año la frontera forestal se expande unas 50 mil hectáreas. Además de verse literalmente ahogados por los cultivos, comienzan a sentir escasez de agua, cambios en la flora y la fauna y la rápida desaparición del bosque nativo (Zibechi, 2007).

Así en la actualidad, pese al aislamiento social y político, reducidos a una penosa supervivencia en las áreas rurales y a empleos precarios y mal pagos en las ciudades, el pueblo *mapuce* sigue resistiendo a las multinacionales forestales y a las hidroeléctricas, y buscan mantener vivas sus tradiciones. Las acciones de resistencia han tomado diversos matices, y en ello cabe mencionar la intervención mediática que ha incidido con fuerza sobre el imaginario conflicto *mapuce* (Samaniego, 2004).

Numerosas noticias, reportajes y entrevistas a dirigentes políticos que aparecen súbitamente como expertos en cuestiones indígenas dan amplia visibilidad de este tema. Se lo presenta a partir de ciertos acontecimientos definidos y específicos: manifestaciones callejeras, imágenes de tomas de fundo, quema de casa patronales, allanamientos policiales, juicios contra dirigentes y comuneros, así como encarcelamientos de estudiantes, *Logko* y dirigentes de organizaciones (Vergara, 2002).

Con los elementos expuestos, cabe preguntarse si emplear el imaginario social “conflicto *mapuce*” cabe para hacer visible un accionar legítimo frente a las condiciones que se han consolidado en torno al ser *mapuce* dentro de un Estado Chileno.

Bajo este criterio se rescata el aporte de Touraine (1999) para una posible reorientación del denominado “conflicto *mapuce*” al poner a discusión una nueva mirada desde la concepción de que la sociedad en su conjunto (en este caso la sociedad Chilena) es producción conflictiva de ella misma. Esto requiere entender a la sociedad en su historicidad, aquel conjunto formado por los actores sociales y por el *enjeu* de sus luchas, que es la historicidad de ellas mismas. En la definición de las causas de estas luchas es posible identificar diversos criterios, hay quienes las sitúan en la competencia y la lucha por la supervivencia, otros dan mayor importancia al estado, a las relaciones internacionales y a la guerra; finalmente, otros insisten sobre los valores de una comunidad, donde sus opositores necesariamente son desconocidos que amenazan desde afuera o desde adentro. Con la última orientación, el campo cultural, en la historicidad de una sociedad, es el lugar de los conflictos más importantes. Si consideramos a la cultura como una dimensión del “ser social” en movimiento, en constante transformación por el accionar de los sujetos que la constituyen, estamos en la evidencia de que no es posible separar jamás las orientaciones culturales y el conflicto social.

En base a los criterios expuestos cabe entonces un nuevo planteamiento: a la idea de conflicto, debe preferirse la de movimiento social; entendiendo al movimiento social como la conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta (Touraine, 1999).

Así, los movimientos de pueblos originarios en América Latina, tienen como centro la cuestión de la cultura, plataforma de su acción política. Este entrelazamiento entre cultura y política se hace patente en sus principales reivindicaciones: la que postula la diferencia cultural como derecho inalienable de colectivos que se **autodenominan pueblos**. Ello explica el énfasis de los movimientos y organizaciones en el tema de la diferencia, en torno al cual se articula su producción discursiva. Uno de los desafíos principales consiste en fundamentar esta diferencia – tanto en pasado como en el presente – y colocarla en el centro de su relación con el *otro*, esfuerzo que cruza la totalidad de los documentos que se producen en distintas instancias de estos movimientos (comunicados oficiales de organizaciones y comunidades en situaciones

de conflicto, textos de intelectuales de identidad “indígena”), los que transitan por un circuito que, en el caso Chileno, es restringido si se compara con otros países del continente, pero que de todas formas tiene en internet y en las publicaciones independientes un espacio interesante (Zapata, 2006).

1.4 LA AUTONOMÍA DEL MAPU O LA LUCHA POR LA AUTOCONSTRUCCIÓN DE SER *MAPUCE*: ACTUALIDAD

La autonomía, en un sentido positivo puede ser definida como un proceso de autoconstrucción sociocultural, en donde la capacidad sobre ella misma es lo que viabiliza su proyecto social

Eduardo Curín Paillavil

Para abordar la situación actual de la relación sociedad *mapuce* - Estado Chileno cabe resaltar ciertos momentos acontecidos entre finales del siglo XIX y parte del siglo XX. En un primer momento, los *mapuce* establecieron relaciones directas y frecuentes con el aparato del Estado chileno a través del proceso de radicación en reducciones (1883-1929), que después se amplía a otros ámbitos de la vida social: los trámites legales, la asistencia a las escuelas, y el cada vez más necesario intercambio y circulación de bienes y productos regulados por el uso del dinero y de las leyes económicas del capitalismo predominante. Hay un aumento en el protagonismo social y político de los *mapuce*, vinculado a los cambios de la sociedad chilena desde la década de los sesenta. Se perfilaba un acercamiento de sectores *mapuce*, a las posiciones progresistas en la sociedad y que tuvieron su expresión social y política durante los gobierno de Eduardo Frei (1964-1970) y de Salvador Allende (1970-1973). El quiebre de proceso de cambios, que resulta con el Golpe Militar de septiembre de 1973 y la consecuente imposición de una dictadura, fortalece y diversifica las estructuras de dominación, y la asimilación y desintegración de los grupos étnico-nacionales indígenas (Morales, 1998).

La violencia política que el régimen militar ejerció en contra de los *Mapuce*, se inscribe en el marco ideológico general que movió a los impulsores del Golpe Militar: frenar el proceso de cambios promovido por la Unidad Popular; adquiriendo particularidades en el área territorial de asentamiento histórico *mapuce* (centro-sur del país), derivadas de las representaciones que tales sectores tenían de los *Mapuce* y en el marco específico de los conflictos con los sectores regionales – especialmente propietarios de tierras -. Es decir, los *mapuce* que fueron reprimidos, lo fueron tanto por su adhesión real o supuesta a la Unidad Popular o a la “revolución socialista”, cuanto porque representaban el “indio alza” (Morales, 1998).

Ante el proceso represivo del régimen dictatorial del Estado chileno, los *mapuce* pusieron en tensión sus múltiples contenidos culturales y defendieron su territorio, fortalecieron algunas prácticas económicas colectivas, se agruparon en la ritualidad, elaboraron y se explicaron los hechos represivos y sus consecuencias, según las lógicas particulares de interpretaciones de los fenómenos y de la comunicación humana. Sobre esta experiencia individual y colectiva frente a la represión estatal, se construye una respuesta diversificada y muy variada, que no responde a una sola orientación capaz de representar a todos los *mapuce* (Morales, 1998).

Sin embargo, en un momento posterior a la dictadura militar, en el período de 'transición a la democracia', el movimiento social *mapuce* protagoniza impactantes movilizaciones por la recuperación de 'tierras ancestrales' y, por vez primera, cobra significación el debate sobre derechos políticos 'nacionalitarios'. La comprensión del contexto histórico de las propuestas de 'autonomía' para el pueblo *mapuce* -y del estado embrionario en que aún éstas se expresan- se hace de más en más necesaria para la sociedad chilena. Hoy, el movimiento *mapuce* plantea desafíos a la evolución de la democracia en el Estado de Chile, definido jurídicamente como 'unitario'. Esto quiere decir que para las clases dirigentes (y su concepción ideo-política hegemónica sobre la sociedad chilena) no ha cabido otro fundamento posible que el de *un Estado conformado por sólo una nación*. En este escenario se ha visto un fortalecimiento de los sentimientos e ideas de autonomía impulsados por diversas organizaciones *mapuce*

que apelan a una 'identidad histórica'. Es claro que la construcción de una política de identidad sólo puede estar situada en la historia; una historia marcada por una secuencia compleja de políticas de opresión por parte del Estado de Chile hacia los *mapuce* (Samaniego, 2004).

Desde una mirada diacrónica y cronológica, correlativa de largo aliento, se pueden distinguir fases en el Movimiento Social *mapuce* que adquiere una diversidad de formas particulares de protesta política:

- Frente a la invasión del Imperio Español 1500-1800.
- Frente a la constitución de los Estados Nacionales 1800-1880.
- Frente a la colonización y dominio territorial de los Estados Nacionales 1800-1930.
- Frente a la implantación del sistema capitalista de los Estados Nacionales 1930-1950.
- Frente al Estado de Bienestar capitalista y las reformas del Estado 1950-1970.
- Frente a la transformación del Estado capitalista en vistas a un Estado socialista. 1970-1973.
- Frente al Estado capitalista de la dictadura militar, con la implantación del Estado subsidiario y de modelo neoliberal 1973-1990.
- Frente al Estado subsidiario en un régimen político de transición democrática-1990-2009 (Morales, 2009).

Así el pueblo *mapuce* desde la llegada de los colonizadores españoles se ha visto inmerso, según los acontecimientos en una guerra (donde adoptan una imagen de bravos guerreros según la historia oficial), en un conflicto (donde son calificados como terroristas por una legislación nacional) en un movimiento social (imaginario fortalecido por intelectuales no *mapuce* y adoptado funcionalmente por organizaciones *mapuce*); sin que haya sido posible aún un emplazamiento de una autodefinición de su lucha. Sin embargo en el presente es notable la labor de intelectuales y autoridades tradicionales *mapuce* quienes se han enfocado en procurar “traducir” la esencia de su

pueblo y de su lucha, que más allá de una demanda por los territorios usurpados se dibuja en torno a una opción por la autoconstrucción de su mapu, de su mundo *mapuce*.

“En la cultura mapuce no existe la separación entre hombre y naturaleza, como existe en la modernidad, por mencionar de una manera simple el problema. A los mapuce no sólo nos distingue los elementos de fronteras institucionales, sino otros igualmente complejos, pero en el ámbito de la cotidianidad, por eso es tan difícil en el inconsciente colectivo mapuce entregar nacionalidad mapuce a un no mapuce, el tema no es institucional, es en definitiva el carácter de mundos distintos, por lo mismo es una eterna paradoja el ser mapuce y chileno al mismo tiempo”

Curín, 2000 (Zapata, 2006)

Hasta el presente los escenarios de esta búsqueda de identidad han sido marcados con una mirada trazada desde el gobernante hacia el gobernado, desde el Estado, a través de sus instituciones, hacia el pueblo *mapuce*.

Así, en la época desarrollista (marcada por el populismo) la “cuestión indígena” se encaró por la vía de una ciudadanía no diferenciada en el seno del Estado nacional. En el marco de la actual globalización, donde es posible pensar en una identidad “postnacional”, las cosas se plantean diferentes, en la medida que el tema del reconocimiento es un asunto político que está en disputa. Es muy diferente su forma y contenido, si la política de reconocimiento se enmarca en el escenario de lo étnico o en lo (etno) nacional. Ahora bien, una manera de aproximarse a esta temática es la de categorizar las distintas modalidades de autocompresión “nacional” que se han difundido (Foerster R. , 2001).

En la sociedad chilena es posible constatar al menos cinco posturas (Foerster R. , 2001):

a) ***somos un todo inseparable***: Empresario Fernando Léniz; “Aunque el todo no es perfecto -el mestizaje comprendería a un noventa por ciento de los chilenos, hay que

reconocer que somos una unidad que se forjó en el siglo XVI. La deuda histórica, es un elemento introducida desde fuera por intelectuales indigenistas, como un efecto perverso de la globalización, de allí que si ésta es valorada positivamente, y siendo “irresistible”, “tenemos que tener cuidado de no aceptar todas las modas, tendencias y presiones que nos llegan del exterior”.

b) **somos un todo, pero separable en grupos iguales (chilenos), pero diferentes (clases sociales)**: Pinochet; los *mapuce* forman parte substancial del alma y ser nacional, de ese mezcla de “razas” que con la cual se habría configurado nuestro “melting pot”, “*mapuce*, pero chileno” en una comunidad fraternal de desiguales.

c) **somos un todo separable en grupos diferentes (étnicos) que buscan la igualdad social**: Lagos (postura de la Concertación); los valores, las costumbres, el arte y la espiritualidad de los pueblos originarios son parte de la herencia cultural del país. Somos una sociedad naturalmente diversa, lo que nos hace más ricos y debemos trabajar juntos, sin que nadie renuncie a su identidad. Sólo así llegaremos a ser un país más **integrado** y solidario” el límite máximo de reconocimiento es el de etnia. Esto se plasma en la ley indígena N° 19.253, de 1993 que introduce “sistemas de protección”, especialmente para las tierras, pero también para las personas (áreas de desarrollo, becas indígenas, etc.), y comunidades.

d) **hay dos todos (naciones) en un todo**: Luis Vitale y Carlos Pérez (intelectuales de izquierda); Paradigma que domina en el mundo organizacional *mapuce*, pero es marginal más allá del mismo, puesto que sólo algunos estarían dispuestos a reconocer a los *mapuce* como una nación, lo cual implicaría la constitución de un Estado plurinacional. En cuanto a la deuda histórica se plantea que deben reconocerse tanto las dimensiones simbólicas del atropello cultural y étnico, como las dimensiones materiales de un atropello militar y jurídico. No sólo ha habido sistemática e históricamente discriminación, desprecio, transculturación forzosa, homogeneización impuesta, desconociendo el derecho del pueblo *mapuce* a su propia cultura. También ha habido ilegalidad manifiesta, crimen, desconocimiento expreso de tratados y títulos históricos, complicidad comprobable de agentes del Estado con prácticas dolosas de parte de particulares, discriminación comprobable en el tratamiento jurídico de los bienes y derechos, cuestiones todas constitutivas de delito incluso bajo el propio

espíritu del derecho chileno. Quienes han bregado por esta línea son el Partido Comunista y numerosos intelectuales de izquierda, ecologistas, etc.

e) ***hay dos todos que deben ser naciones independientes:*** Coordinadora Arauco Malleco; No hay ningún autor o institución que no sea *mapuce* que sostenga esta postura. Esta se manifiesta -aunque no desarrollada, sino sólo germinalmente- en los discursos de algunos intelectuales y organizaciones *mapuce*. No son muchos, ya que la mayoría se mueve dentro de la propuesta de la nación *mapuce* en el seno de un estado plurinacional. Pero hay que reconocer que ciertos intelectuales *mapuce* han hecho suyo el sueño de todo nacionalista: aspirar a la independencia, por ello es que la autonomía “limitada” es valorada como un mal menor (Foerster R. , 2001).

En este escenario de vocerías auto validadas por quienes han sustentado el poder de la palabra (ya sea por poder económico, político, intelectual, o reaccionario dentro del Estado-Nación) quizá las interrogantes en torno al pueblo *mapuce* deban ser renovadas, pudiendo ser algunas: ¿El reconocimiento del pueblo *mapuce* es de única potestad del Estado de Chile (gobierno y ciudadanía)? ¿Son las instituciones (del gobierno, académicas) quienes deben definir y trazar las rutas para este reconocimiento? ¿Son las organizaciones y los denominados movimientos sociales *mapuce* las únicas vocerías y actores principales en la lucha por el reconocimiento *mapuce*? ¿Cómo se entiende la autonomía desde el mundo *mapuce* y cómo se proyecta desde y hacia el ser *mapuce*?...

Las respuestas pueden ser de naturaleza compleja, sin embargo quizá sea posible hallarlas en la cotidianeidad del individuo, aquel espacio donde el ser en los múltiples encuentros y desencuentros con su mundo interno y externo encuentra el sentido de su saber- hacer en un proceso de autoconstrucción continua compartida con su entorno social y natural inmediato configurando renovadas relaciones sociales que se alimenten de un mundo valórico que se corresponda de mayor manera con la cosmovisión mapuche: la hermandad con los seres de mapu, la reciprocidad, la independencia personal, la responsabilidad personal de un individuo con otro y un estatus de autoridad validado por medio del comportamiento de la persona.

Diversos serán los escenarios para esta autoconstrucción, así como diferentes serán los ritmos, más así sea de forma tangible o intangible para el mapuche o el winka, es un proceso para el cual no existen límites y que sin embargo cimentará nuevas realidades para las generaciones futuras.

Reflexión general

A lo largo de este primer capítulo se ha procurado brindar, desde diversas miradas, elementos que permitan una mayor comprensión de la marginalidad en la que ha sido situado el pueblo *mapuce* y como ello incide en la construcción de una “identidad *mapuce*” que transita en una continuidad histórica adoptando diferentes formas según la voz que la haga manifiesta.

De igual manera se resalta que ante un imaginario “conflicto *mapuce*” promulgado por ciertos sectores de la academia, la política formal y medios de comunicación, se desdibuja la responsabilidad de la sociedad en su conjunto sobre la tensión y opresión que cotidianamente se ve inserto el “ser *mapuce*” dentro de un Estado Nación Chileno. Es en la cotidianeidad del sujeto donde se construye una realidad que ha sido invisibilizada e incluso negada.

La situación del pueblo *mapuce* urge ser entendida desde una aproximación diferente que no replique el accionar vertical del ejercicio del poder económico, político, intelectual validado por una “sociedad mayor” enraizada en el positivismo como fuente de pensamiento y la dependencia del capital como medio de subsistencia.

Un entendimiento del sujeto *mapuce* que se transforma y transforma debe proyectarnos a la disminución y a su momento, la erradicación de la represión ejercida por la sociedad chilena sobre su forma de vida. El “saber-ser-hacer” (identidad) *mapuce* alimenta un sentido y proyección que difiere en gran medida con la dinámica social de un Estado Nación Moderno.

Bajo esta mirada, en el presente trabajo exponemos, desde la interpretación del sentir manifestado desde la voz de los sujetos, el proceso que cotidianamente experimentan en la construcción de su identidad, su encuentro con la memoria y la proyección a futuro que da forma a su entorno inmediato y colectivo, su territorio, su *Lof*.

CAPÍTULO 2. IDENTIDAD LAFKENCE EN SAN JOSÉ DE LA MARIQUINA, ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Antes de la llegada de los españoles, se sabe que la lengua *mapuce* se hablaba corrientemente desde la zona del valle del Choapa, hasta el sur de la isla de Chiloé. En esta época, no existían las denominaciones de *Wijice* ni *pikunce*, ya que el pueblo *mapuce* construye su espacialidad en un sentido Este-oeste, desde el *xipawe antv* (lugar donde sale el sol), hacia el *lafken* (mar). Los habitantes de la costa del océano son *lafkence* ya sea en Tirúa o en Curiñanco. Los términos *pikun*, *wiji*, no significan literalmente norte y sur, y se usan para señalar direcciones a partir de un punto de referencia cualquiera. Una persona ubicada en *Weñaliwen* (por la costa al norte del río Imperial), puede llamar *wijice* a los habitantes del lago Budi, pero sabe que ese término es válido sólo en su espacio territorial (Nuñez, 2006).

Los *Lafkence* constituyen una identidad particular del conjunto territorial y cultural del pueblo *mapuce*, se considera que *Lafkence* significa gente *mapuce* que vive junto a una gran agua, puede ser mar, lago o laguna. En el siglo XVI se puede hablar de por lo menos cinco grandes territorios *lafkence*: Arauco, Tucapel, Bajo Imperial (Cagten), Budi y Toltén. A la excepción del primero, estos territorios sufrieron desplazamientos durante la época colonial, pero siempre manteniendo el control de la costa del *wajmapu*. La invasión de éste durante el siglo XIX, prácticamente eliminó los territorios de Arauco y Tucapel, y desmembró la unidad *lafkence* a través de toda la costa. En términos amplios, *lafkenmapu*, al menos desde

mediados del siglo XVI, comprendió desde el Río Itata hasta la desembocadura del Río Maullín, pero las territorialidades que se pueden identificar en ese momento para toda esta extensa faja, nos señalan una rápida pérdida de historicidad, posibilidad de constituirse como sujeto de discurso, de las poblaciones al norte del Río Bío Bío, así como una fuerte identificación como *wijice* de quienes se encontraban al sur de la desembocadura del Río Calle Calle, comprendiendo los principales locativos *Lafkence* los de Arauco, Tucapel, Tirúa, Bajo Imperial, Budi y Toltén, y las islas Santa María y la Mocha (Hernández, 2005).

Los *Lafkence* han estructurado su existencia según el espacio natural donde habitan, concibiendo su vida (*mogen*) en unidad profunda con los ríos, lagos, cerros, valles y a los elementos espirituales de la naturaleza, tales como *menoko*, *Xeg-xeg Wigkul*, *Xayenko*, *wyfko*, junto a la existencia de espíritus protectores como los *gen* (*gen-ko*, *gen-kulliñ*, *gen-lafken*; dueño y protectores del agua, animales, mares). Para el pueblo *Lafkence* es el mar (*lafken*) la fuente principal de donde se extrae el alimento para el diario vivir, ello les permite seguir vinculados y relacionados con los seres espirituales que allí habitan: *Sumpaj*, *Mañkian*, *Taita Wenteyao*⁶.

El principio que guía su estar en el mundo es el respeto hacia todos los componentes del universo, *yamafimun itrofijem mogen*, respeto a todas las formas de vida en el *mapu*, principalmente a aquellos seres que habitan en el *Lafkenmapu*, aquellos espíritus del mar, lagos, esteros y de todas las aguas, que son parte integrante de ellos y lo que les da una identidad *Lafkence*. Esta profunda relación con los elementales de la naturaleza se ve plasmada en los espacios de carácter ceremonial como el *gijatun*, *jejipun*; donde las peticiones hacia los espíritus de la tierra y la naturaleza son una forma de agradecer y solicitar protección de ellos en el diario vivir, además de una renovación constante del compromiso de mantener el equilibrio con los componentes

⁶ La información ha sido tomada del documento "Identidad Territorial Lafkence", el cual fue realizado en base a la sistematización de los *Xawvn* realizados en los distintos espacios territoriales Lafkence, así como también en base a la recopilación de antecedentes bibliográficos y documentales de connotados investigadores. Esta información fue complementada con los diálogos mantenidos con los pobladores de Mewin Alto Boris Walme y de Mewin Bajo, Tito Lienlaf.

del *lafkenmapu*. Según la normativa del *Az Mapu* si en esta relación se genera un quiebre con las leyes establecidas con el *lafkenmapu* se provoca desarmonía, un estar mal consigo mismo, con los hermanos, con todo su entorno.⁷

La comuna San José de la Mariquina puede ser entendida como un espacio delimitado y construido históricamente que sustenta el escenario donde se desarrolla esta concepción del mundo, una identidad *Lafkence* que en su caminar experimenta, aprende, reflexiona, transforma y se transforma con su entorno social y natural.

Ubicada en la parte noroeste de la Región de los Ríos entre la latitud sur 39° 21` y 72° 59` longitud, la comuna de San José de la Mariquina se compone de una población de 17.955 habitantes, de los cuales 4.183 declararon su pertenencia al pueblo *mapuce*. Sería según el censo el 2002, la tercera comuna de la provincia de Valdivia con mayor cantidad de población *mapuce*: 23 % (Marilaf, 2005).

La mayor parte de esta población vive en los sectores rurales de la comuna. Como resultado del proceso histórico de reducción territorial, hoy las comunidades sobrevivientes se agrupan en espacios geográficos generalmente marginales respecto de los centros productivos y urbanos de su respectiva comuna. Uno de estos espacios corresponde a todo el cordón montañoso que compone la cordillera de la costa, de norte a sur, desde el sector de la quebrada Picikuyvm, en el límite con la localidad de Queule, hasta limitar con la comuna de Valdivia cerca de la localidad de Yenewe. En este extenso territorio viven aproximadamente unas 292 familias con 1.606 habitantes (Identidad Territorial Lafkence 2004: 11, citado por Marilaf, 2005).

Dentro de los antecedentes históricos que dan cuenta de la ocupación temprana del territorio cabe resaltar la existencia, al sur de Queule, del reconocido lugar de Chan Chan de donde proviene el conjunto de puntas definido originalmente como complejo Chanchanense por Menghin (1962) y que ha sido estudiado posteriormente en forma

⁷ Diálogo con Boris Walme

sistemática en el sitio Chan Chan 18 (Navarro), el cuál dio fechas entre 5600 y 5000 años de existencia entendiendo a partir de este sitio una secuencia de 500 años que muestra sobre todo la cotidianidad de estos grupos. Muy cerca de la costa se establecieron por temporadas largas familias que vivieron en toldos pequeños alrededor de un fogón circunscrito por piedras lajas en la terraza costera muy cerca de la línea de alta marea donde levantaron sus carpas de cuero en forma de paravientos. Sus numerosos fogones estaban nucleados cerca unos de otros pero además habían otros fogones más grandes posiblemente utilizados para otras actividades comunitarias. Eran al igual que los de Cauquenes pescadores con economía mixta, ya que consumían y aprovechaban todo tipo de recursos provenientes del ecosistema marino, del bosque siempreverde cercano (olivillo, temu y pitra) y de la laguna costera hoy desaparecida, tales como aves marinas y de tierra, zorros y coipos, peces, lobos marinos y algunos cetáceos como delfines y ballenas. Trabajaron sus herramientas en talleres cercanos a sus hogares y también usaron otros espacios de este asentamiento complejo para el faenamiento de sus presas. Sus puntas son lanceoladas de basalto y se encontraron algunas escasas de obsidiana gris o riolita, materia prima que proviene del sector austral de Chaitén, más de 500 km al sur de este sitio, de manera que es viable sostener que utilizaron botes para conseguir conectar estos dos puntos tan distantes o ejes. En estratos inferiores del mismo sitio aparecieron puntas triangulares de obsidiana, esto demuestra que no fue un sólo grupo el que se estableció por épocas allí y tanto los portadores de las puntas lanceoladas de tradición ayampitinense como los de puntas triangulares estuvieron emparentados al menos en tiempos que los antecedieron por un mismo origen andino, aunque correspondieron seguramente a distintas etnias (Comisión de la Verdad y Nuevo Trato, 2001).

En el sitio se encontró además un entierro de un individuo masculino adulto de morfología física o contextura frágil y dolicoide, hiperflectado decúbico lateral derecha con su cabeza hacia el sur y mirando al oriente. Este patrón de entierro ha sido hasta ahora el representativo de los distintos grupos que conformaron el arcaico (Comisión de la Verdad y Nuevo Trato, 2001).

Otro aporte importante para la reconstrucción histórica del sitio son las excavaciones llevadas adelante por Mauricio Van de Maele en la década del setenta, las cuales dan cuenta de la existencia de patrones funerarios *Mapuce* en el valle de Mariquina propios del denominado complejo Pitren (600 – 1.100 DC), uno de los complejos culturales que confluyen a la síntesis desarrollada para la formación de una cultura y sociedad propiamente *mapuce* (Soto, 2005).

En cuanto a datos de una ocupación posterior, la historia de este espacio territorial hace referencia a la existencia de un total de dieciséis linajes *mapuce* presentes en el sitio, los cuales abarcan una dimensión espacial extensa que va desde las cumbres de la denominada cordillera de Queule y el estero Nalkawe por el Noreste hasta la localidad de Pejuko por el sur en plena cordillera de la Costa (Marilaf, 2005).

Esto abarca un total de once grandes sectores administrativos o localidades: a saber: *Yeku* (Yeco), *Piwxil* (Piutril), *Xiglo* (Tringlo), *Mewin* (Mehuín) Bajo, *Mewin* Alto, *Maykijawe* (Maiquillahue), *Alepuwe* (Alepue), *Pagimew* (Panguimeo), *Cancan* (Chan Chan), *Kijalwe* (Quillalhue) y *Pejuko* (Pelluco) (figura N° 1).

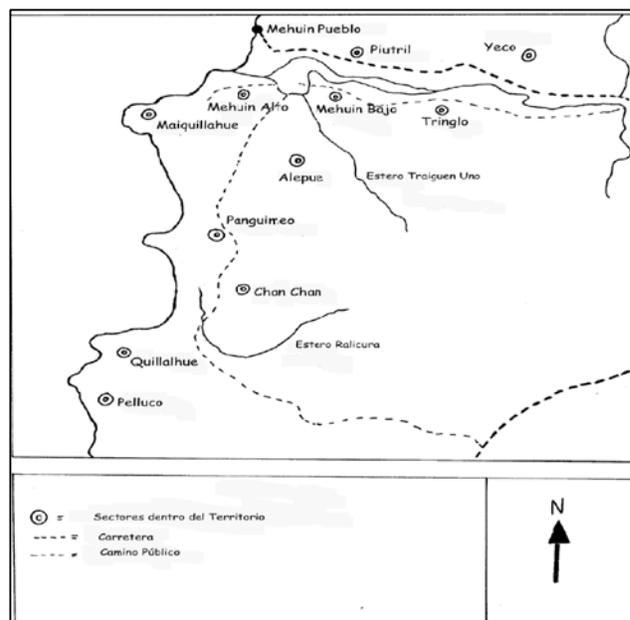


Figura N° 1: Localidades *mapuce* del sector costero de San José de la Mariquina

Fuente: Marilaf, 2005

En este extenso territorio la tradición reconoce una organización antigua del espacio y su gente basada en categorías territoriales que iban desde el *lof* o grupo residencial patrilinealmente relacionado, pasando por el *lof Mapu* –grupo de patrilinajes relacionados social y ritualmente- hasta el *Kiñel Mapu* o unidad territorial mayor compuesta de una serie de *Lof Mapu* todos ellos vinculados social, política y ritualmente (Marilaf, 2005).

En Mariquina se reconocen dos unidades socioterritoriales *mapuce*. Una unidad socioterritorial corresponde claramente a un espacio territorial *mapuce Lafkence*, que tiene su *kiñel Mapu* en *Maykijawe*. La otra corresponde a un espacio localizado en el valle de Mariquina, en el sector denominado *Purvge*. Su *kiñelmapu* se localiza específicamente en *Purvge Pobre* (Soto, 2005).

Estas unidades socioterritoriales han estado expuestas a variadas transformaciones territoriales, culturales, económicas y sociodemográficas. Las causas son múltiples, pero sin duda la invasión española y posterior ocupación y colonización chilena es el factor más recurrente en la memoria histórica de las comunidades *mapuce* de la zona (Soto, 2005).

La zona geográfica que comprende desde la provincia de Arauco en la Octava Región hasta el denominado Eje Mariquina – Panguipulli mantuvo su autonomía territorial hasta después de haberse formado el Estado Nacional Chileno que inicia su expansión hacia los territorios *mapuce*. Dentro de este marco geográfico algunas zonas fueron incorporadas antes, y otras vendrían a ser incorporadas por la fuerza recién hacia finales del siglo XIX por medio de dos fases claramente diferenciables: la primera, de infiltración de particulares luego de las seculares incursiones misionales entre 1830 – 1860 y la segunda, entre los años 1860 – 1883 y que es de abierta ocupación militar en contexto de guerra (Cotam, 2003 en Soto, 2005).

En el Valle de Mariquina las incursiones misionales se remontan al año 1650 cuando se establece un centro misional jesuita, el mismo que en 1683 se traslada a Tolten Bajo, permaneciendo allí hasta 1752 (Nuñez, 2006).

Posteriormente se fundan otras más, en el sector de Daglipulli en 1787; en Quinchilca, 1788; Queule, 1854; Toltén 1860; Pelchuquín, en el valle de Mariquina entre Valdivia y el recién fundado pueblo de San José. Estas incursiones ya serán realizadas por ordenes capuchino y franciscanas, posterior a la expulsión de los jesuitas en 1767 (Pedersen, 1992).

El establecimiento de misiones dentro del territorio *mapuce* es parte importante de un proceso de desestructuración política y territorial de la sociedad *mapuce* en la zona de San José de la Mariquina, que va a la par de una clara y muchas veces agresiva política expansionista de la sociedad hispano-criolla de Valdivia (Nuñez, 2006).

Al respecto es notable el hecho de que, en momentos en que se desarrollaba el proceso de ocupación de particulares chilenos sobre las tierras *Mapuce* del valle de Mariquina a mediados del siglo XIX, Paul Treutler (1958) quien realizaba estudios de prospección de minerales previos a la ocupación militar a fines de ese siglo, describe que gran parte de la población *mapuce* que se encontraba en el valle, además de estar compartiendo tierras con vecinos chilenos recién llegados, se encontraban prácticamente todos cristianizados. Este es un hecho relevante para comprender las actuales diferencias existentes entre la zona *Lafkence* y *Lelfynce* de Mariquina. El río Lingue constituyó la frontera natural entre el territorio *mapuce* cristianizado e incorporado y el territorio *mapuce* autónomo y no cristianizado (Soto, 2005).

Estos antecedentes confirman que la zona de *Puryge* y sus alrededores fueron tempranamente sometidos a la influencia de la sociedad chilena (que ya había incorporado dentro su población a habitantes de origen alemán) y que hacia mediados del siglo XIX se encontraban totalmente cristianizados y siendo objeto de numerosas usurpaciones. Por su parte la zona *Lafkence*, al encontrarse geográficamente aislada, al

no haber entrado a la guerra de defensa territorial con los *Rewe* y *Ayjarewe* de más al norte, no fue intervenido militarmente (Soto, 2005).

Esta unidad socioterritorial *Lafkence* tiene su *kiñelmapu* en *Maykijawe*. Para la reconstrucción de esta unidad resulta ser fundamental la aproximación al *gijatun* que se efectúa todos los años a mediados del mes de enero. Los *kimce* del lugar reconocen que históricamente eran tres los *Lof Mapu* que entraban con su propia bandera al *gijatun*, y un cuarto *Lof Mapu – Piwxil*, antiguamente llamado *Xawmalewfv*⁸ – se incorporó hace unos cincuenta años al *kiñelmapu* de *Maykijawe*⁹ (Soto, 2005).

El conocimiento *Mapuce* que han mantenido los *Kimce* y *genpin* de estos territorios, señala que el *gijatun* de *Maykijawe* tenía antiguamente su *kiñelmapu* al sur este de la península de Chan – Chan, terreno que pertenecía al *Logko* Lefian. En una época no determinada claramente una *machi* de *Kilce*, de Lanco, la cual tenía relación con el *Kamarikun* de los *Lafkence* y ejercía el rol de transmisora e interpretadora de los mensajes que recibía de los antepasados y de otras entidades, soñó que el lugar donde se efectuaba el *Kamarikun* en Chan – Chan sería afectado por salidas de mar, y señaló que *Chaw Genecen* había escogido una pampa sagrada para efectuar por tiempo indefinido el *kamarikun* y ese lugar sería en *Maykijawe*. Y ese terreno pertenecía en ese entonces al *Logko* Choshuekura que en la actualidad es la familia Caniulaf. Esta pampa estaba rodeada por un bosque y en ese lugar había una siembra de trigo y después del sueño de la *machi* desapareció el trigo y los troncos. Quedó una pampa limpia y un árbol de laurel se desraizó, lugar donde actualmente se instala el *rewe*. La gente de esa época

⁸ Según Isaac Nawelpán, capitán del *Lof Piwxil* del *gijatun* de *Maykijawe*, el nombre que corresponde al *Lof* dentro del *gijatun* es *Xaumalewfv*, que significa los del otro lado del río, más no *Lof Piwxil*.

⁹ El *Lof Mapu Txaumaleufú* actualmente llamado *Piwxil* participa desde más de 50 años del *gijatun* de *Maykijawe*. Antes formaba parte de un *gijatun* en Queule.

quedó impactada y le tomó mayor respeto al *Kamarikun* y a partir de ese entonces se comenzó a realizar la ceremonia en *Maykijawe* ¹⁰.

El *gijatun* de *Maykijawe* se realiza una vez al año a mediados del mes de enero, en este se reúnen por dos días un número aproximado de 70 familias con todos sus descendientes de los ocho linajes fundadores de los *Lof Mapu* que se invocan en la oración de la ceremonia. Situación que se organiza en la siguiente tabla:

Tabla 1. Autoridades tradicionales del *gijatun* de *Maykijawe*

<i>Lof Mapu</i>	<i>Fvtacekevpal</i> (linajes fundadores)	Autoridades del <i>gijatun</i> descendientes de los <i>Fvtacekevpal</i>	Rol que cumple en el <i>gijatun</i>
<i>Piwxil (Xawmalewfy)</i>	<i>Nawel</i>	Julian <i>Pulkijanka</i> Isaac <i>Nawelpan</i>	<i>Logko</i> <i>Afkazi (Capitán)</i>
<i>Maykijawe</i>	Choshuekura	José Caniulaf Juan Caniulaf	<i>Azelkacefe</i> (Sargento) <i>Logko</i>
	<i>Walme Lafken</i>	Mario <i>Walme</i> Gilberto <i>Walme</i> Armando <i>Walme</i>	<i>Genpin</i> <i>Afkazi (Capitán)</i> Trutruquero
	<i>Wirkamanke</i>	Honorindo Matías	<i>Azelkacefe</i> (Sargento)
Alepue	Lienlafken	Isaías Lienlaf Severiano Lienlaf Abelardo Lienlaf Efraín Lienlaf	<i>Genpin</i> Capitán <i>Azelkacefe</i> (Sargento) <i>Azelkacefe</i> (Sargento)
Chan Chan	Lefian	Alejandro Martín Gregorio Lienlaf	<i>Genpin</i> <i>Azelkacefe</i> (Sargento)
	Imiwala	Francisco Imigo	<i>Afkazi (Capitán)</i>

Fuente: Entrevistas a autoridades tradicionales del territorio (Soto, 2005).

¹⁰ Fuente: relato de José Ruiz Caniulaf, kimche del *Lof Mapu* de *Maykijawe*, citado por Soto, 2005.

Reflexión General

La teoría que ha sido revisada para este capítulo da cuenta de que la “identidad *lafkence*” tiene una visibilización territorial en una época posterior a la colonización española, este elemento teórico debe ser profundizado (preferiblemente con *genpin mapuce*) para una mayor comprensión de la construcción de identidad territorial del pueblo *mapuce*.

Para el presente estudio es de especial interés el proceso que se ha experimentado en San José de la Mariquina, donde se reconoce la existencia de asentamientos que identifican su origen y proyección vinculado al ser *lafkence*.

Si entendemos que el *lafkence* ha estructurado su existencia según su espacio natural vital, observamos la unidad profunda de su proyección con los ríos, lagos, y el mar (*lafken*) la fuente principal de donde se extrae el alimento para el diario vivir.

Es el *Lafkenmapu*, aquellos espíritus del mar, lagos, esteros y de todas las aguas, parte integrante de lo que les da una identidad *Lafkence* y fortalece el compromiso que desde su identidad se asume, el mantener el equilibrio con los componentes del *lafkenmapu*.

La violenta intervención que ha experimentado el territorio *lafkence*, en este caso los *Lof* en lo que hoy se conoce como San José de la Mariquina, a través de misiones evangélicas, políticas de erradicación y reducción de territorio *mapuce* promovidas por el Estado Chileno, han provocado un quiebre en la transmisión de su *kimvn* debilitando su identidad con el consecuente empobrecimiento del territorio.

A pesar de ello se han mantenido espacios que permiten la permanencia y vitalidad del *kimvn* en el territorio, como es el caso del *gijatun*, un espacio sagrado que evidencia que existe en las poblaciones la proyección de mantener viva la concepción del mundo que fue construida por los ancestros y que se renueva con la experiencia de las generaciones presentes.

Sin embargo esta identidad *lafkence* que es memoria y proyección, experimenta la imposición de un modelo social dominante que abraza el progreso de un Estado Moderno como vía hacia el bienestar de sus habitantes. La tensión y represión que esto genera en las poblaciones que se reconocen como *mapuce* incide en el proceso de construcción identitaria de diversas formas, hay quienes han asumido al progreso (dependencia del capital para subsistir, innovación tecnológica, proyección profesional, etc) como medio para mejorar su situación de vida. Otro porcentaje de la población reconoce en su identidad como *lafkence* una proyección de vida donde la dignidad, la responsabilidad y su profunda espiritualidad marcan la ruta para asegurar el *kvme mogen* (en español lo más próximo sería buen vivir) en el territorio. Entre estas concepciones, que pueden parecer contrarias, se dibujan diversas realidades que constituyen territorios, para el caso de este estudio nos aproximaremos al proceso identitario experimentado en el *Lof Mapu Xawmalewfv*.

CAPÍTULO 3. LOF MAPU XAWMALEWFOV, TRÁNSITOS Y PROYECCIONES...

En lo que respecta a las finalidades del presente estudio, es de especial interés el proceso histórico de lo que se conoce como el *Lof Mapu Xawmalewfv*, también conocido en la zona como *Lof Piwxil*, el cual abarca lo que hoy se conoce como los sectores de *Mewin* Pueblo, *Villa Nawel*, *Piwxil*, *Yeko*, y *Cewke*, en las riberas del río Lingue y todo el balneario de *Mewin*.

Para el presente estudio se ha tomado como nombre del *Lof* el término *Xawmalewfv* que a castellano puede traducirse como “los del otro lado del río”, a razón de que este nombre lo ha identificado en el rewe de *Maykijawe* a partir del año 1949, sin embargo cabe dejar constancia de que el nombre originario del *Lof* es incierto. Al parecer cuando el *Lof* participaba en el *gijatun* de Queule lo hacía con el nombre de *Lof*

Mewin¹¹, luego en 1920 - 1930 al territorio se lo calificó como Fundo *Yeko* cuando el departamento de Bienes Nacionales delimitó el territorio (ver mapas anexos), posteriormente en un estudio realizado por Soto (2005) la información registrada da cuenta del *Lof* como *Lof Piwxil*, por tal motivo se ha preferido emplear el nombre con el cual actualmente se identifica al *Lof* en la rogativa del *gijatun* de *Maykijawe*, *Lof Xawmalewfv*.

El *Lof Mapu Xawmalewfv* alcanza una superficie de 14.351 hectáreas. La reconstrucción de este *Lof Mapu*, según recuerda la memoria de los *Kimce* tenía los siguientes límites geográficos: Norte, Puntilla Ronca¹², Sur: Río Lingue, el cual lo separa de los *Lof Mapu* del otro lado del río Lingue, tales como *Maykijawe*. Oeste el Océano Pacífico. Este, el Estero Dahulluco (Soto, 2005).

La tradición oral aquí registra como uno de los más antiguos *logko* a don Ignacio *Nawel*, a quien, se le atribuye no sólo la propiedad sobre un vasto espacio que abarca todo lo que hoy se conoce como *Yeko* y *Piwxil*, sino que además se lo considera el tronco original de todo el linaje *Nawelpan* en el sector de *Yeko*. Sin embargo, la memoria que de él se tiene hoy día es bastante difusa entre los habitantes del *Lof* (Marilaf, 2005)

En cuanto a la estructura tradicional de este *Lof Mapu*, se encontraban antiguamente tres *Lofce* o espacios territoriales reducidos que ocupaban históricamente determinados patrilinajes. Ellos eran los *Pulkijanka* y *Rumijanka* en lo que actualmente corresponde al sector de *Piwxil* y los *Nawelpan* en el actual sector de *Yeko*. En el *Lof* es posible ver que la patrilinealidad en las relaciones de parentesco y la patrilocalidad en la regulación en el acceso de la tierra mantienen hasta la actualidad gran importancia en la dinámica

¹¹ Fuente de información: Conversación mantenida con Laura Cheuque, cuyo abuelo fue *genpin* del *gijatun* de Queule donde originariamente participaba el *Lof Xawmalewfv*.

¹² Según informantes locales no sería la Puntilla Ronca el límite Norte del *Lof*, sino el Estero Huellas.

de ocupación del territorio. Esto explica que aún hoy se pueda seguir identificando a estas mismas familias claramente con los sectores antes señalados (Marilaf, 2005).

Cabe señalar que el espacio territorial que hoy ocupa el poblado de Mewin antiguamente era parte de los límites a que alcanzaba el *Lof Mapu de Xawmalewfv*. De hecho se señala que el lugar donde se ubica el actual poblado de Mewin era parte de las tierras que ocupaban antiguamente la familia Nawelpán, la cual fue desplazada con el establecimiento del poblado (Soto, 2005).

A razón de la paulatina ocupación que ha experimentado el *Lof*, aparte de la diferenciación étnica, existen actualmente en el pueblo sectores muy definidos con sus propias particularidades culturales y que se relacionan de distinta forma con el territorio.

Uno de estos grupos son los pescadores artesanales que habitan preferentemente un sector del pueblo de *Mewin* llamado "la caleta", al lado del Río Lingue, y donde se desarrolla gran parte de la vida cotidiana del pueblo y donde se encuentran los criaderos de mariscos, las ventas de pescados, mariscos y algas marinas (Soto, 2005).

Otro grupo lo constituyen los residentes permanentes y temporales que viven de actividades ligadas al turismo, y que habitan el sector conocido como el centro y las playas de Mewin donde existen los servicios básicos (luz, agua, policía, salud) y se desarrollan las actividades del verano para los turistas.

Aunque los indicadores sociales la identifican como una comunidad social y económicamente deprimida, situación que vive especialmente la población *lafkence*, los habitantes del territorio se reconocen como un poblado estable, con futuro por el desarrollo turístico, y en la que efectivamente no existen personas pobres (mendigos o gente sin casa) (Skewes, 2008).

Respecto a las estrategias de vida en el sector, las familias han organizado su actividad económica sobre la base del uso combinado de recursos locales, predominando la pesca y la agricultura.

Así, en las localidades que conforman el *Lof Xawmalewfv* las actividades agrícolas desarrolladas son principalmente rubros de hortalizas, cultivos tradicionales (trigo, papa) y frutales menores. La producción está enfocada principalmente para el consumo familiar de lechugas de diferentes variedades y leguminosas. Los cultivos tradicionales principales son producción de papa y trigo para semillas. La producción de frutales menores está destinada a la plantación de manzanas para elaborar chicha y cerezos para vender la fruta en fresco y en conservas. Las mujeres se dedican a las actividades de la casa, crianza de hijos y a apoyar actividades de la pesca, y en pequeñas actividades agrícolas de subsistencia. Sólo algunas están dedicadas al negocio del turismo (Soto, 2005).

En cuanto a recursos hídricos el de mayor importancia para el territorio es el Río Lingue. Este cuerpo de agua nace en la línea divisoria de aguas al norte de su cuenca y escurre entre las serranías costeras hasta desembocar en el sector sur de la Bahía de *Maykijawe*, tras un recorrido de 52 kms. El río está ligado con distintas prácticas culturales asociadas a la pesca, transporte, comercio, ganadería, recreación, trabajo doméstico y cosmovisión. El Lingue ha sido usado para pescar salmones, comercializar mariscos, fuente de agua para animales vacunos, lavado de ropa y también es conocido como el sitio donde habita un gen, el cual se manifiesta en forma de toro y cumple el rol de resguardar el río (Soto, 2005).

Por otro lado, el Río Lingue presenta una comunidad de bosque inundado, única en la zona norte de la Región de los Ríos, de gran antigüedad, relativamente intacto (sin evidencias de fuego) (ver imagen 1).



Imagen 1. Riberas inundadas del Río Lingue, sector de la Villa *Nawel*

Dentro de la biodiversidad existente en la zona se ha identificado la presencia de Huillín y concentración de aves acuáticas, marinas y estuariales en la parte de desembocadura con bañados (producto del sismo 1960) y marisma litorales sometidos a mareas. Además, la existencia de *Insuetophrymnus acarpicus*, sapo que se encuentra en el límite sur de su distribución, así como *Eupsophus migueli*, ambos clasificados en estado de conservación EP (en peligro) en el Libro Rojo de los Vertebrados Terrestres de Chile, resaltan la importancia natural del sector. También se han reconocido poblaciones amenazadas de *Eupsophus roseus* e *Hylorina sylvatica* por la fragmentación intensiva de ambientes naturales y quebradas. Entre los reptiles destacan lagartijas como *Pristydactylus torquatus*, *Liolaemus tenuis*, *L. pictus*, *L. cyanogaster* y el ofidio *Tachymenis chilensis* (CONAMA, 2002).

Por todas las razones hasta aquí expuestas el *Lof Xawmalewfv* ha sido reconocido por su valor natural y cultural por varias entidades e investigadores reconocidos a nivel nacional e internacional. Estas características pueden generar oportunidades para el buen vivir de sus pobladores, sin embargo la intervención de agentes externos, como la empresa privada (CELCO) y políticas nacionales (como la ley de pesca, código de aguas, legislación minera, legislación forestal) han generado un ambiente de

incertidumbre y tensión en el interior de la comunidad amenazando la sustentabilidad de su proyecto de vida.

Así, la presencia de CELCO en el territorio ha gatillado el quiebre de la unidad local por causa del dinero que la empresa ofrece a los pescadores para que le permitan y ayuden a realizar Estudios de Impacto Ambiental que son requisito fundamental para la instalación y funcionamiento de un ducto que transportaría los desechos generados en la producción de celulosa para ser vertidos directamente al mar en la Bahía de *Maykijawe* (Skewes, 2008).

Por demás está decir que estos recursos, significativos para la comunidad, pero en realidad bastante exigüos considerando las implicancias, no han sido utilizados en ningún caso para actividades productivas, sino para el consumo de bienes suntuarios, y la compra de “camionetas y televisores plasma les dejó endeudados” (Skewes, 2008).

Por otra parte, la diferenciación entre pescadores chilenos y *lafkences* es otra arista que engrosa el conflicto. Bajo la lógica de los medios de comunicación chilenos, se le asigna un alto nivel de conflictividad y agresividad a las “comunidades indígenas”, cuando en la realidad se observa que éstos han sido provocados y atacados por otros, principalmente por quienes han firmado el Convenio con CELCO.

Los habitantes de este territorio acusan una falta de atención por parte de las autoridades, quienes señalan que este es un problema “entre privados”, profundizando una situación de tensión social y llevando a que “la autoridad no pueda sostener la gobernabilidad en un territorio atravesado por graves conflictos” (Skewes, 2008).

De esta manera, se observa la ausencia de los presidentes respectivos (quienes más han asumido un respaldo a la empresa); la Ministra del Medio Ambiente

señala que a ellos sólo les “cabe velar por el cumplimiento de la normativa ambiental” (Diario Austral, 21/10/2007, en Skewes, 2008); el Intendente Iván Flores señala que ellos apoyan los acuerdos entre privados, y sólo les compete “hacer valer el estado de derecho” ; los parlamentarios de esta circunscripción se abstienen de participar (Skewes, 2008).

Es dentro de este panorama de violencia e incertidumbre que surge el Comité por la Defensa del Mar, organización que da sus primeros pasos en julio de 1996, frente al pronunciamiento formal en la Región de los Ríos de la posible instalación del ducto para la evacuación de desechos industriales en la bahía de *Maykijawe* de lo que pretende ser la planta de celulosa más grande y moderna en Sudamérica, Celulosa Arauco y Constitución, CELCO.¹³

A lo largo de aproximadamente 14 años, la historia *Mewin* – CELCO ha ido tomando diversos matices.

De lo que un día fue para la población de Mewin una gesta heroica de un “David contra un Goliat”, cuando en julio de 1996 ese poblado de 1700 personas logró posicionar un nuevo sentido en la búsqueda del bien común donde el crecimiento de un país no puede gestarse sobre la muerte de ecosistemas generada por grandes empresas como CELCO; en la actualidad se perfila un ambiente de tensión y violencia entre los miembros de la comunidad.

El conflicto interno surge al evidenciarse otra mirada nacida desde varios pobladores que contemplan a la intervención de la empresa en el sector como una oportunidad de acceder a otras condiciones que responden a sus aspiraciones de vida (CELCO oferta 3 millones por asociado y financiar otros proyectos en compensación por facilitar la realización de estudios para viabilizar la construcción del ducto).

¹³ Diálogo con los miembros del Comité de Defensa del Mar.

La firma del “Convenio de Colaboración y Asistencia Recíproca”, consolidado en octubre del 2007, entre el Sindicato de Trabajadores Independientes del Mar de Mewin y la Directiva de CELCO, marca un hito en la vida de Mewin al ser el punto que profundiza la desarticulación de los lazos de convivencia armónica de sus pobladores.

Las negociaciones con la empresa incluso llegaron a inestabilizar la práctica del *gijatun* de *Maykijawe*, debido a que varias autoridades en *Mewin* (*Logko*, *Azelkacefe*, *Genpin*) optaron por apoyar a la empresa CELCO en sus actividades dentro del territorio lo que provocó rechazo por parte de los pobladores al considerar que su actitud no es coherente con la tradición de ser los guardianes de los espíritus del *lafken mapu* (el mar, el territorio del pueblo *Lafkence*).

Los eventos sucedidos en torno a la firma del convenio han estado marcados por la intolerancia y la violencia, llegando al punto de enfrentar a familias y dejar heridas profundas en los grupos más sensibles, los niños y jóvenes.

Uno de los eventos más relevantes por el impacto en la memoria de la comunidad, fue el Ataque a la Sede del Comité por la Defensa del Mar en Missisipi, donde miembros del comité fueron amedrentados con insultos y piedras. Las mujeres, quienes principalmente estuvieron en la sede, recuerdan el incidente con frustración al haberse visto atacadas por familiares y amigos.

La presencia del gobierno únicamente ha sido asociada con la presencia de carabineros, que desde la percepción comunitaria están claramente apoyando la presencia y objetivos de la empresa y son un icono que genera inquietud en la población, hasta el punto de haber calado en el imaginario de los niños que lo manifiestan en sus juegos donde carabineros, “vendidos” y gente del comité son los personajes que se enfrentan unos con otros.

En este ambiente de desconfianza y temor, los proyectos que son de beneficio colectivo han quedado suspendidos o avanzan a paso lento.

Ante los medios de comunicación y el común de la población externa a la comunidad, *Mewin* es asociada con el conflicto CELCO y todo el potencial turístico, natural, cultural va quedando rezagado.

Frente a este accionar de actores externos que respaldan su accionar en la legislación chilena (código de aguas, legislación minera, legislación forestal y legislación sobre recursos marinos del borde costero), como estrategia de resistencia el Comité de Defensa del Mar en alianza con otras organizaciones ha optado por una vía de proposición de iniciativas en el marco legal chileno¹⁴. Así su discurso habla del mar como un derecho colectivo, que define a la identidad *lafkence*, diferenciándola dentro de lo *mapuce* de otras identidades. Su postura ha sido buscar el diálogo con los poderes del estado y la negociación. Uno de sus objetivos principales en la actualidad es la implementación de la Ley que crea el espacio costero marítimo de los pueblos originarios, la cual busca brindar una mayor autonomía al pueblo *lafkence* sobre las acciones que se realicen sobre el territorio, facilitando la sustentabilidad de las comunidades costeras, como es el caso de las localidades del *Lof Xawmalewfv*.

Con los criterios expuestos resulta evidente que la resolución del conflicto en el territorio debe afrontar un proceso desde los individuos para apaciguar el resentimiento al haberse sentido engañados y violentados por sus hermanos de la comunidad, sobre todo porque en la actualidad se presentan enfrentamientos incluso con agresiones físicas entre personas que apoyan la presencia de CELCO en el sector y quienes la rechazan.

A medida que parte de la comunidad apoya la defensa del mar con todas las herramientas legales y fortaleza de su identidad como *lafkence*, se van sumando los pobladores que optan por acoger la oferta de CELCO en la búsqueda de nuevas oportunidades para sus familias.

¹⁴ Diálogo con Boris Walme

Evidentemente la forma de concebir la vida para los pobladores del *Lof Xawmalewfv* va tomando diversos matices, su opción de proyección se alimenta y construye desde su saber, su sentir, desde la conexión que establece con su mundo interno y el entorno social y natural que transforma y que lo transforma.

Reflexión general...

El *Lof Mapu Xawmalewfv* es un espacio de gran riqueza natural que alberga una historia social marcada por eventos violentos como la ocupación por colonos que devino en la reducción del espacio vital de los primeros habitantes del territorio, el linaje *Nawel*. Posteriormente, al experimentar una vinculación más directa con la sociedad chilena, otro mundo valórico que reconoce la dependencia del capital, el empleo, la competitividad, el progreso, entre otros; ha permeado en la cotidianeidad de los pobladores transformando las relaciones sociales al punto de generar un quiebre en los lazos familiares del *Lof*.

En el *Lof* el *kimvn mapuce* ha sido invisibilizado y son pocas las personas que pueden manifestar un entendimiento y práctica de su *kimvn*, sin embargo la presencia de CELCO, un agente externo que amenaza su fuente de subsistencia y razón de ser (el mar), ha sido un impulsor para el despertar de una parte de la población que reconoce en su identidad *lafkence* la fortaleza para hacer frente a esta empresa.

La presencia de CELCO, respaldada por actores de la sociedad chilena (políticos, medios de comunicación, académicos) ha profundizado y evidenciado procesos identitarios con diversas proyecciones que cotidianamente construyen el *Lof*. Cuando las proyecciones se manifiestan opuestas la tensión, la violencia que se manifiesta incide en la contradicción interna y malestar de sus pobladores.

Bajo esta mirada, el presente análisis pretende ser un facilitador de entendimiento, acercándonos a este proceso de construcción recíproca sujeto – territorio en el *Lof*

Xawmalewfv, a través de la historia contada por las voces silenciadas por la Historia formal.

CAPITULO 4. EXPLORANDO NUEVOS MUNDOS: LA HISTORIA DE VIDA COMO MÉTODO DE INDAGACIÓN

“El acto de realizar historias de vida esta preñado del deseo de saber los saberes de los “*otros*”, marginados en nuestra propia casa-país, desconocidos y muchas veces velados y negados”.
Montesino, 2006.

4.1 UNA HISTORIA CULTURAL *MAPUCE* CONSTRUIDA DESDE “LA PERSPECTIVA DE SU GENTE”

Inserto en una sociedad chilena que ha adoptado un modelo neoliberal que pretende la existencia de una visión del mundo y las relaciones humanas aplicable en todo tiempo y lugar, como “la mejor”, el *mapuce* realiza un esfuerzo consciente por integrarse en este imaginario social tratando de obtener sus objetivos de dignidad y desarrollo por todos los caminos posibles. Sobre todo, ha tratado de ‘traducir’ sus aspiraciones en imágenes y lenguajes comprensibles al resto de los chilenos (Comisión de la Verdad y Nuevo Trato, 2001; Piñeiro, 2004).

Hoy se vive un nuevo prototipo *mapuce*, son personas que con sus historias personales sufrientes vemos como se han adaptado a esta nueva forma de vida, entregado a la modernidad, en desmedro de lo propio, olvidando muchas veces sus orígenes, intentando minimizar sus diferencias. Sin embargo, es posible ver que la cultura *mapuce* sigue estando ahí, llenándose de elementos culturales prestados, adaptándolos a sus nuevas realidades, preservando de un modo tácito, elementos del pasado que les dan continuidad y que permiten afirmar que siguen vivos (Irrazaval & Morande, 2007; La Voz & Parentini, 2008).

Esta adaptación es la consecuencia de un sistema aprendido y practicado por años, son relaciones humanas, cotidianas, propias de la vida no solo del *mapuce* también del *wigka* que han coexistido por años. Se mantiene la relación de colaboración, de ayuda, pero también se marca la relación de dependencia, de ayuda, de cooperación donde el *mapuce* entrega el trabajo duro, el esfuerzo, sus energías, sus fuerzas, su vida y el chileno: el dinero y las órdenes; esta es la historia formal transmitida, la historia de los vencidos. (La Voz & Parentini, 2008)

Por otro lado, desde el ser *mapuce* se torna manifiesta otra intensidad de vivir su cultura, donde el reconocimiento de su existencia como pueblo diferenciado de la sociedad chilena mediante la reivindicación de sus creencias y costumbres, de sus derechos y necesidades, se torna fundamental.

La autodeterminación, la propiedad de las tierras, el reconocimiento de sus instituciones tradicionales, que sustentan su cultura, el reconocimiento del *Lof*, en base a la práctica y concepción cultural *mapuce*, y el derecho a ejercer y practicar su justicia y las normas que regulan la vida al interior de cada *Lof*; se identifican como demandas que dentro de un proceso dinámico surgen en la construcción de una nueva relación que encaminará la historia de una sociedad diferente, que sea la esencia de una nueva mentalidad, basada en la aceptación y la tolerancia cultural (Consejo de Todas las Tierras, citado por Piñeiro, 2004).

Dentro de este contexto social donde se evidencian distintos procesos del ser *mapuce* en la sociedad chilena; las ciencias sociales disponen de la historia de vida como una opción para la construcción interpretativa de conocimientos y saberes que permite abordar con otra mirada la situación *mapuce* en su devenir histórico.

En su forma de “texto”, la historia de vida se plantea como un área bien definida, es algo “vivido” con origen y un desarrollo, con progresiones y regresiones, con contornos sumamente precisos, con sus cifras y su significado. La aproximación al texto demanda una relación significativa en la cual ni la identidad del investigador ni la

alteridad del texto tienden a prevalecer. De la lectura del texto emergen las áreas problemáticas, momentos de crisis reveladores de transformaciones que marcan la trayectoria y proyección del grupo social (Ferrarotti, 2007).

Es en la comparación entre texto y contexto donde la historia se conoce y reconoce, dando lugar a exploraciones de nuevos territorios y retornos imprevistos, es esencialmente un condicionamiento recíproco donde las realidades (sujeto y contexto) se influyen mutuamente. El agente histórico es un individuo que toma o no ciertas decisiones, se mueve, transcurre su tiempo de vida en un marco que no es estático sino reactivo, lo ayuda o lo bloquea, lo estimula o lo paraliza. El despliegue de comportamientos individuales sobre el plano microsituacional es un presupuesto importante para el análisis y la comprensión de las historias de vida.

La historia de vida en la reconstrucción de la cultura, historia y tradición de un grupo humano es memoria, dentro de ciertos límites, y expresa la ampliación de los horizontes, para lo cual a partir del caso individual se construye el caso general. (Ferrarotti, 2007; Parentini, 2008).

En este sentido, la búsqueda por la experiencia directa, por el testimonio en primera persona puede llenar los vacíos dejados por los documentos tradicionales. Este impulso es fuente de una tensión moral y política de este método atractivo, al ser usado como medio de acción política y social, al transformar, de esta manera, los objetivos de la historia (Castanheira, 2000).

La vía privilegiada que orienta la interpretación de los relatos de vida es la apropiación por parte del sujeto narrador de su poder de formación, es decir, de su capacidad de "dar forma" a través del trabajo reflexivo que realiza el narrador en su relato socializado; la historia de vida es vista entonces como una práctica autopoiética que actualiza el vuelco de las modalidades habituales de producción de conocimiento (Cornejo, 2006).

Es así que la historia de vida es visto como siendo en sí mismo un aprendizaje y un acto de formación. Los sujetos identifican sus experiencias, sus saberes, sus modos de aprendizaje, todos los cuales ellos desconocían al menos parcialmente hasta ese momento. Trabajar a través de las historias de vida permite aprender lo que ya sabían de manera confusa, haciéndolos pasar de saberes implícitos e ignorados a saberes explícitos, conocidos y reconocidos y por tanto, movilizables a lo largo de un dispositivo de formación (Lainé, 1998).

Lo que es común a esta cultura de historias de vida en formación es una perspectiva emancipadora y militante a causa de la concientización. La actualización de un sujeto de saberes ignorados que le son propios y que estaban nebulosos o al menos subutilizados -porque eran desconocidos por él- es, en sí mismo, una acción social de tipo emancipador porque va al encuentro de las inhibiciones y las alienaciones producidas por los desconocimientos y las subestimaciones (Cornejo, 2006).

Bajo esta mirada se han construido diversos testimonios en torno a la historia de la cultura *mapuce*, los cuales sin duda alguna han aportado de gran manera a la comprensión, reconocimiento y empoderamiento del ser *mapuce* en la actualidad.

Dentro de las obras más reconocidas cabe mencionar: Testimonio de un Cacique *Mapuce*, relato de vida del *Logko* Pascual Coña cuyo narratorio fue el padre Ernesto Wilhelm (1930); la historia de vida de L. A., joven de 19 años que prefirió mantener el anonimato para la obra Vida de un Araucano – El estudiante *mapuce* en Santiago de Chile , realizado por Carlos Munizaga (1959); Sueño con Menguante – Biografía de una Machi, historia de vida de Carmela Romero Antivil construida con Sonia Montecino (1999); La sangre del copihue - La comunidad *mapuce* de Nicolás Ailío y el Estado chileno, bajo la modalidad de historias de familia desarrollada por Florencia Mallon (2005); Historias testimoniales de mujeres del campo, donde varias mujeres *mapuce* de la zona central y Chiloé que dieron sus testimonios de vida fueron las líderes de grupos que tuvieron un papel activo durante la lucha contra la dictadura (Montecino, 2006); y por último entre los esfuerzos más recientes, esta el estudio realizado por Karen La Voz y Luis Parentini (2008) quienes mediante más de 150

testimonios orales de hombres y mujeres descendientes de *mapuce-pewence* aportan a la reconstrucción de parte de la historia de las comunidades fronterizas *mapuce-pewence* del Alto Bío Bío, a través de vivencias de niñez de las personas entrevistadas en su relación con la sociedad chilena.

En su amplia diversidad de aplicación, la investigación con relatos de vida mantiene su transparencia en tanto no busca dar una ilusión de verdad o certeza, sino que acepta la incertidumbre de la vida. Se trata, esencialmente, de acercarse a un sujeto complejo, con sus determinaciones (sociales, físicas, psicológicas, históricas, materiales) y su libertad existencial, lo que promueve una aproximación consistente con esta complejidad. Sin embargo, desde este enfoque la investigación no sólo tiene la exigencia de conocer y comprender la realidad en que se inserta, sino que pretende impactar en los distintos ámbitos sociales, al poner temas en la agenda pública, al brindar nuevas miradas a fenómenos ya estudiados (Cornejo, *et al.* 2008).

Es así como el carácter emancipador de las prácticas biográficas contribuye a dar la palabra a ciertos actores sociales y sus temáticas particulares. En el caso de la historia cultural *mapuce*, el material que se consolida en torno a este enfoque brinda un acercamiento vivencial de su situación marginal, lo que lleva al lector, por ende a la sociedad, a una disposición diferente para comprender, accionar y superar de forma conjunta entre estado, organizaciones sociales y el individuo consciente como actor social, las condiciones adversas y de empobrecimiento (moral, espiritual y material) en las que ha sido históricamente situado el ser *mapuce*.

4.2. ALCANCES METODOLÓGICOS

*“Los Baruya no me lo han dicho todo, y fiel a la promesa que les hice,
Yo no diré todo lo que me han confiado”
M. Godelier*

4.2.1.- Objetivos del estudio

El análisis teórico – histórico en torno a la evolución del pueblo *mapuce* frente al Estado Chileno, y fundamentalmente las conversaciones mantenidas con los habitantes del denominado *Lof Xawmalewfv* que hoy abarca las localidades de *Mewin* Pueblo, *Piwxil*, *Yeko*, *Cewke* y *Villa Nawel*, da cuenta de un proceso de desencuentros y encuentros con una identidad *Lafkence* que transforma y se transforma en el territorio, en una continuidad histórica marcada por eventos de diversa índole (reducción de sus tierras, plagas naturales, maremoto, misiones evangelizadoras, llegada de sistemas de enseñanza formal, “la modernidad”, migración e inmigración) que han condicionado sus formas relacionales y la transmisión del saber, legado de sus antepasados.

En la actualidad, la validación de herramientas legales, como son el Convenio 169 de la OIT y la Ley de Borde Costero por parte del Estado Chileno, configuran un momento crucial para el territorio por las oportunidades que brindan en cuanto al fortalecimiento de su identidad y poder de decisión sobre su proyección de vida. Por otro lado, en estas condiciones se consolida de forma paulatina la presencia de actores externos (no habitantes) que de la mano del Estado introducen nuevos imaginarios para acceder a estas oportunidades (como es el caso de Orígenes, CONADI) a través de proyectos; dinámica que también han asumido instancias como ONGs y consultoras independientes.

Cabe recalcar también el *momentum* del llamado conflicto con CELCO, donde las estrategias para asegurar la construcción del ducto se han diversificado y las negociaciones han pasado de ser colectivas (a través de los sindicatos) a ser

individuales mediante pagos en efectivo, beneficios mediante proyectos (para lo cual han contratado a equipos profesionales con experiencia de trabajo en el territorio) e incluso compra de tierras¹⁵.

Hablar de identidad y autonomía *Lafkence* en el *Lof Xawmalewfv* resulta complejo, más aún cuando los eventos que han incidido en la construcción de este imaginario y forma de vida de sus habitantes han sido violentos, de ocurrencia reciente y de poco registro en la memoria de la población.

En este panorama, surgen interrogantes que al ser abordadas pretenden develar los retos y los caminos que desde la cotidianeidad de los sujetos asumen diversas proyecciones del ser *Lafkence*, y sin embargo consolidan un espacio compartido que aspira a la armonía de los ancestros, fundamento para el bienestar de las generaciones futuras.

El objetivo general a ser desarrollado en el presente estudio es:

Emplear la historia de vida como método en la reconstrucción de la historia del *Lof Xawmalewfv* para rescatar lo vivido cotidiano de las estructuras sociales que han sido invisibilizadas en un período comprendido entre 1800 - 2010, sentando así la base para una mayor comprensión y reflexión del proceso de transformación que ha experimentado este grupo humano en las relaciones (con su entorno natural y social) que marcan su memoria y proyección, su identidad.

Objetivos específicos que se enuncian a continuación:

- Identificar las situaciones y circunstancias (ubicadas espacial y temporalmente) que han generado o gatillado transformaciones en los modos y formas

¹⁵ Información obtenida en conversaciones con pobladores de la zona, Javier Nawelpán, Alejandro Nawelpán.

relacionales socioculturales y ambientales del linaje *Nawelpan*¹⁶ a lo largo de la historia

- Realizar una descripción cronológica de las nuevas formas relacionales asumidas luego de una transformación marcada en las formas de habitar el espacio por el linaje *Nawelpan*.
- Describir la dinámica e imaginario actual de ocupación del territorio de los miembros del linaje *Nawelpan* del *Lof Xawmalewfv*.

4.3 INTRODUCCIÓN AL MÉTODO DE ANÁLISIS

4.3.1.- Selección del informante

Los criterios que han guiado a la localización del sujeto interlocutor de la realidad local han sido: representatividad, pertinencia y predisposición positiva hacia la entrevista biográfica. Para dar con el informante que cumple con estos criterios se recurrió al empleo de la observación participante y entrevistas informales realizadas en el sector de la costa de San José de la Mariquina. En esta etapa de la investigación se consolidó una relación de confianza y amistad entre los sujetos de estudio, su familia y la investigadora, asegurando una base sólida para realizar la investigación.

4.3.2. - La entrevista biográfica

A lo largo de la fase de recopilación de información se consolidó con los informantes un diálogo abierto con pocas pautas, donde el entrevistador estimula al sujeto para que proporcione respuestas claras, cronológicamente precisas, en las que se expliciten de la forma más amplia posible las referencias a terceras personas, a ambientes y lugares concretos en los que transcurren los distintos episodios biográficos.

Para una mayor retroalimentación entre los sujetos que construyen la historia de vida, se complementó el avance de la entrevista con recopilación de información lo cual

¹⁶ Se ha tomado como universo de análisis a sujetos del linaje *Nawelpan* a razón de que son los descendientes directos de los primeros habitantes que consolidaron el *Lof Txaumaleufú*.

permitió visualizar históricamente las transformaciones del contexto. Para ello se efectuaron conversaciones con investigadores clave, Jaime Soto y David Nuñez, además de la obtención de mapas, publicaciones y estudios realizados en la zona y de la revisión de fotografías de eventos importantes en la vida del sujeto de estudio.

Además se realizaron entrevistas informales a miembros de la familia, amigos y vecinos que se consideraron relevantes para los objetivos del estudio. Esta técnica fue aplicada, principalmente, bajo ciertos contextos de observación etnográfica o en la propia dinámica de interacción social con los pobladores del territorio. Su administración no comportó una guía o pauta previa y cubrió un amplio repertorio temático. La información recabada a través de esta herramienta fue registrada en formato digital y transcrita.

En la siguiente tabla se presentan los nombres de los entrevistados, su relación de parentesco con los sujetos de estudio y el motivo por el cual resultan ser relevantes para el estudio.

Tabla 2. Identificación de los sujetos de entrevistas complementarias a las historias de vida

Nombre	Parentesco	Motivo de relevancia
Xavier Nawelpan	Hijo de Viviano	Joven dirigente y vocero del Comité de Defensa del Mar
Teresa Nawelpan	Hija de Viviano	Vocera y coordinadora del espacio Web del Comité de Defensa del Mar
Abel Nawelpan	Primo de Isaac y Viviano	Hijo de la <i>Lawentucefe</i> del territorio y heredero del don. Nivel de conocimiento de la historia del territorio y cosmovisión <i>mapuce</i>
Luisa Matías	Tía de Viviano e Isaac	Lawentucefe del territorio
Deodina Nawelpan	Tía de Viviano e Isaac	Persona adulta mayor, conocedora de la historia de los primeros habitantes del <i>Lof</i> , nieta de Juan Nawelpan, uno de los tres "caciques" ocupantes del <i>Lof</i>
Alejandro Nawelpan	Primo de Viviano e Isaac Nawelpan	Habitante del río Lingue, conocedor de la historia del <i>Lof</i> y sus habitantes
Dagoberto Nawelpan	Primo de Viviano e Isaac Nawelpan	Habitante de Puente Negro, descendiente de Rafael Nawelpan uno de los tres "caciques" ocupantes del <i>Lof</i> . Nivel de conocimiento de la historia del territorio

Un complemento fundamental a los espacios de conversación con los sujetos de las historias de vida y habitantes del territorio, fue la convivencia investigadora-sujeto, en diferentes situaciones, lo que alimentó comprensiones e información, dando mayor respaldo a la experiencia de investigación/ aprendizaje.

En una oportunidad se estuvo presente en un encuentro de fútbol con promotores de INDAP y autoridades municipales en la sede de la comunidad Villa *Nawel*, compartiendo la experiencia con la familia de Viviano *Nawelpan*. En otra ocasión se participó del *We xipantu* organizado en la sede del Comité de Defensa del Mar. Una segunda oportunidad para vivenciar la espiritualidad *mapuce* y la sociabilidad con la comunidad fue la participación del *xawvn*¹⁷ en la playa de *Mewin* asistiendo con la familia de Isaac *Nawelpan* para compartir el espacio con los habitantes del territorio. Estos espacios intensificaron las relaciones de confianza y profundizó el conocimiento sobre la realidad social del sector. La empatía fortalecida en estos espacios permitió consolidar la disposición de entendimiento para poder ser parte de un espacio de gran importancia en el proceso de aprendizaje de esta experiencia, el *gijatun* de *Maykijawe*, del cual se participó como parte de la ramada del *Lof Xawmalewfy*, compartiendo el espacio con la familia de Isaac desde la preparación de los alimentos, las rogativas, el *purun* y las conversaciones.

Tanto con la familia de Viviano y con la familia de Isaac se compartió la cotidianeidad, actividades de siembra, cosecha y adecuación de su espacio, lo cual ha consolidado un aprendizaje mutuo profundo y las buenas relaciones con los sujetos, su familia y la investigadora. Estos espacios han sido cruciales, de allí que se habitó en la comunidad por un tiempo prolongado, lo que permitió comprender la vida cotidiana de los pobladores, además de intensificar las relaciones de confianza a partir del involucramiento en sus problemas y miradas sobre el mundo. El registro de estas experiencias fue interno y los aprendizajes se ven plasmados a lo largo del presente análisis para proyectarse en las conclusiones.

¹⁷ El día sábado 12 de septiembre se realizó un *Xawvn* en el Territorio Mapuce Lafkence de Mariquina, en la playa de *Mewin*. La actividad contempló una ceremonia cultural en la playa grande de *Mewin*, y un conversatorio sobre la entrada en vigencia del convenio 169 de la OIT, la invitación fue amplia, para personas del pueblo mapuce y no mapuce que se identifican con su cosmovisión. La convocatoria fue realizada por el Comité de Defensa del Mar, Asociación de comunidades Lafkence de Mariquina y Asociación Mapuce Weichafe Lafkenmapu de Mississippi.

4.3.3.- Procedimientos de sistematización e interpretación

El proceso de edición de las entrevistas hechas a cada informante consistió en la realización de sucesivas lecturas y audiciones para poder identificar: temas, secuencias temporales, dimensiones y características y modalidades de la narración. Posteriormente se ensamblaron los núcleos temáticos y la cadencia narrativa. Para ello se depuraron interrupciones dialógicas (preguntas por ejemplo) como de pasajes ininteligibles para la construcción de un texto comprensible. Para una mejor lectura se optó por la construcción de un glosario (ver anexo). Con estos pasos se montó el relato de vida completo de cada informante y se refino secuencial y temática la representación de cada historia de vida.

En relación a las entrevistas informales, la información fue sistematizada y clasificada en relación a las categorías que se establecen en el análisis de contenido, incluyéndose fragmentos que se han considerado relevantes para complementar la información obtenida con las historias de vida y tener una comprensión de las transformaciones experimentadas por el *Lof Xawmalewfv* en un contexto más amplio.

4.3.4.- Análisis de las historias de vida

La historia de vida es un recurso metodológico cargado de supuestos metodológicos y teóricos - una perspectiva -, no siempre convergentes en sus diversas prácticas, pero cuyos pilares están constituidos por un énfasis en la intelección de la subjetividad de los actores desde y con ellos mismos (significados socialmente compartidos, percepciones, vida cotidiana, etc.); por tanto es posible concebirla, fundamentalmente, como “la identidad contada” (González, 2004).

De igual manera, la historia de vida como instrumento de reconstrucción de las y los sujetos históricos desde “abajo”, a partir de sus identidades hechas por la experiencia (Sapriza, 1998 citado por González, 2004) y complementado con otras fuentes contextuales – siempre desde el sujeto a la estructura -, resulta especialmente eficaz

para desvelar – y muchas veces revitalizar – estas identidades omitidas y ciertos hechos sociales allanados por la sociedad mayor (González, 2004).

Así esta metodología y su producto se constituye como una representación significativa de las cadenas de experiencias del individuo, por tanto, un recurso legítimo para acceder a las trayectorias identitarias socioculturales del mismo, así es posible considerar que identidad y memoria son las caras de una misma moneda (González, 2004).

La historia de vida es además la expresión de tres dimensiones esenciales de la identidad: los deseos y angustias inconscientes (dimensión psíquica); la sociedad a la cual pertenece (dimensión individuo – social); y la dimensión existencial que lo caracteriza (dimensión del sujeto) (González, 2004).

En base a ello y a partir de la suma de referentes teóricos sobre identidad analizados y con apoyo en otras experiencias de investigación (González, 2004) se han construido dimensiones o ámbitos biográficos en los cuales la construcción de identidad a lo largo de la experiencia de vida del sujeto puede ser explorada diacrónica y sincrónicamente a través de variables definidas para cada dimensión. De igual manera se han establecido categorías, conceptos que sintetizan la información que se propone ser develada dentro de cada variable.

Por último se han identificado unidades de análisis de registro en cada variable. Las unidades de análisis de registro corresponden a un segmento específico del contenido del relato y se caracterizan por su colocación en una categoría determinada, siendo un párrafo clave dentro del texto cargado de significación para dar cuenta de los cambios que el sujeto experimenta en la comprensión de su ser en relación con su entorno en una determinada etapa de su vida.

Así, el análisis propone una revisión de la transición del sujeto en sus formas relacionales con su entorno social y natural desde la niñez hasta la edad adulta,

ofreciendo una visión de los mundos que se construyen desde cada individuo al entablarse una dinámica dual en el análisis de la historia de vida de cada sujeto, de sus vivencias, sus contextos y sus textos.

A continuación se presenta una tabla que sintetiza las dimensiones con las respectivas variables y categorías definidas para el análisis del presente estudio.

Tabla 3. Dimensiones, variables y categorías empleadas para el análisis de contenido de las historias de vida

Dimensión 1 : Hábitat y subsistencia	
<i>Variables</i>	<i>Categorías</i>
Percepción del entorno Natural	Descripción física del medio ambiente de la comunidad donde reside Cambios a través del tiempo (deforestación) Relación del sujeto con su entorno natural (funcional y subjetiva)
Origen y evolución de la propiedad del entorno natural	Origen de la propiedad familiar, historia de parcelas, fundos y minifundios cercanos Conflictos por las tierras Transformaciones de la tenencia de la tierra
Ocupación productiva	Tipo de actividades laborales en su niñez, juventud y edad adulta Organización del tiempo y horarios de trabajo Organización familiar del trabajo y tipos de tareas Cambios en su ocupación productiva
Dimensión 2: Entorno Sociocultural y Territorial	
<i>Variables</i>	<i>Categorías</i>
Vivienda y Avíos	Tipo de viviendas (unifamiliar, multifamiliar) y ocupación de los espacios Utensilios domésticos y de trabajo Medios de transporte Espacios de convivencia y sociabilidad en el hogar Elementos materiales para el ocio
La Comunidad	Pertenencia cultural y socioeconómica de los habitantes de su entorno Comunidades cercanas con las que se tenía mayor relación Identidad territorial (sentimiento de pertenencia con la localidad) Organizaciones comunitarias Cambios en la infraestructura de la comunidad Cambios de índole: sociocultural -usos, costumbres, creencias, lazos matrimoniales - económica –modos y medios de producción e intercambio- política –organizaciones y movimientos reivindicativos de desarrollo, ocio - . Hitos subjetivos en relación a la historia de la comunidad: maremoto, golpe de estado, gobierno militar, llegada de forestales
Dimensión 3: Holganza, fiestas, Consumo y apropiación de bienes simbólicos no mapuce	
<i>Variables</i>	<i>Categorías</i>
Actividades y espacios	Actividades que realizaba y espacios que frecuentaba en el tiempo libre
Bienes y uso	Uso de bienes como la tv, radio, ordenadores y cambios que se han producido con su incorporación a la vida cotidiana
Celebraciones importantes	Celebraciones de importancia para la comunidad: fechas, dinámicas que se generan y significación
Dimensión 4: Significación de la comunidad ritual	
Entendimiento y práctica del mundo ceremonial <i>mapuce</i>	Cambios en la “religiosidad” de la comunidad (influencia de la Iglesia en la práctica ceremonial de la comunidad) Participación en ceremonias y espacios de encuentro tradicionales <i>mapuce</i> Grado de comprensión de la cosmovisión <i>mapuce</i>
Reconocimiento de Autoridades tradicionales <i>mapuce</i>	Historia de la importancia de las autoridades tradicionales (<i>Genpin, Ñizol, Logko, Machi, Zugumacife, Werken, Afkazi, Azelkacefe, Pelom – Pewvtun</i>) en el territorio
Dimensión 5: Familia e identidad cultural	
Unidad doméstica	Historia de la formación de su familia: origen social de los padres y abuelos maternos y paternos
Relaciones con la familia	Grado de vínculo afectivo con el padre, madre y hermanos Grado y tipo de dependencia o autonomía a la autoridad familiar: económica, moral, participación política.
Construcción de la identidad	Incorporación del saber <i>mapuce</i> dentro de su núcleo familiar y forma de vida

El relato de los sujetos ha sido complementado con revisión bibliográfica en el análisis de variables para dar cuenta de las situaciones y circunstancias (ubicadas espacial y temporalmente) que se han sucedido en un contexto social ampliado (sociedad chilena) y que de forma directa o indirecta han incidido en las transformaciones de modos y formas relacionales socioculturales y ambientales en la historia del *Lof Xawmalewfv*. De igual manera se acompaña con algunas referencias que profundizan conceptos relacionados al entendimiento y práctica del *kimvn mapuce* registrado por autores de experiencia en este ámbito de la investigación social, con la finalidad de facilitar la comprensión de los cambios sucedidos en la manifestación del *kimvn* dentro del *Lof*.

Posterior a este análisis se presenta una matriz con una descripción cronológica de las nuevas formas relacionales asumidas luego de un evento (o sucesión de eventos) con incidencia en una transformación marcada en la forma de vida de los pobladores del *Lof Xawmalewfv*.

Por último, previo a la discusión, se presenta una breve descripción de elementos que en la actualidad inciden en la dinámica e imaginario actual de ocupación del territorio procurando un mayor entendimiento del reto que se asume al hablar de un proceso de reconstrucción de la identidad del *Lof Xawmalewfv*.

Reflexión general...

En base a la experiencia de la investigadora, tanto en la indagación teórica como aplicación práctica de la historia de vida, es posible argumentar que más allá de ser un instrumento o un método de investigación social, insertarse al campo de lo biográfico, de la historia de vida de una persona es explorar el mundo de la subjetividad humana que alimenta la emoción, la sensibilidad, la creación, la proyección; aquel mundo interno que nos da la característica de ser únicos.

La experiencia de vida de un individuo es un continuo flujo de momentos, donde se encuentran manifestados en una influencia recíproca el mundo interno y externo del sujeto, asumiendo una dinámica de cambio constante.

Cuando el cambio que se experimenta resulta ser profundo, a tal magnitud que es posible identificar la adopción de una forma que difiere en gran manera a la anterior, es posible hablar de la manifestación de una transformación.

Una aproximación a la construcción de la realidad, a través del mundo interno del sujeto expresado en la historia de vida, permite explorar estas transformaciones y facilitar la comprensión de las múltiples realidades, que desde el sujeto, se configuran y coexisten en un mismo espacio.

Cuando estas realidades logran confluir en un saber-hacer-estar que alimenta una memoria y proyección compartida, es posible hablar de una identidad común.

La aplicación de la historia de vida en el presente estudio nos permite dar cuenta de los eventos y situaciones (momentos) en los cuales se han sucedido transformaciones en esta identidad común *lafkence* y su territorio, el *Lof Xawmalewfv*. De igual manera nos acerca, desde el plano de la empatía, al proceso de construcción identitaria en donde inciden factores que escapan a la voluntad del sujeto para incorporarlos en su proyección de vida, cuando la invisibilización de un saber que lo precede y que ha sido legado de sus antepasados, ha sido impulsada por una violencia disfrazada en el accionar de diversos actores e imaginarios sociales, la iglesia, la escuela formal, el progreso, la modernidad, el Estado, entre otros.

5. EL SUJETO DE ESTUDIO Y SU CONTEXTO

5.1 LOS SUJETOS DE LA HISTORIA DE VIDA

Al emplear la historia de vida como método de investigación, entendemos al sujeto de estudio en su experiencia de vida a lo largo del tiempo en una relación recíproca de

influencia con su contexto sociocultural y natural. Para el caso, el relato biográfico construido corresponde a las historias de vida de Viviano e Isaac *Nawelpan*, habitantes de la Villa *Nawel*. Viviano *Nawelpan*, uno de los pobladores de mayor edad en el sector, es reconocido en la Villa, tanto por los habitantes como por actores externos, como una persona de amplio conocimiento y comprometida con el bienestar de su familia y comunidad. A pesar de no haber ejercido nunca un cargo tradicional, ha sido presidente de la junta de vecinos durante varios años al igual que su esposa María; con la cual han consolidado un hogar con cuatro hijas, Ana, Rossi, Teresa y Viviana, un hijo Javier *Nawelpan* y dos nietos, Diego y Daniel. Sus hijas Ana y Teresa viven en Santiago, lejos del sector de donde han habitado sus padres la mayor parte de su vida.

Isaac *Nawelpan*, con una profunda búsqueda espiritual está comprometido en la revalorización de los saberes antiguos de su cultura *mapuce*, sus ritos, lengua y sobre todo sus principios de vida en comunidad, de respeto a los niños y los ancianos, de un renacer consciente del ser *mapuce* en beneficio de su linaje y de la sociedad en su conjunto. Día a día asume su rol de Capitán del *gijatun* de *Maykijawe* llevando su bandera del *Lof Xawmalewfv* e impulsando este hacer desde su hogar, apoyado por su esposa Mónica y sus pequeñas hijas Millaray y Alen.

La apertura, conocimiento, claridad y disposición de ambos personajes para compartir su experiencia de vida los consolidan como interlocutores de gran valía para el entendimiento de la reconstrucción de la identidad *Lafkence* en el *Lof Xawmalewfv*.

En cuanto al contexto de los sujetos de estudio, la Villa *Nawel* pertenece a la comuna de San José de la Mariquina, la cual se encuentra en las proximidades del pueblo *Mewin* y constituye un grupo de 24 casas a los pies del cordón montañoso que da origen a la cordillera de Queule. Con el correr del tiempo este grupo de casas se ha ido transformando en una población con características semi – urbanas (Soto, 2005).

A continuación se presentan imágenes del lugar de residencia tanto de Viviano como de Isaac *Nawelpan*, para una mayor visualización del sujeto y su contexto.

El contexto de Viviano Nawelpan



Imagen No. 2: Residencia de Viviano y su familia



Imagen No. 3: Invernadero de la familia de Viviano Nawelpan



Imagen No. 4. Galpón y cultivos de Viviano



Imagen No. 5: Laderas de cultivo y bosque secundario (con plantación de pino) propiedad de Viviano Nawelpán

El contexto de Isaac Nawelpán



Imagen No. 6: Residencia de Isaac Nawelpán y su familia



Imagen No. 7: Corral de ovejas y cultivos de Isaac Nawelpán



Imagen No. 8 Bosque nativo propiedad de Isaac Nawelpán y su familia



Imagen No. 9: Imagen del domicilio de Isaac Nawelpán tomada desde la casa de Viviano Nawelpán

CAPITULO 6. TRÁNSITOS DE LOS HABITANTES DEL *LOF* *XAWMALEWFV*, EL CASO DE ISAAC Y VIVIANO NAWELPAN

A razón de que existen pocos estudios e indagaciones que den cuenta del proceso histórico de este territorio y sus habitantes, los relatos en sí son considerados como fuente principal de información. Los textos hablan por sí mismos dando cuenta de las transiciones que experimenta el sujeto en la comprensión de su ser en las diversas dimensiones y etapas de su vida. Las palabras dibujan el contexto y el lector aportará con sus comprensiones para develar entre líneas la relación sujeto-entorno que en una continuidad de sucesos da forma al saber-hacer-estar que alimenta la memoria y proyección del ser, es decir, la identidad. Para una mejor visualización del proceso se han definido fases que se corresponden con la niñez, juventud y edad adulta tanto de Isaac como de Viviano. Sin embargo, cabe anotar que entre los individuos mencionados existe una diferencia etárea de 18 años, siendo Viviano el mayor. En este sentido se ha considerado la niñez como el período de vida del cual los sujetos tienen registro en su memoria antes del maremoto del 60, que coincide además con la etapa de vida que Isaac vivió en su territorio antes de su “obligada” partida a la ciudad de Concepción. Así además cada fase esta marcada por eventos que a diversos tiempos han incidido en ambos individuos para catalizar su proceso de encuentro-desencuentro con su naturaleza, su cultura, su identidad.

Así tenemos:

- Fase 1. (1800 – 1962): el territorio desde el tiempo de los primeros habitantes hasta el maremoto del 60.
- Fase 2. (1962 – 1990): el maremoto, la vida en la ciudad y el golpe de estado
- Fase 3. (1990 – Actualidad): entrada del aparato institucional del Estado, organizaciones jurídicas, proyectos, empresas, la modernidad y el progreso.

6.1. SUS ORÍGENES: LA FAMILIA Y EL LUGAR (LA NIÑEZ)

Como se ha mencionado anteriormente, la llegada de los primeros habitantes en el *Lof* se torna difusa en la memoria de los habitantes en el período anterior al 1800, sin embargo es posible encontrar algunas coincidencias en el relato de la gente mayor (en este caso Deodina y Daniel Nawelpan¹⁸) quienes identifican a Ignacio Nawel como el más antiguo de quien se conoce el nombre, más queda aún por indagar para poder precisar el tronco original del linaje Nawelpan.

Daniel...

“El Ignacio Nawel, ese fue el cacique mayor que existió aquí, del puente Lingue , ubican también, hasta Playa *Cewke*, ese era el fundo que le decían antes, fundo *Yeko* le nombraban, ese era el dueño de todo ... nosotros llegamos a saber de que tenía tres señoras y de las tres señoras tuvo bastantes hijos ... después cuando ellos crecieron tuvieron sus razones los hijos y el empezó a repartir sus pedazos de tierra a cada uno y así lo repartió hasta llegar a Mewin y así hasta la playa *Cewke*, de esa forma se distribuyen por eso somos la mayoría Nawelpan aquí pasando del puente Lingue”.

Deodina ...

“El papá de Ignacio *Nawel* tenía otro nombre si, el papá era el jefe mayor de toda su familia, él era el hijo del cacique mayor de todos, a ese no lo conocí y tampoco no le pregunté nunca a mi papá, yo me recuerdo lo que me conversaba mi papá. El Ignacio fue pariente, primo de Antonio, todos eran familia si, los Nawelpan llegan hasta Lingue”.

Lo que en el 1900 – 1940 se conoció como el Fundo Yeco abarca el *Lof* que estableció el linaje hoy conocido como Nawelpan. Al igual que el tronco del linaje, el nombre del *Lof* es un recuerdo incierto, sin embargo como se ha mencionado anteriormente

¹⁸ La entrevista fuente de este relato corresponde a un espacio de conversación mantenida con Daniel Nawelpan y el antropólogo David Nuñez, a quien agradecemos su colaboración para el presente estudio.

Xawmalewfv a pesar de ser de poca data (1949) es el nombre en lengua *mapuce* del cual se tiene registro más antiguo. La pérdida de la lengua en el *Lof* fue temprana a comparación de sectores vecinos como *Maykijawe*. Sin embargo, los sectores que se identificaban dentro del *Lof* se los nombró en lengua *mapuce* en correspondencia con la naturaleza del sitio. Únicamente el sector del Laurel lleva un nombre *wigka*.

Deodina...

“Yo he escuchado mucho que últimamente hablan de *Lof Piwxil*, decían que todo ese sitio era como *Lof*, pero la gente de acá no ha escuchado eso... Al otro lado se escuchó eso (*Maykijawe*), la gente allá que se crió en el idioma de sus padres, saben mejor los nombres de los sectores, ellos lo nombraban en idioma *mapuce* nomás, yo no recuerdo aquí, siempre decían que esta parte era el Laurel porque este campo era de pura madera de laurel y allá *kuf kuf* (hoy *Villa Nawel*) porque había un pájaro que decía *cuf cuf cuf*, y aquí para arriba se llama *Piwxil*, hay un animalito que se metía en el agua y decía ¡*Piwxil!* por eso le pusieron así, y después de *Piwxil* viene *Yeko*, *Yeko* quiere decir una crianza de cuervos que había antes en esa parte, son del mar esos, siempre habitan en los árboles...así como mi papá siempre me decía por eso se llama así”

Así el gran “cacique” *Nawel* dividió las tierras y dejó a sus descendientes para protegerlas. En este estudio se ha podido profundizar en la historia de la rama familiar de uno de los descendientes del gran cacique, Antonio *Nawelpan*.

Deodina...

“El cacique que hubo, cacique de los *Nawel*, el verdadero apellido de *Nawelpan* era *Nawel*, y después como lo modernizaron le añadieron el *pan* y quedó por *Nawelpan*, mandaba el fundo desde *Lingue* hasta *Mewin*, acá dejó descendencia... El cacique mayor le daba una parte a uno de sus hijos lo iba a dejar a tal parte, así lo vino a dejar a mi abuelo aquí, el jefe de toda la reducción le repartió campo a cada uno, y ahí se vino a quedar aquí, el vivió aquí y por eso quedó mi papá viviendo en esta tierra también... Mi abuelo se llamaba Antonio *Nawelpan*, el papá de mi papá, y la mamá de mi papá se

llamaba Manuela Marilaf *Walme*, yo no alcance a conocer a mis abuelos, ni pregunté yo tampoco, cuales eran los bisabuelos, a mis abuelos les alcance a conocer el nombre, habían muerto ya ellos... Mi papá se llama Juan Segundo Nawelpan Marilaf, los hermanos de mi papá se llamaban Felipe, el otro que vivía mas allá se llamaba Rafael, el vivió al otro lado en la base del río grande (actualmente Puente Negro)”

En el *Lof Xawmalewfv* se reconoce la antigüedad de otros linajes además de *Nawelpan*, los linajes *Rumijanka* y *Pulquijanka*. Para conocer acerca del surgimiento de estos linajes en el territorio se expone el relato de Dagoberto *Nawelpan*.

Dagoberto...

Con el cacique Nawel empezó la generación porque empezó a tener hijos con distintas mujeres, por eso que después hubo distintos apellidos porque empezó a tener hijos con distintas mujeres y ya no eran Nawelpan sino que le puso el apellido de la mujer, por eso que después salio Pulkijanka, Quilatan... Los *Rumijanka* llegaron últimos por que se vinieron de allá por La Paz, los nativos aquí son los Nawelpan, los Pulkijanka, esos son los nativos del sector”.

Hasta aquí se presenta lo que se ha podido recopilar del tronco familiar del *Lof Xawmalewfv*. De lo que ha podido determinarse en cuanto a la llegada de los primeros habitantes y la dinámica de ocupación del espacio es que el gran cacique *Nawel* dejó a sus descendientes en diferentes sectores del *Lof*, que en la actualidad pudieran identificarse los sectores con el nombre: *Yeko* (del puente Lingue hasta el estero *Yeko*), *Piwxil* (del estero *Yeko* hasta el sector El Laurel) y *Mewin* (del sector El Laurel – Villa *Nawel* hasta la costa). El descendiente mayor en cada sector estaba encargado de proteger las tierras y poblarlas. En este estudio se ha podido profundizar la historia de uno de los sectores a través del relato de Viviano e Isaac, el sector de *Mewin*. Al entender el proceso histórico de este sector se pretende dar cuenta de las transformaciones que ha experimentado el *Lof Xawmalewfv* en su conjunto.

Viviano...

“Yo me llamo Viviano *Nawelpan Mijawal* descendiente de una familia *Nawelpan* muy antigua aquí, en este lugar, que antiguamente era *Mewin*. Ahora, como los reglamentos de la vida han cambiado, ahora ya estamos por sectores, mi sector se llama la Villa *Nawel*, nuestro lugar, donde predomina la familia *Nawelpan*. Yo nací en el año de 1941 como parte de una familia muy antigua. La gente de la familia se quedó en este lugar de *Mewin*, sobre todo en la Villa *Nawel* donde se conserva la familia. Yo vengo de mi abuelo, que se llama Felipe *Nawelpan*, mi padre Severino *Nawelpan Mijawal*, mi madre Aurelia Mijawal y de ahí nací yo con cuatro hermanos hombres y dos mujeres, estamos todos vivos aquí en la Villa viviendo. Tuve abuelos, tíos; hartos tíos.

Respecto a los más antiguos de la familia, Antonio se llamaba el más antiguo de los *Nawelpan* en este sector y después salió Felipe *Nawelpan* ya viviendo aquí, hablemos de doscientos años atrás. Siempre fueron de aquí los *Nawelpan*. Hay una historia de que el primer *Nawelpan* se instaló en *Yeko*, ese *Nawelpan* mandaba en todo esto, del puente Lingue hasta Pichicuyin, y como era costumbre antes, él tenía varias señoras y con una señora se asentó por *Mewin*, para que el campo no esté sin gente pa acá, y el siguió viviendo allá en *Yeko*. Tenía su señora no más por acá, ahí salió el Antonio *Nawelpan* y de ese Antonio salió mi abuelo Felipe, Rafael y Juan *Nawelpan*, tres hermanos hombres vine a conocer de edad yo, eran hermanos con mi abuelo. Ellos nacieron aquí, sin embargo como llega la familia *Nawelpan* eso si no lo se. Yo se que en este sitio la llegada de los *Nawelpan* es anterior a la llamada Pacificación de la Araucanía, mucho antes, porque yo recuerdo que cuando murió mi abuelo murió viejito, mucho antes del 1800 debió haber estado aquí. De la descendencia del primer *Nawelpan* en el territorio comenzó a cubrirse todo desde *Purvge* y todos eran primos, hijos del *Nawelpan*. Nosotros vendríamos a ser la cuarta generación partiendo de Antonio *Nawelpan*”

Isaac...

“Mi nombre es Isaac Evaristo *Nawelpan Walme*. Yo nací en 1959, el 5 de diciembre. Mi papá es Evaristo *Nawelpan Mijawal* de aquí de Villa *Nawel*, en ese tiempo era *Kuf Kuf*, el nombre de este lugar. Mi mamá Isabel *Walme* de *Maykijawe*, hija de Andrés *Walme*, mi abuelo, y acá mi abuelo era Felipe *Nawelpan*. Nosotros descendimos de una familia bien grande que fueron los primeros habitantes que tuvo *Mewin*, nací aquí y mi vida fue en torno a lo que es la gente *Lafkence*, cerca del mar.”

6.1.1.- Dimensión 1. Hábitat y subsistencia

Percepción del entorno Natural

Categorías:

- Descripción física del medio ambiente de la comunidad donde reside
- Cambios a través del tiempo (deforestación)
- Relación del sujeto con su entorno natural (funcional y subjetiva)

En el *Lof Xawmalewfv* a medida que han cambiado las estrategias de vida ha cambiado el paisaje. Desde una etapa anterior al 1800, era el mar el elemento principal para la vida de los pobladores. Dagoberto en su relato da cuenta de redes de intercambio de saberes y productos con el sector de Toltén 150 años atrás, aproximadamente, lo que permitía a los pobladores abastecerse de alimentos como la papa sin tener la práctica de la agricultura, por lo que se mantenía el bosque circundante al Río Lingue de donde las mujeres obtenían tintes naturales para confeccionar sus textiles.

Dagoberto...

“Mi abuelito murió de 100 años, mi papá murió de 80 años y mi abuelo Ignacio *Pulkijanka* le conversaba que aquí la gente no sembraba, era puro monte, la gente vivía de puro pescado, no sembraban... las mujeres hacían labores en la casa, las viejitas la mamá de él hilaban y teñían con cuestiones de pasto, árboles, con barro, teñían la lana

y hacían el telar, y hacían la ropa que hacían los antiguos, los hombres se ponían una cosa que le decían chiripa, y la mujer se ponía *Ikvja*, y ellas lo hacían y lo iban a cambiar para el lado de Toltén, allá iban a cambiar porque la gente de allá no lo hacían, ellos lo llevaban y lo cambiaban por papa, porque la gente de aquí no sembraban, porque esto era monte, el río no se veía, a orillas del río era un monte virgen decía mi abuelito, y nadie sembraba... cuantos años atrás que hacían esos negocios”.

Ya en 1866, la intención del Estado chileno de ocupar el territorio *mapuce* a fin de incorporarlo al desarrollo agrícola del país, llevó a la dictación de una legislación en que declaró las tierras *mapuce* al sur del Bío Bío como "fiscales", facultando a las autoridades a rematarlas a particulares para su colonización, y creando una Comisión Radicadora de Indígenas que ubicaría a estos en terrenos de su pertenencia. En 1881, el sometimiento definitivo de los *mapuce* a las autoridades y leyes nacionales, junto con facilitar el camino para la colonización de sus territorios, vino a poner en marcha el proceso de radicación de este pueblo en comunidades a reducciones a través del otorgamiento de los denominados títulos de merced (Aylwin, s/f).

En el caso del *Lof Xawmalewfv* no llegaron a establecerse títulos de merced sino títulos de dominio individuales sobre las tierras divididas.

Las organizaciones *mapuce* criticaron duramente esta legislación por cuanto a través de ella se vino a romper el vínculo histórico que los *mapuce* tienen con su tierra al establecerse un sistema de tenencia individual de la misma contrario a sus *tradiciones*, al asignárseles hijuelas de tamaño insuficiente para procurar la subsistencia familiar (5,36 hcts. promedio cada una) y que además debían ser trabajadas para poder asegurar la tenencia de las tierras. En el caso del *Lof Xawmalewfv*, la repartición de tierras fue desigual entre colonos y *mapuce* e incluso entre familias *mapuce* pudiendo variar el tamaño de las propiedades entre 5 a 150 hcts. Este dato se puede corroborar en el mapa de bienes nacionales que se adjunta al documento y que corresponde a 1930 – 1940.

Así el bosque que ocupaba las orillas del Río Lingue de forma paulatina fue reemplazado por la formación de vegas, espacio en donde por muchos años se dio la agricultura y ganadería, resguardando así el bosque de montaña de la intervención antropogénica. Sin embargo, el proceso de ocupación de tierras por parte de colonos se intensifica sobre todo en las mejores tierras para la siembra y ganadería, las vegas, así se genera una reducción del espacio y desplazamiento de los pobladores hacia la montaña. De igual manera para asegurar la tenencia de las tierras éstas debían ser trabajadas según el proceso de desarrollo nacional, agricultura y ganadería extensiva, lo que incide de gran manera en las prácticas de la gente y la estructura del bosque de la montaña.

Viviano...

“En la época de mi abuelo ellos más sembraban en la orilla del Río Lingue, antes el río era un estero nomás así que trabajaban a la orilla del río y quedaba enterita la montaña, no había porque sembrar ahí porque las vegas cerca del río eran buenas daban buen resultado las papas sobre todo. Ellos siempre cosechaban en el río y tenían ese conocimiento, había tremenda montaña alta, ahora ya casi todo está ocupado ya con maleza nomás”

“Toda esa pampa que queda arriba de la quebrada era un lindo bosque, cuando a los dueños les dio por limpiar, tremendo lo que hicieron, mis tíos rabiaban, le prendieron fuego a todo y ahí quedó esa pampa, bosque nativo lo rozaron por completo”.

“La gente cometió un error, que vi cuando era niño, me acuerdo rozaban, cortaban madera y le ponían fuego para limpiar. Pero el fuego no era controlado, arriba se levantaba dos metros el fuego en la montaña y la gente celebraba que estaba ardiendo para poder limpiar, grave error, así se despobló mas el bosque. Cuando cabro chico íbamos a mirar al monte para prender fuego, y los mayores no decían nada porque se aprovechaba de limpiar el campo decían, cosa que no tenía que haber sido así, hasta que venían las grandes lluvias paraba el fuego... el hombre quemó sus bosques”.

Además de la incorporación de la práctica de roce y quema del bosque para tener suelo descubierto para la siembra, con la llegada de los colonos ocurrió la instalación de los aserraderos, lo cual también tuvo su efecto en la disminución de cobertura boscosa en la zona.

Viviano...

“Acá se comenzó a perder el bosque en el tiempo de los aserraderos. Recuerdo que el primer Banco Aserradero llegó acá cuando yo era cabro, yo tenía unos cinco a seis años, el dueño era un Alemán, Arturo Bombeder, ahí aserraron las mejores maderas que habían antes como había Lingue, Laurel, Ulmo, la pura madera buena. Ahora uno ya no los pillan, el Lingue, el Laurel ya no hay porque se trabajaba sin control, si había bosque nativo por ejemplo prendían fuego y lo votaban, no había ningún cariño por el bosque. Antes los aserraderos hacían lo que querían con el bosque, aserraban harto cuando yo era chico y buena madera.”

La pérdida del bosque en la montaña tuvo su efecto directo en los esteros, que de igual manera eran una base de sustento para los habitantes que ocupaban el espacio cerca de la cordillera.

Viviano...

“Cuando los esteros estaban vivos había cualquier salmón para pescar, pero se fueron secando eran hondos y tenía harto monte por los lados, nosotros comíamos cualquier salmón, luego se fue despejando el monte, después llegaron los pájaros guarao que comen los salmones nuevos y por último llegó una máquina haciendo canal en el estero grande y votaba los salmoncitos chicos, amontonados los pescados chicos en un balde y así morían todos”.

Para Viviano la naturaleza es el medio que permite el sustento de la comunidad, por otro lado Isaac refleja en su relato de niñez un disfrute de la naturaleza como su compañera de juegos

Isaac...

“Recuerdo yo que jugábamos siempre en el estero, porque mi papá iba a las jaibas, traía jaibas, traía por cantidades, en ese tiempo había abundancia de todo y resulta que nosotros juntábamos la caparazón de la jaiba y la íbamos amarrando así, hacíamos una hilera igual que un tren, las poníamos en el estero y empezábamos a jugar, podíamos estar todo el día jugando, salíamos mojados, nos caíamos al estero, siempre jugando”.

A ese tiempo también existía otra percepción en torno a la naturaleza, una relación de respeto por los espíritus que en ella habitan, a razón de ello Abel *Nawelpán* comparte su experiencia.

Abel...

“Hay dueños de tierra, porque ningún estero es solo, tienen potestades los esteros y por lo tanto tienen que ser respetados, a mí me hablaron mucho del respeto a los esteros porque uno no puede burlarse de un estero porque es vivo, el estero es vida, hay algo que lo maneja, yo siempre tengo cuidado porque los esteros se que hay un señor que lo manda, tiene que ser así... Cuando un estero está vivo tiene mucha fuerza, en esos esteros sacaban muchas cosas los *maci*, cada piedra que caía lo guardaban en un frasco, en un *metawe* guardaban esas piedrecitas y cuando hacían hervir un remedio lo ponían adentro y ese era la sanidad de todas las personas, *metawe* de greda, pero esa piedra no caía porque quería caer nomás porque el *maci* tenía que hacer rogativas ahí, horas rogando para que caiga una de esas piedrecitas, caía y la recogía, y a cuantos sanaba”.

A través de los relatos es posible visualizar diferentes percepciones del individuo frente a su entorno natural, lo cual define un accionar y proceso de construcción identitaria

individual y colectiva, que a su vez se verá reflejado en su capacidad y proyección de transformación del entorno natural. Sin embargo, cabe reconocer que con la imposición de una ley estatal que da prioridad a una relación productiva con la naturaleza, los descendientes de los primeros habitantes del *Lof* adoptan prácticas que fueron concebidas fuera de su grupo social y sobre las cuales en un inicio no pudieron objetar con la finalidad de asegurar la tenencia de su espacio de vida, esto da un giro a su proceso de construcción identitaria al incorporar un nuevo imaginario en la relación sujeto – naturaleza, la producción.

Origen y evolución de la propiedad del entorno natural

Categorías:

- Origen de la propiedad familiar, historia de parcelas, fundos y minifundios cercanos
- Conflictos por las tierras
- Transformaciones de la tenencia de la tierra

Desde la llegada de los primeros pobladores del *Lof*, las tierras eran asignadas a las familias según criterio del “cacique” que se instalaba en el territorio. El descendiente mayor del sector asumía el rol de hacer respetar la distribución de las tierras, situación que los llevó a aprender procedimientos de legislación de tierras al verse invadidos por los colonos. Con el pasar de los años las tierras se sucedían por herencia y para definir los espacios que le correspondían a cada familia se hacía la construcción de cercos. En la época anterior a la existencia del cuerpo legal estatal, estos temas se resolvían entre vecinos llegando en la mayoría de los casos a establecerse acuerdos en la ocupación de los espacios.

Deodina...

“Cuando llegó Padilla a usurpar este fundo, el cacique en *Yeko* le repartió a todos sus familiares, empezó a darle en tal parte que tenía que ir a hacer su casa, y así lo fue

repartiendo para que defiendan la tierra... mi papá cuando se murió mi abuelo, tuvo que seguir pleiteando para sacar su campo en limpio, para que no venga a traer gente de fuera, gente *wigka* que vengan a habitar estos campos, a hacerse dueño así nomás, ahí se pusieron a pleitear con Padilla, mi papá tuvo que salir a hablar con abogados, en la gobernación, con la firma de toda su familia, sus hermanos para defender este campo, se iba a Santiago con esos escritos, antes le decían los memoriales, le hacían colecta de plata su familia, cuando no tenían, solo se arreglaba vendía un par de animales para hacer la plata para ir a pelear por su tierra... respetaron las escrituras porque llegó allá a la Moneda con todos sus escritos y con la firma de todas las oficinas de tierra, de gobernación, alcalde, llegó con todo firmado, los papeles tenían que pasar por todas esas oficinas, llegó a Santiago a presentarse con todos esos documentos”.

Viviano...

“Para la repartición de tierras había una forma auténtica del sitio... uno hacia cerco lo que uno quería cerrar... Así, todos tiraban cerco, cerraron o hicieron faja, a la buena o a la mala con el vecino, hasta que apareció la ley de reparto de tierra después”.

El tema de la tenencia de la tierra se agudiza con las denominadas “invasiones”, la llegada de los colonos al territorio, ya que los pobladores del *Lof* ven su espacio de vida reducido en gran medida. Desde 1908 a 1940 en el territorio en donde solo habitan los linajes *Nawelpan* y *Pulkijanka* llegan a instalarse diferentes familias con apellidos *wigka*, un total de 28 (Ver anexo 1 año 1942). A pesar de que la primera invasión no fue llevada por las armas, no deja de estar cargada de violencia, a tal punto que la impresión de represión y discriminación del suceso ha quedado profundamente marcada en la memoria del *Lof*.

Viviano...

“La primera invasión aquí, recuerdo que llegó un general Padilla a echar a los *Nawelpan* de aquí para quitarles la tierra, lo cual no consiguieron porque la familia se

puso firme y esa fue la primera vez que nos dimos cuenta que no querían a mis abuelos, a mis padres; gente de fuera los querían echar de este lugar. Esto que cuento fue en el mil novecientos ocho, por ahí, mi padre era *guagüito*, chiquitito pero ya se daba cuenta y bueno, pasó superado eso”.

“Cuando perdieron en echar a la gente trajeron gente enferma aquí con viruela para que así los *mapuce* de la zona se enfermaran y murieran y se perdieran po, de esa manera pasarían y llegaría el Estado, trayendo gente enferma con viruela, como mucho pensar eso, llevar a la comunidad ¡pa que muera la comunidad! y resulta que de la comunidad no murió ni uno y los que llegaron murieron todos”.

“Así Padilla trajo gente *wigka*, los puso en *Mewin*, en Queule, luego con los años a Padilla yo no sé que le pasó pero los dejó votados, tuvieron suerte sí po, el Estado les trajo buenas casas y animales, ovejas, eso se les dio, así que tuvieron suerte los que andaban con él, quedaron con propiedades y capital, el Pincheira tenía hasta ovejas, y tenía toda la playa de Mewin para cuidar ovejas, había harto pasto en la playa para eso. Así cuentan los abuelos que pasaron las cosas con los *wigka* que llegaron con Padilla”. Posterior a la llegada de los colonos de la mano del General Padilla en el territorio, se da la implementación de la Ley de Radicación que en el territorio se hace efectiva entre los años 1914 – 1917. A pesar de que la Comisión Radicadora se formó en 1884, su implementación en esta zona es tardía ya que la Comisión cumple su función hasta 1929; situación que dejó sin títulos de Merced¹⁹ a este *Lof* (Soto, 2005). Sin tener respaldo de esta protección legal, sucede la repartición de tierras a nombre del Estado Chileno, proceso en el cual se identifica un accionar corrupto por parte de quienes participaron en este suceso, lo que profundiza la inequidad en el acceso de tierras para quienes son descendientes de los primeros habitantes del *Lof*.

¹⁹ Los títulos de Merced fueron títulos de propiedad entregados a los mapuce. Se entregaban a un conjunto de familias dirigidas por un cacique o jefe. Se trataba por tanto de propiedades comunitarias, las que a su vez formadas debían ser inscritas en un registro especial y gozarían de protección legal, no siendo posible a los indígenas vender las tierras (Soto, 2005).

Viviano...

“Después que se fue el general Padilla llegó un ingeniero Huechalaf, de Temuco, *mapuce*, vino a hacer los repartos, ese era *mapuce* pero coimero, porque Pincheira le daba cordero le dio más tierra. Como *mapuce* no fue correcto, siempre lo correteaban de acá, lo iban a matar una vez, por coimero, me acuerdo, yo estaba cabro chico, lo iban a matar allá arriba. Lo que hacía él había que respetarlo nomás, porque lo mandaba el Estado ahí a medir la tierra. Toda la gente tenía la faja hecha, faja es una línea de 10 metros de ancho como un camino, el límite de la propiedad, así él se repartía las tierras, nunca se fue a favor de los *mapuce*, tienen que hacerlo aquí y allá decía él”.

“Con la llegada de estos *mapuce* se hicieron otros títulos, en ese tiempo ya no había gente solamente de acá, aparecieron por ejemplo los Pincheira, Zambrano, metidos en el campo, con esos ingenieros coimeros aparecieron gentes como que había campo nomás, llegar y repartir”.

Ocupación productiva y alimentación

Categorías:

- Tipo de actividades laborales en su niñez
- Organización del tiempo y horarios de trabajo
- Organización familiar del trabajo y tipos de tareas
- Cambios en su ocupación productiva y alimentación

Antiguamente en el territorio la siembra en las vegas permitía a las familias abastecerse de gran cantidad de alimento a través de la agricultura, esta actividad complementa la pesca, la cual fue la práctica principal por ser abundante tanto en el Río Lingue como en el mar y esteros de agua dulce. Así las actividades productivas en el territorio han sido la agricultura y la pesca, cuya práctica se transmite de generación en generación.

Viviano...

“De la vida de mis abuelos puedo contar que ellos trabajaron la tierra aquí, agricultura y la pesca. Así la agricultura yo la aprendí por mi abuelo, se sembraba cebada, avena, linaza sembraban mis abuelos, ahora en estos sectores no se conoce la linaza, que para harina era muy buena... Los viejos eran muy trabajadores, la comida les sobraba a los viejos, no veían plata pero comían. Les sobraba arveja, papa, llenas las bodegas, sus cocinas, los fogones llenas de papas de todo, la comida sobraba”.

“Mi papá y mi abuelo, cuando hizo su primer bote sacaban pura corvina... yo a los once años empecé a trabajar con mi papá en la pesca, o sea prácticamente trabajé como sesenta años como pescador”.

Las estrategias de vida en el territorio demandaban gran fuerza de trabajo, de ahí que las tareas y responsabilidades se asumían desde una edad temprana, tanto en las labores de pesca, siembra y recolección de productos del mar. Otros insumos básicos como harina y sal en 1920 – 40 ya era posible de conseguir en el pueblo, en San José, así los pobladores recuerdan la etapa de vida anterior al maremoto como una era de abundancia en el hogar.

Isaac...

“Mi papá era bueno para trabajar, trabajaba hartito, mis papás se acostaban como a las 2 de la mañana y al otro día se levantaba a las 4 de la mañana al mar, a buscar pescado, y traían hartito, todo lo charqueaban”.

“La fuente de trabajo que tenían cuando yo nací era salir en viaje le llamaban, era recolectar charqui de pescado, cochayuyo, mariscos secos, lapas, piure, machas, en ese tiempo abundaba mucho la macha, esta playa era rica en pura macha... antes si sacaban 200 kilos ahora sacan 10 kilos, es diferente, entonces mi papá tenía ese trabajo para mantenernos a nosotros”.

“Mi papá sacaba la comida del mar, en ese tiempo iban a pescar a puro remo y a vela no había motor, mi papá nos alimentaba de puros mariscos y pescados, la harina, la sal y todo eso había que ir a comprarlo a San José”.

“Mi papá aquí, yo me acuerdo que le ayuda a barbechar a él, cuando tenía unos 4 o 5 años ya le guiaba los bueyes, era chico yo pero igual ayudaba”.

“También me acuerdo yo que de cabro le ayudaba a mi abuela. Andaba con mi abuela en el cerro, mi abuela hacía cerco con puras varas, no había alambre en ese tiempo, no habían clavos, yo me acuerdo que íbamos a buscar varas, y a mí me usaba ella como para que yo le trajera su herramienta de trabajo, pero siempre andábamos los dos”.

“Las tareas que teníamos en la casa de nosotros, eran entrar leña, buscar las ovejas, cuidar los gansos, gallinas y chanchos, buscar los terneros, barrer el patio, teníamos tareas cuando chicos, porque ahora los cabros chicos no hacen nada”.

La jornada de tareas diarias daba el sustento para una completa y diversa alimentación del grupo familiar, alimentos que en la actualidad han dejado de prepararse en la mayoría de las casas.

Isaac...

“Aquí a nosotros nos criaron con cosas naturales, el trigo, el pan aquí era el catuto, mi papa igual traía quintales de harina pero nosotros comíamos más catuto, igual leche de vaca... nos hacía de distinta forma la leche, leche con sal, leche con harina, postres de leche, todo con leche, mote de trigo, catutos, harina tostada, tortillas, mi mamá a veces hacía una sopa de harina tostada con leche, y nos daba en la mañana”.

6.1.2.- Dimensión 2: Entorno sociocultural y territorial

Vivienda y avíos

Categorías:

- Tipo de viviendas (materiales de construcción)
- Utensilios domésticos y de trabajo
- Medios de transporte
- Elementos materiales para el ocio

La *ruka*, tanto en su diseño, estructuración, ubicación y construcción, constituye un elemento de profundo significado dentro del *kimvn mapuce*; con un fogón en el centro y la puerta principal orientada hacia la salida del sol, el *mapuce* antiguo que la habitaba determinaba y controlaba el tiempo y el movimiento del sol durante el transcurso del año. El fogón, la puerta principal y un tronco o palo situado frente a la puerta, marcan el movimiento del día, las constelaciones, el sol, la luna y el tiempo, es decir, éstos símbolos marcan los días e indican el recorrido o movimiento del sol y los ciclos naturales *pukemgen* (tiempo de lluvias), *pewvgen* (tiempo o época de brotes), *walvg* (tiempo de abundancia) *rimv* (tiempo de descanso o zambullidas) (Marileo, 2009). A la época de Viviano, es decir en 1940, la *ruka* se construye bajo otra connotación, ya no es la vivienda de los pobladores y parece ser que el sentido funcional de este espacio cobra mayor fuerza que el ritual, la *ruka* es un lugar para el depósito de alimentos y herramientas.

Viviano...

“Además de construir las *rukas* con paja también se hacían casas de tejuela, con canelo se hacían los techos y las paredes de la casa. Todos tenían la casa de madera y una *ruka* al lado para tener el fogón, colgar carne, secarla cuando se carneaba, o para guardar papas, igual se usaba pa guardar lo necesario pa la sementera”.

De igual manera hace 70 años, además de las viviendas, los insumos que disponían para hacer las labores de pesca y siembra eran elaborados por los pobladores, se disponía únicamente del anzuelo y bote a vela para la pesca por lo que se tiene registro de que la extracción de los recursos marinos eran únicamente para subsistencia, había una baja presión antropogénica sobre el entorno natural. En cuanto a la siembra, existía el conocimiento para la elaboración manual de herramientas como el *walai*, para lo cual se hacía uso de la vegetación de la zona, como por ejemplo la quila.

Viviano...

“Cuando era niño la pesca se hacia lo más natural, con anzuelo no más, incluso sin redes sino con el puro anzuelo”.

“Yo a los doce años empecé a tener fuerza pa levantar la vela, porque antes trabajaban a la vela nomás, sino había motores aquí, a la pura vela nomás para la pesca”.

“El abuelo se dedicaba mucho a su trabajo, el llegaba por la noche y se concentraba en su trabajo para hacer *walai (jepv)* para aventar trigo, pa sementera, pa cualquier cosa se usaba el *walai*, era como un plato grandote que el tejía. Con unas tiritas de quila, las hacia finitas y del mismo ancho definiéndola con su cuchilla, así con la mirada más la mano lo iba trabajando de a poco, sacando el corazoncito de la quila y haciendo el plato”.

Como medio de transporte para la época se disponía de los botes vía fluvial y de caballos y carretas vía terrestre.

Viviano...

“Toda la gente tenía varios caballos, bueno que ese era también su medio de transporte para salir al pueblo a comprar, y el caballo era el que mas le servía”.

Isaac...

“La vida mía aquí en Mewin era andar con mi papá, era pescador, se lo pasaba ahí en el puerto arreglando su bote, tenía que ir a pescar al mar, así que tenía bote grande, de unos 8 metros, y lo andaban trayendo a remo, iban a favor de viento le ponían una vela, y andaban a la velocidad del viento”.

“Con mi papá íbamos a pescar al río, como era pescador tenía de todo, toda clase de herramienta para pescar, y lo último que quedaron fueron los espineles, los trolihuanes (*xoliwan*) que le llamaban, que eran las redes para pescar róbalo o trabajar aquí en el río”.

Para alivianar el esfuerzo de trabajo en la tierra, los habitantes hacían uso de sus animales, los cuales resultan ser de gran importancia para la vida en el campo.

Isaac...

“Cuando mis padres decidieron mudarnos a Concepción, mi papá para llevarnos vendió sus bueyes, eran medios naranjos y grandes, nosotros sentimos harto esos bueyes porque eran mansitos, nosotros trabajábamos con esos bueyes”.

La comunidad

Categorías:

- Pertenencia cultural y socioeconómica de los habitantes de su entorno
- Comunidades cercanas con las que se tenía mayor relación
- Identidad territorial (sentimiento de pertenencia con la localidad)
- Organizaciones comunitarias
- Cambios en la infraestructura de la comunidad

- Cambios de índole: sociocultural -usos, costumbres, creencias, lazos matrimoniales- económica –modos y medios de producción e intercambio- política – organizaciones y movimientos reivindicativos de desarrollo, ocio - .
- Hitos subjetivos en relación a la historia de la comunidad: Llegada de colonos, escuelas misionales, pérdida del *mapuzugun*.

Con la pesca se establecían redes de intercambio con diversos territorios, por lo cual la diversidad de recursos que se obtenían abastecía la buena alimentación de la familia.

Viviano...

“En la mar había harto pescado antes del maremoto, harta sierra, corvina. Había tanta abundancia que uno podía intercambiar productos, por ejemplo había pescadores que trabajaban pa fuera, para la cordillera, mis padres, mis tíos salían en carreta con sierra seca, para Panguipulli, Villa Rica, llevaban cochayuyo seco, sierra seca o corvina seca para cambiar por trigo, a esas partes era seguro ir pa allá porque iban a buscar mucho trigo para el invierno. Se hacía trueque nomás. Ir con pescado pa allá era para pasar un buen invierno, con harto trigo se pasaba a moler a los molinos en Lanco y aquí en San José también había molinos antes del maremoto, uno de harina, pero se perdió no hace muchos años”.

Así vemos como a pesar de que en 1743 estaba implementada la Casa de la Moneda en Chile y para el período 1810 - 1830 ya se consolidaba un Estado de orden Capitalista (Torres, 1983); en el *Lof Xawmalewfv* hasta 1960 la circulación de moneda era escasa, por lo cual el intercambio de productos, de saberes y de servicios, tanto dentro del *Lof* como con comunidades cercanas, era la actividad que permitía la subsistencia. Prácticas como el *xafkintu* o trueque y el *migako* son propias del sitio y permitían el sostenimiento y abundancia de alimento para todas las familias en el territorio.

“Antes cuando no teníamos plata había muchos métodos pa sembrar, por ejemplo, cuando alguien no tenía semilla iba donde algún vecino que tenía semilla y le pedía

hierba, eso hierba, y la gente claro - *¿Cuánto querí?* - Ya, tanto quiero para sembrar en hierba, si quería cinco sacos para sembrar le daban cinco sacos y para la cosecha devolvía cinco sacos, o sea, sembraban hierba y devolvían la semilla otra vez y eso era más que buena voluntad, era una costumbre para que esa gente tuviera siembra también”.

“Antes igual para la siembra se hacía el *migako*, si fulano va a sembrar se hacia migako. Cuando va a sembrar alguien con todos se empieza a sembrar y luego le toca al otro, todos se van ayudando por grupo así era la manera de antes. Ahí cuando cosecha alguien va a tomar su cosecha fulano dice ya estoy listo así que todos a cosechar, así el trabajo de una semana se demoraba un día no más y al otro día el otro. Así va llegando el tiempo de siembra y en la cosecha y se va ayudando el uno al otro. Esa es la manera que había antiguamente”.

Otros espacios de encuentro que se establecen entre territorios eran los *malones*, donde se fortalecían lazos con familias incluso a través del matrimonio.

Deodina...

“El *malon* era un encuentro, de distintos lugares venían los jefes de comunidades, hacían una tremenda junta, 3 o 4 días, se amanecían así, tenían una parte donde se reunían todos para conversar sus cosas en su idioma, eso me conversaba mi papá, mi papá también se casó con mi mamá porque la conoció en una reunión de gente *mapuce* allá en el lado de *Logkoce*, fue a esa reunión él... Si había una reunión por allá por *Alepuwe* o Chanchan iba toda la gente joven también a esas agrupaciones y ahí miraban a las niñas y después decían a sus mayores que tal niña le gustó y le decían a sus taitas que le fueran a pedir esa niña”

Respecto a la tradición en la etapa de “noviazgo” previo a la unión de dos personas para formar un hogar, el entendimiento de esta práctica varía, tanto Viviano como Isaac ofrecen su experiencia para dar cuenta del imaginario en torno a esta tradición.

Viviano...

“Mi abuela dice que tenía doce años cuando estaba ahí, y a la niña la robaron, a la niña que fue a cuidar ¡se la robaron! Mi abuelita dice que cuando fue con la niña a buscar agua al estero la lacearon dijo, a caballo a media mañana sería, cuando ella quedó mirando los ladrones desaparecieron. Pero andaban más a caballo dijo los demás estaban escondidos, se usaba un grupito digamos chiquitito, ocho o diez personas, y los más capos eran los que iban hacer el laceo los otros eran guardaespaldas, y así, se llevaron a la niña. Después de eso, digamos una semana, llegaba una persona a la casa a dar cuenta, dar mensaje de en tal parte está la niña y venimos a avisarte que tal fecha venimos y traemos a la niña acá a la casa. Al dueño de casa no le quedaba más que decir que estaba bien porque el robo ya estaba ya po, solo había que aceptar lo que decía el mensajero, así que quedaban en el día no más. Ahí llegaban los dueños del hijo con regalos con todo, y ahí venían a hacer pedimento porque ¡ya la cuestión estaba asegurada!”.

“Pero era costumbre eso, cuando una familia decía “*esa niña me gusta pa mi hijo*” y la iban a buscar a la buena o a la mala, sino llegaban y la compraban nomás, si no era por la mala la compraban nomás, y si los viejos no querían aceptar la situación la mandaban a robar. ¡Que eran miserables los que mandaban a robar!, porque una persona que tenía decía bueno vamos a conversar, vamos a negociar porque ya era costumbre el negociar”.

Isaac...

“De costumbres que habían antes recuerdo que como parte de la unión de dos personas se simulaba un rapto dentro del pueblo *mapuce*, pero era parte de la ceremonia eso, ya estaban todos de acuerdo, los novios se habían puesto de acuerdo y todo, entonces igual un novio a la noche iba a robar a la novia cuando los papás estaban durmiendo... después con el tiempo el novio en agradecimiento en eso traía animales, prendas, etc., para compensar un poco la falta de la persona que se había llevado. Cuando llegaron

los españoles, la cosa se transformó, se convirtió en rapto, ya no era el acuerdo sino que era ir a robar una mujer... al final lo que se producía era una violación...para la mujer como que pasaba a ser algo normal después, esto pasaba y no es hace mucho. Esto paso de ser una bonita costumbre a convertirse en un delito en la actualidad...eso se cortó con el tiempo, cuando empezó a llegar la justicia igual, yo diría que eso pasó hace como cuarenta años”.

“Mis mayores me contaban como eran las relaciones de pareja antes. Cuentan que antiguamente el novio esperaba a la chiquilla que le gustaba en la quebrada, por que allá se iba a lavar la loza. Ahí empezaban a conversar, empezaban los cantos, los romanceros, no era ninguna cosa bruta, era un cortejo... luego cuando querían vivir juntos se ponían de acuerdo, tal noche me vienes a buscar y yo te voy a estar esperando...claro que también se hacían uniones más formales, por ejemplo pasaba acá en *Mewin* que la gente que venía de la cordillera a pasar sus vacaciones una semana, venían a negociar a hacer *xafkintu*, entonces ahí pillaban a alguna mujer y la pedían formalmente a los padres”

De prácticas de enseñanza dentro del hogar, Abel en su relato señala principios y prácticas que procuraban una guía adecuada del niño desde su nacimiento para que pueda cumplir con el rol que le corresponde dentro de la comunidad.

Abel...

Me hablaba la abuelita del respeto, a las comunidades y las amistades, y los mayores, *logko* y todo eso, no burlarse de nada, uno con que hubiese crecido así hasta ahora habríamos sido otra cosa... los mandados que hacían los mayores tenían que ser exacto, ir y volver, los niños eran mandados así, mi abuela - *hijo* - me decía - *venga para acá* -, escupía en una parte limpia en el patio, - *mire* - me decía, - *si usted no vuelve antes que ese escupo este seco usted se va a llevar su huascaso* - a los niños nos usaban como mensajeros, y cuando el escupo estaba a punto de desaparecer teníamos que estar ahí y ganábamos, así nos elegían el niño mas rápido, y el mas decaído lo

tenían para otras cosas... igual había un remedio que se llama *mijay* ya no creo que haya, iban donde el *maci* y llevaba los niños, si tenía 2 niños lo llevaba, hijos hombres, los viejos querían mucho a los hijos hombres, y ese *maci* pescaba esas yerbas y lo echaba a hervir, y esos niños estaban en la mesa, y los mayores ahí, y los otros todos a los lados, y le daban de esa toma, si ese niño era peleador le pegaba al otro ese iba a ser malo, y de ahí lo empezaban a guardar, y a ese lo aconsejaban día y noche, - *no tienes que ser así porque eso es malo*-; hay otros que se ponían a llorar, eran muy humildes, iban a ser muy humilde con la gente, con todos, y ese niño lo adoraban, y el niño que era levantado ese lo iban aconsejando día y noche, así veían los *mapuce* como iban a ser sus niños, a las niñas mujeres no le hacían nada, lo dejaban a su manera”

Respecto a la transmisión del *kimvn mapuce* dentro del hogar, es posible que un factor de gran incidencia para la pérdida el debilitamiento de esta práctica y la pérdida del mapuzugun, halla sido el desplazamiento de algunos habitantes de la zona hacia Valdivia y otros centros poblados para asistir a escuelas fiscales y misionales para el aprendizaje del castellano y para su alfabetización desde las últimas décadas del siglo XIX. Este proceso comenzó antes que el Estado hiciera efectiva su presencia, a través de la escuela (misional o fiscal) en el territorio. Para el momento en que llegaron las primeras escuelas al *Lof*, la escuela ya era una institución conocida para algunos de sus habitantes.

Es posible que la búsqueda de instrucción, que se focalizó en la adquisición de destrezas para la lectura, la escritura y operaciones aritméticas básicas, se originó en la valoración de la alfabetización como una herramienta que permitiría evitar los abusos cometidos en contra del pueblo *mapuce*; así esta estrategia se utilizó por comunidades *mapuce* cada vez más a medida que se intensificaron los contactos con la sociedad chilena (Poblete, 2001).

De igual manera las mujeres eran enviadas a casa de personas con dinero donde hacían las labores domésticas a cambio de un sueldo.

Deodina...

“Mi papá Juan Segundo estudió en la escuela, el llegó a 3ero básico nomás en la escuela de Valdivia, allá lo puso mi abuelo para que aprenda algo, a los 3 hermanos los mandaron para Valdivia... todos tenían hasta 3ero básico, el que estudió un poco mas fue el menor mi tío Rafael, porque el después hizo su servicio militar, ahí aprendió mas, era el menor de todos los hermanos de mi papá”.

“Al tiempo de que mi mamá era chica, la mayoría de las niñas se civilizaron, se fueron al pueblo a trabajar, ahí ya llegaban mas civilizadas a su casa... ellas iban al pueblo a trabajar con la gente de dinero, entre gente gringos (alemanes) pagaban buen sueldo por las empleadas, se necesitaba una niñera, una ama de casa o una cocinera”.

Teresa...

“Mapuzugun a mis papás no le enseñaron, por la discriminación que se vivió cuando ellos eran niños, igual los abuelitos de él, ellos les dijeron a sus hijos, que eran mis abuelos, que no les enseñaran para que no los humillaran, ya que en ese tiempo los castigaban mucho, los hacían ponerse sobre semillas arrodillados, en el colegio no los dejaban hablar, si los encontraban conversando a los niños *mapuce* los castigaban, entonces era demasiado brutalidad contra los niños, entonces mis abuelitos por proteger a sus nietos de ese castigo, de esa humillación y sufrimiento prefirieron que no hablaran y que aprendieran solamente castellano, y lo hablaran bien, y que no lo trataron como atravesados que no sabían hablar, y ahí se perdió... lamentablemente mi papá y la generación de él, sus primos, nadie sabe hablar, y así que en esa parte el idioma igual está perdido en la familia en ese sentido, pero no la conexión hacia el territorio”.

En lo que respecta a las relaciones dentro del núcleo familiar, la llegada de las Escuelas Misionales plantea un cambio en la dinámica de transmisión del conocimiento y división de tareas dentro de la familia, los niños además de asumir labores en el hogar se emprenden en la aventura de la educación formal.

Viviano...

“Cuando niño además de ayudar al papá íbamos a la escuela, al inicio el niño que quería ir a la escuela andaba de aquí pa allá porque así eran las escuelitas chicas, no había un lugar fijo. Luego llegó la Escuela Misionada del Laurel de los curas, ahí nos educábamos, cosa que yo aprecio mucho, buenos profesores tuvimos y aprendimos mucho ahí. En la escuela Misionada estuve hasta cuarto año nomás, luego pase a sexto año que pedía la ley a continuar en otra escuela que quedaba del otro lado (del Río Lingue) y era una escuela fiscal. Después pasó a ser la Escuela de Pesca, y ahí estudiamos el quinto y sexto año que era lo que pedía en ese tiempo la ley, con el sexto año uno estaba listo y después habían *escuelas normales* los que querían seguir estudiando, la escuela normal le llamaban a lo que ahora sería la Universidad. De la Escuela Normal ya salíamos para estudiar profesión, para profesor. Ya después apareció el séptimo y octavo año como básico”.

“Igual sufríamos mucho para ir a la escuela porque teníamos que cruzar el río, y como diría, para nosotros no hubo otra forma de transporte, sino íbamos en bote caminábamos a pata pelada, ni con zapatos, a ese le conocíamos para los dieciocho de septiembre o para dar exámenes, ahí nos poníamos zapatos. Antes así hayan comido o no, así con lluvia y todo igual nomás, sin faltar a la escuela.”

Así desde temprana edad, los niños practican una mayor independencia y movilidad para poder realizar las tareas que les corresponden. Viviano relata su experiencia para conseguir mercadería en los pueblos cercanos con los que se mantenía mayor relación comercial. En el caso de Queule, la llegada de barcos para el transporte de madera desde el aserradero de un colono de apellido Panicellio, permite la circulación de víveres y la instalación de puntos de venta que abastecerán de mercadería básica a los habitantes de la zona de Cuf Cuf (Villa *Nawel*) y otras zonas aledañas.

Viviano...

“Yo a los nueve años iba caminando solito para Queule, y para ir a comprar cosas había que pasar por un orilleo por donde pasaba la gente para ir a un pueblo donde tenían mercadería, había barcos ahí que sacaban a vender maderas para Valdivia así que a las orillas podían pedir mercadería para Queule. Y esa era su forma de llegar mercadería para Queule, por allá por el lado de Toltén. Era un pueblo cerrado pero como tenía el barco ese para salir a dejar madera de un tal Panicellio que era dueño de un banco aserradero, con sus dos barcos que sacaban madera ahí podían traer mercadería, había mercadería, daba vuelta y vuelta así que traían mercadería para todo el pueblo ellos, así que en Queule siempre había mercadería. Allá iba yo a buscar harina cuando tenía nueve años, harina, azúcar, y el litro de parafina que se usaba esos años, con todo eso había que pasar debajo de la mata allá en el monte”.

En cuanto a espacios de encuentro y esparcimiento de la comunidad, al tiempo de los abuelos de Viviano (1900 – 1950) no se daba el consumo de bebidas alcohólicas y los niños no formaban parte de las reuniones de los adultos hasta que llegaban a tener 20 años, edad considerada por la comunidad como la edad adulta.

Viviano...

“Antes los viejos solo hacían chicha de miel para la reunión pero yo me acuerdo que cuando llegaba las seis de la tarde siempre les decían a los niños “*a acostarse ya*”. Porque siempre fue, yo me acuerdo, los que tenían de veinte años pa abajo aún se les consideraba niños, pasados los 20 años ya pasaba a estar con los mayores”.

En cuanto a otros códigos de consenso comunitario, encontramos la administración de justicia o la definición de una falta cometida contra la comunidad por parte de un individuo. Para retornar a la armonía con el grupo social existía la vía del diálogo, para lo cual estaba el intermediario para resolver la falta, que en la comunidad ha quedado

en la memoria de la gente como el juez, quien en ciertos casos tenía la autoridad avalada por el colectivo para administrar un tipo de castigo en caso de ser necesario.

Viviano...

“La justicia aquí en ese tiempo se administraba en palabras nomás, palabra de honor porque antes el que hablaba algo era como sagrado, respetado, no había nada mas que hablar...Una falta para la comunidad era el robo de animales que solían haber nomás, lo hacían algunos por la pobreza no por malas personas sino para poder comer carne, no por vender animal, era para matarlo y comerlo nomás, eso significaba que estaban mal de alimento, así que comían lo ajeno, a lo mejor no tenían, y si tenían, tenían muy poco, se repartían. El único castigo que recibían era del mismo juez, con el machete, y ahí prometía la persona que nunca más lo iba a hacer, se confiaba en eso”.

“Esta forma de administrar justicia cambio cuando llego aquí un gringo como en el año 1945, Rodolfo Congarson, un alemán, a ese lo nombraron juez acá en Mewin desde San José porque era el único que estaba preparado, educado. Fue juez acá en Mewin, todo lo que pasaba llegaba ahí, yo estaba en la escuela y todo había que ir a arreglarlo ahí, eso duraría unos 20 años porque después ya en San José aparecieron los juzgados”.

Dentro de las costumbres que mayor cohesión social le daban al territorio los habitantes recuerdan “las visitas”. En estos espacios se generaban diversas sinergias entre el grupo social, se daba un intercambio de experiencias, de productos e incluso en la mayoría de las veces el espacio se prestaba para consolidar vínculos matrimoniales entre personas de diversos territorios.

Viviano...

“Antes del maremoto se usaba la visita ya sea familiar o individual de conocidos de un lugar a otro. La visita se producía porque era una costumbre, entonces se ponía de acuerdo un matrimonio y los mayores decían - *tal día vamos a ver a la vecina o a la*

prima – decía la dueña de casa, vamos tal día. Y esa gente avisaba donde iba a ir y se preparaba porque debían tener algo bueno para llevar de regalo...ya sea mote, o sea trigo, dependiendo del tiempo cuando habían cosas nuevas...le vamos a llevar a la visita lo que ellos todavía no han cosechado. Así llegaban y todo el día se tomaba para la visita, y el dueño de casa atendía. Después en la tarde quedaban invitados pa que vayan a visitarlos ellos, pa devolverle el cariño... Cuando era muy lejos la visita incluso se quedaba a alojar”.

Otras prácticas que daban muestra de los lazos de solidaridad que vinculaban a las familias del territorio es el conocido *rukan*, la construcción comunitaria de la vivienda.

Viviano...

“Con la comunidad también habían prácticas muy bonitas como el *rukan*, este se hacía para construir casa de paja...Se preparaba la casa que iba a hacer *rukan*, a la gente le gustaba eso porque se compartía, ya decían, fulano va a hacer *rukan* y la gente llegaba dispuesta a trabajar y con material al tiro porque sabía el material que se iba a usar pa construir la casa... llegaban con conquillo para construir al tiro. Ahí había una demostración que uno iba con cariño ha hacer el trabajo, iba ha hacer como algo propio, se llegaba con todo el material necesario. No se paraba de trabajar y tomaba como dos días para hacer la casa...Se levantaba la casa y después se rajaba el dueño ponía la comida, siempre bien preparado...Cuando se acababa de construir la casa se comía y de vez en cuando se bailaba, eso le gustaba a la gente”.

De la vida de los abuelos, Isaac resalta la práctica del telar, un espacio donde se reunían las mujeres a la conversación y a la confección de los textiles para el hogar, conocimiento que de forma paulatina se ha ido perdiendo en el territorio.

Isaac...

“Aquí las viejitas se sentaban a tomar mate y a hilar, para hacer chalecos, pantalones, nosotros casi nos criamos con puras cosas tejidas de lana, chalecos de lana, pantalones de lana, calcetines...”

El kimvn *mapuce* esta impregnado de una profunda espiritualidad, lo que incide sobre antiguas practicas que se asumían en tiempo de los abuelos de Isaac, así él tiene presente el entendimiento que existía para nombrar el entorno, para entender que todo tiene una manifestación única del espíritu que le da su esencia y a partir de ello surgen las formas para nombrarlo. Esto ocurría tanto con las personas como con todo lo existente en su entorno.

Isaac...

“Antiguamente a los *mapuce* le ponían el nombre una vez que ya conocían al niño como era, como era su espíritu...veían como era su espíritu, por eso el *mapuce* no pregunta como te llamas sino decimos *iñey pingeimy am*, como se llama tu espíritu... antes para todo el *mapuce* le tenía nombre...uno entendía la esencia de las cosas para nombrarlas. Por ejemplo, cuando está la noche iluminadita de luna, la luna es llena, entonces cuando hay noche de luna o en castellano le dicen noche de luna, pero a esa claridad no le tiene un nombre en castellano, pero el *mapuce* no, a esa claridad le puso nombre y no significa noche de luna sino que le puso nombre como le ponen a su hijo y se llama *alen*”.

6.1.3.- Dimensión 3: Holganza, fiestas, Consumo y apropiación de bienes simbólicos no *mapuce*

Bienes y uso

Categorías:

- Uso de bienes como la tv, radio, y cambios que se han producido con su incorporación a la vida cotidiana

Elementos como la radio y la televisión puede decirse que han sido recientemente incorporados en la cotidianeidad de las familias del *Lof*, en lo que se refiere al sector de Cuf Cuf. A la época de 1940 – 1960 las familias no tenían una radio fija en el hogar.

Viviano...

“Me acuerdo que cuando era cabro iba a San José y ahí conocí la radio, escuchaba, y claro antes del maremoto no había radios portátiles, solo habían radios fijas”

Celebraciones importantes

Categorías:

- Celebraciones de importancia para la comunidad: fechas, dinámicas que se generan y significación

En lo que respecta a celebraciones y fiestas es posible encontrar una fuerte influencia de las fechas de importancia histórica para el Estado de Chile que a través de las Escuelas se fueron incorporando en las costumbres de la comunidad. Además de las fechas cívicas resaltan las fiestas religiosas, sobre todo católicas, las cuales a su vez reemplazaron a épocas de fuerte significación espiritual *mapuce*, como es el caso de la Fiesta de San Juan que coincide con los días del *We xipantv mapuce*.

Viviano...

“Recuerdo yo que celebrábamos varias fiestas en la escuela. Para los niños la fiesta mas importante es el año nuevo, pero antes también se celebraba el 21 de mayo, el combate naval de Iquique, el 18 de septiembre era muy esperado y mucho mas animado que ahora, mejor, ahora ya se va perdiendo, de repente a lo mejor ni 18 van a celebrar que es el día de la patria, antes era mas libre el 18, hoy en día la ley va echando a perder la fiesta mas potente en esos años, pero siempre el año nuevo era la fiesta mas grande. Celebrar el 18 se enseñaba de mucho tiempo, mis abuelos incluso ya tenían esa tradición acá”.

“El 21 de Mayo por el combate naval de Iquique se hacía un acto en la escuela, lo celebraban en la escuela no familias, no como el 18, esta era en la familia o en la ramada, y el San Juan era más familiar, cada familia hacia su San Juan”.

La fiesta del 18 se incorporó en la tradición familiar, a tal punto que los mejores músicos de la familia *Nawelpán* eran reconocidos por sus dotes con los ritmos chilenos, y eso se ha transmitido de generación en generación.

Isaac...

“De mis recuerdos de chico tengo la imagen de mis tíos que tenían un grupo musical de guitarra. Ellos se dedicaban a animar fiestas como las del 18 y año nuevo porque antes no había lo que hay ahora como radios, equipos musicales, no, antes era pura guitarra y acordeón... Ahora me doy cuenta que ellos como que cambiaron el tema cultural acá, cambiaron a la gente, los metieron mas en el tema chileno, porque ellos tocaban cueca, mexicano, a lo mejor existía la cumbia, no se, vals, todo ese tipo de música, con guitarra, y ellos como que dejaron eso inspirado aquí en la gente”.

6.1.4.- Dimensión 4: Significación de la comunidad ritual

Entendimiento y práctica del mundo ceremonial *mapuce*

Categorías:

- Cambios en la “religiosidad” de la comunidad (influencia de la Iglesia en la práctica ceremonial de la comunidad)
- Participación en ceremonias y espacios de encuentro tradicionales *mapuce*
- Grado de comprensión de la cosmovisión *mapuce*

En el *Lof* la incursión misional más antigua de la cual se tiene registro es la capilla de Queule que data del año 1854. Estas construcciones misionales se inscriben en el proceso evangelizador llevado a delante por las órdenes jesuitas y franciscanas (Soto, 2005). Este proceso también se ve impulsado por la instauración de Escuelas y Colegios en el territorio, instituciones que se consideran han incidido de gran manera en las transformaciones de la estructura socio cultural y la práctica de la espiritualidad *mapuce* que ha experimentado el *Lof*. La aparición de la figura del diablo muchas veces incluso encarnada en el *maci* del territorio genera confusión en la práctica ceremonial de las familias. La influencia de este imaginario llega a ser muy fuerte a punto tal de generar temor hacia la figura del diablo que pacta con los hombres para traerles riquezas y devoción hacia la figura de Dios que trae bendiciones y buena ventura a través de la Biblia. Cabe mencionar también el desplazamiento paulatino que las fiestas religiosas de la Iglesia tuvieron con ceremonias de gran significado *mapuce* como lo es el *we xipantv*. Esta influencia de la Iglesia a través de la educación formal y los espacios de encuentro comunitario puede considerarse un elemento medular en la invisibilización del *kimvn mapuce*, por ende un elemento transgresor en el proceso de transmisión y construcción de la identidad *Lafkence*.

Viviano...

“De siempre se hablaba del diablo, y acá en la Villa *Nawel* se lo veía, como bola de fuego. Dos bolas de fuego que saltaban, bailaban. Con mi papá lo veíamos cuando yo era cabro chico, jugaban de allá pa acá. Llamitas de fuego dos o tres llamitas que juegan. Que pasó en la antigüedad, la gente cuando se resentía sola y tenía plata, podía comprar poderes, increíble pero cierto... iban para Osorno, porque dicen que ahí en San Juan de la Costa estaban los más grandes *maci* y tenían consejo de *maci*. Se reunían en una cueva que tenían en San Juan de la Costa... Un hombre trajo su diablo de San Juan de la Costa, después todos estos campos que eran cerrados de monte, todo esto que era un monte grande se fue secando y el diablo comenzó a quedar descubierto, no había monte pa que se esconda...el diablo se alegraba cuando había discordia de familiares y ahí se volvían fuertes y volaban los diablos todas las noches, por el cerro despejado de monte nosotros los mirábamos, no teníamos nada que ver con ellos pero los mirábamos. Y mi mamá decía, acuesta a los niños acuéstalos, que los diablos andan saltando por el cerro”.

“Había gente de poder acá, aunque el *maci* trabajaba con la fuerza del mal, en cambio la tía Lucha trabaja por fe, con el espíritu bueno, no usa el espíritu malo, trabaja con la Biblia”.

“En los campos como verdadero campesino lo que mas se esperaba era San Juan en el invierno, 24 de junio, todos los campesinos se preparaban, el chanco para matarlo esa noche, para comer chicharrones, en todos los campos era lo mas esperado en el invierno, fiesta de San Juan, ahí se comían los trutros, se rallaba harta papa, se hacían juegos, cada familia hacía sus juegos, por ejemplo acá con mis tíos hacían cosas pruebas, se pelaban 3 papas y se escondían debajo de la cama sin luz cada cual elegía una papa, lo traía a la luz para ver si era pelada, media pelada o sin pelar, si era sin pelar era porque iba a ser rico uno, el que estaba a medio pelar iba ser por ahí nomás, y la pelada no iba a ser pobre toda su vida, eran pruebas de San Juan”.

“Esa fue una fiesta que lo metieron los religiosos que llegó con los curas en los años 1600, 1700, y la gente iba al pueblo a aprender de esas fiestas, igual algunos alumnos de la escuela de los curas. Ahí llegó esa fiesta, era la fiesta mas grande por todas partes, todos los viejos estaban esperando que llegara San Juan para carnear el chanco, tremendo chanco, gordo, tremendos peroles friendo, era la fiesta de invierno, era la más nombrada”.

Isaac...

“Aquí otra ceremonia que se practicaba era de los *maci*, el *macitun*, la medicina tradicional que todavía queda, aunque ya no quedan *maci* por esta zona”.

“Por la influencia de la iglesia la gente ha perdido la espiritualidad en cuanto a su forma de vida, algo más que una creencia, porque uno cree y vive lo que cree. Los *maci* se transformaron en brujos, la imagen buena que tenía el *maci* la iglesia se encargó de distorsionar lo que ellos realmente habían creado en su tiempo. Así el *maci* comenzó a desaparecer, la gente comenzó a meterse en la religión católica, evangélica y comenzaron a creer otras cosas que no son propias”.

“Una ceremonia de vital importancia, el *We xipantv* que significa *We* nueva y *xipay* salida y *Antv* sol, como podemos ver no significa año nuevo... en este inicio del nuevo ciclo de la naturaleza en el cono sur es el inicio de la reconexión de lo material y las energías positivas del sol y se inicia el despertar de la naturaleza: esteros, ríos, volcanes, cerros, árboles, animales, personas, etc.... es el momento de mayor apogeo de energías positivas... En este día se celebraban ceremonias solemnes como es el *Katanpilun* que es romper la oreja a las mujeres, una ceremonia de inicio de las niñas *mapuce* en el mundo de los adultos... este momento se transforma en un estado de alegría y convivencia en cuyo marco se comparte el alimento, el *muzay*, el *Vlkantun*, la música, cuentos, historias, consejos y todo eso... Sin embargo estas experiencias ricas en conocimiento de la naturaleza no han podido ser transmitida en su totalidad a las nuevas generaciones *mapuce*, porque en la actualidad muchos de nuestros hermanos o

hermanas hablan de San Juan y es la Iglesia Católica Occidental que ha hecho una implantación de un objeto artificial de una religiosidad, educación y un orden político al que limita nuestro desarrollo natural que llamamos *Rakizuam*”.

La espiritualidad *mapuce* se nutre de una relación con el todo, el *mapuce* es con el todo y el todo esta con el *mapuce*, así el espíritu que habita en uno también habita en todo lo que lo rodea, árboles, esteros, animales, sol y luna, etc. Para vivir en armonía el principal condicionante era el respeto hacia las diversas manifestaciones del espíritu, esencia del todo.

Isaac...

“Recuerdo que cuando niño había una laguna donde nunca nos dejaron bañar porque decían que esa laguna tenía *gen* tenía dueño, son energías que hay, pero nos prohibían, mi abuela lo prohibía. Es algo que fue cultural, existieron sí, pero después se fue olvidando. Esas energías se quedan dormidas, como que desaparecen, pero yo creo que si volviera la gente a recordarla vuelven de nuevo. Ahí había un carnero decían, y nos echaban miedo, que va a salir el carnero y te va a llevar para la laguna, nosotros le teníamos miedo, si nos pillaban cerca de esa laguna había que salir arrancando, pienso que no es tanto por la prohibición, era una forma de hacer que uno respetara algunos espacios aquí, pero se secó, ya no está”.

Otra ceremonia de vital importancia para la permanencia y enriquecimiento del *kimvn mapuce* es el *gijatun*. En la ceremonia se plasma en base a símbolos y rogativas el vínculo del che con el *Mapu*, de la persona con el todo, el sentido del ser *mapuce*. Las relaciones sociales que se fortalecen durante el *gijatun* son la base para la armonía del territorio. Todo un mundo espiritual se hace manifiesto, de ahí que lo que pueda decirse acerca del *gijatun* queda corto para dar cuenta de la importancia de este espacio para el pueblo *Lafkence*. Sin embargo la violencia que ha experimentado la transmisión del *kimvn* y los vínculos con el territorio han desdibujado el sentido del *gijatun*, a tal punto

de eliminarlo de la práctica de todo un *Lof* como el de Queule y de haberse perdido en varios períodos de la práctica del *Lof Xawmalewfv*.

Isaac...

“Hablando del tema ceremonial, nuestro *Lof* participaba originalmente en el gijatun de Queule, con un nombre que ha quedado perdido en la memoria de la gente... ahora esa pampa esta abandonada, no queda nadie ahí que se pronuncie como autoridad tradicional...la gente dejó de participar más o menos desde 1923 – 1930 en el gijatun, hacia Queule, de ahí quedó como un receso y se empezó a participar como en el año 1949 y se retomó otra vez el *gijatun* pero en *Maykijawe* y nuestro *Lof* tomó el nombre de *Xawmalewfv*, lo que en idioma *wigka* podría decirse “*los del otro lado del río*”, ese es el nombre más antiguo que en lengua *mapuce* se conoce de nuestro *Lof*”.

Cada espacio ceremonial guarda íntima relación con el espacio natural, por ello existe una diversidad de prácticas del gijatun dependiendo del territorio. Respecto al gijatun que se realizaba en Queule, Luisa Matías comparte su percepción de la ceremonia cuando participó como *colle* (invitado) de la familia Pinchulef.

“Cuando yo participaba del gijatun de *Maykijawe* me invitaron a la ceremonia de Queule porque nosotros somos parientes con los Pinchulef, nosotros por padre tenemos familia en Queule, por madre tenemos allá en Hualpin, entonces la familia nos invitó, invitaron a mi mamá, a mi papá, y fuimos, de *colle*... Ahí todos se hincaban, cuando empezaban a tocar los *genpin*, todos se ponían en fila y se hincaban en la pampa, por dentro las mujeres por afuera los hombres, 2 filas, todas paradas y tomadas de las manos las mujeres y cuando tocaba *xuxuka*, *pifilka*, corneta, festejaban y saltaban, era bonito... también recuerdo que sacaron la sangre de los corderos los *genpin*, sacaron una hoja de maqui, y matico, junto, se pasa la sangre, llevaron 2 caballos blancos, uno amarillo, uno blanco y otro tobiano, 3, y los rayaron, y los llevaron al río a sacarle la sangre, en *Maykijawe* no se hace eso, después no fui mas”

Reconocimiento de las autoridades tradicionales

Categorías:

- Historia de la importancia de las autoridades tradicionales (*Genpin, Ñizol, Logko, Machi, Zugumachife, Werken, Afkazi, Azelkachefe, Pelom – Pewvtun*) en el territorio

Las autoridades como el *maci* son reconocidos en el ámbito espiritual por ser personas que guardan un don en su espíritu que se transmite de generación en generación. Su poder se manifiesta en la capacidad de sanación y clarividencia, podría decirse que es un guía espiritual al servicio de la comunidad para velar por su bienestar. Sin embargo su imagen y su rol fueron trastocados por una visión de la Iglesia, quien no supo entender la naturaleza de esta autoridad dentro del territorio, muchas veces tachando las acciones del *maci* como manifestaciones del diablo. Esto debilitó la imagen y la fuerza del *maci*, a tal punto que en la actualidad se desconoce la existencia de una persona capaz de asumir este rol dentro del *Lof*.

Viviano...

“Antes del maremoto existía gente con poder, pero después se fue debilitando, menos mal porque yo vi hartas cosas raras y malas, entonces se debilitó y eso fue bueno, porque no era nada para bueno... Así como hay *maci* bueno hay *maci* malos, el *maci* por ejemplo acá había uno en *Piwxil*, Lorenzo Llanquiman, ese hacía un fogón grande y enseguida él en la noche llamaba al espíritu pa que le entre el espíritu, yo no lo vi trabajar, yo era cabro chico pero mi papá si lo vio, al *maci* cuando le llega el espíritu, todos los hueso le crujen, se transforma y ese bailaba dentro del fogón, no se le quemaba la ropa ni nada, bailaba dentro del fuego, endiablado, para hacerle pasar al enfermo el remedio. Ahí se notaba que tenía poder, bailaba dentro del fuego. Ese es el poder que tiene el *maci*, doble poder, pero no es el poder de dios es del *maci*, es el poder del diablo. Así sanaba al enfermo, eran buenos *maci*, pero trabajaban con el mal se puede decir, no con el bien, así hagan el bien lo hacían pero trabajaban con el mal.

Porque dios no le va a permitir a uno bailar dentro del fuego, entonces el trabajaba con el diablo, el poder del diablo, esa es la verdad, no con el poder de dios”.

“El poder del *maci* es algo que se recibe de familia, no es algo que se pueda aprender, o sea si quiere aprender puede conocer muchas cosas pero practicar el don, se da como natural”.

En las comunidades existía una débil jerarquía interna basada en sus autoridades políticas (como los *Logko*) y espirituales (como el *Genpin* y otras autoridades del *gijatun*). Esta ausencia de jerarquía permitía que las decisiones en torno al destino de la comunidad se tomaran de forma consensuada. La irrupción en la transmisión del *kimvn mapuce* por parte de la Iglesia y el emplazamiento de autoridades externas al *Lof* respaldadas por el Estado Chileno, debilitó el entendimiento de la importancia de esta estructura social, quedando relegadas e invisibilizadas las autoridades tradicionales del territorio. Sin embargo, según la época se asumieron roles dentro de la comunidad en respuesta a situaciones y necesidades que se presentaban y que ponían en riesgo la estabilidad en el territorio.

Viviano...

“Acá de autoridades tradicionales no habían, acá se apartó la gente, el último que quedaba era Don José Lienlaf, que se vino a la junta (el *gijatun*), él como autoridad tradicional era banderero o capitán de la junta. Ese era el último que andaba como autoridad tradicional por este territorio. El más antiguo cacique podría decirse que fue Antonio *Nawelpán* por acá, el mandaba de lo que es *Yeko* hasta la playa de *Mewin*”.

“Recuerdo también que mi abuelo fue carabinero de campo. Antes se formaban carabineros, cuando empezó a haber injusticia entre la misma gente con mi abuelo formaron un cuerpo, un equipo se puede decir... mi abuelo fue nombrado carabinero, por ellos mismos, tomaron la palabra nomás. A un tal *Rumijanka* lo llamaban señor, ese

era su distinguido nombre, señor nomás, ese venia a ser el que hacia justicia ante los malvados, la asociación que formaron como carabineros era de acá del sitio no más, de *Mewin*".

"El que hacia como juez, él los justiciaba y lo castigaba, usaba un machete largo, lo empelotaba y le daban con el costado del machete, ese era su castigo, serian casos especiales nomás porque nunca se veía tanta maldad".

En cuanto a conocimientos de gran importancia dentro de la comunidad estaban las parteras, Abel cuenta la experiencia de su madre, quien en la actualidad es reconocida como *lawentucefe* del territorio.

Abel...

"Mi mamá fue partera en su juventud, yo el ayudante de ella, para llevarle los remedios, ella atendiendo su parto y yo ahí pasándole las cosas, entonces uno sabe hartas cosas... pásame una botella, entonces en la botella la mujer perdían fuerza, ahora entregan el hijo botadas en la camilla, quizás será mejor o mal no se, me ha tocado ir al hospital y están amarradas de las manos, y en caso de mi mamá no, con harto fuego, bien sobada, bien preparada, y no con reloj, si no con la luna, la luna se iba perdiendo en el mar y la mujer tenia la guagua, y de ahí ella le ayudaba, y así hincada, habían unos cueros de oveja eso es lo que le ponían debajo, así se hacia, eran las parteras original *mapuce*, ahí caía la guagua en el cuero, bien lavadita le entregaban a la mamá, al tiro su remedio, sabe cual era el remedio, el vino hervido, y quemado, y le echaban 3 o 4 cucharadas de harina tostada, bien abrigada, bien sobada y a acostarse, en 3 meses la mujer andaba sirviendo, no había enfermedad nada, y las guaguas esperaban 3 meses para que abrieran la vista".

6.1.5.- Dimensión 5: Familia e identidad cultural

Unidad doméstica

Categorías:

- Historia de la formación de su familia: origen social de los padres y abuelos maternos y paternos

Viviano e Isaac comparten ascendencia por abuelos paternos, tanto Severino (padre de Viviano) como Evaristo (padre de Isaac) son hijos de Felipe *Nawelpán* y Rosario *Mijawal*. Cabe resaltar la procedencia y lugar de residencia de los abuelos por parte materna, ya que esos serían los sitios donde cada personaje genera vínculos por las llamadas “visitas” que realizaban cuando niños, visitas que requerían de largas caminatas para desplazarse a la vivienda de los familiares.

Viviano...

“Mi abuela paterna, ella se llamaba Rosario *Mijawal*, venía de la zona de allá de Curiñanco, de allá era su ascendencia.

“Mi abuelo de parte de madre, Marcelino *Mijawal*, se llamaba mi abuelo, también era del lugar de donde salió mi abuela Rosario. Él era hermano de mi abuela Rosario, ellos quedaron huérfanos cuando chicos. Mi abuela Rosario fue a vivir en lo que hoy se conoce como Missisipi... mi abuelo Marcelino se fue para Queule”

“Todos los familiares de parte de mi mamá fueron para el pueblo de Queule para vivir, a la orilla del río porque eran pescadores y ahí estaban más cerca del puerto... yo me acuerdo cuando iba donde mi abuelo en Queule, mi abuelo de parte de madre, Marcelino *Mijawal* y mi abuela María *Penchulef*, ahí conversaba historias mi abuelo y con mis tíos que eran hartos”.

Isaac...

“Mi mamá Isabel *Walme* de *Maykijawe*, hija de Andrés *Walme* y Francisca *Pulkijanka* de *Piwxil*... Mi mamá me llevaba a todas partes donde iba, yo era el compañero de mi mamá, íbamos de aquí a Alepue, tenía una hermana”

Resulta importante mencionar un hecho relevante para comprender las diferencias existentes entre la zona de Maykijawe donde Isaac tenía mayor familiaridad y la zona de Queule, más visitada por Viviano. Desde los relatos y compilación de información de estudios realizados en la zona, se entiende que el Río Lingue constituyó una frontera natural entre un territorio *mapuce* con mayor intervención, podría decirse un territorio *mapuce* cristianizado e incorporado (a ese tiempo el *Lof Xawmalewfv* conocido como Fundo *Yeko* y territorios vecinos) y el territorio *mapuce* autónomo y no cristianizado (*Maykijawe*, Alepue y otras poblaciones del otro lado del Río Lingue). La investigadora considera que es un detalle no menor a ser tomado en cuenta para entender el proceso de construcción de identidad de los sujetos de estudio.

Relaciones con la familia

Categorías:

- Grado de vínculo afectivo con el padre, madre, abuelos
- Grado y tipo de dependencia o autonomía a la autoridad familiar: económica, moral, participación política.

La familia en la cosmovisión *mapuce* tiene su referente simbólico en la Divinidad Suprema, la cual está integrada por una pareja de ancianos: *Kuse* (anciana) y *Fvca* (anciano) y una pareja de jóvenes: *vlca domo* (mujer joven) y *wece wenxu* (hombre joven). Se dice que esta familia *mapuce* se ha reproducido en cada familia *mapuce*, a los ancianos y ancianas les corresponde una posición de privilegio y los jóvenes representan las nuevas generaciones. Los primeros alimentan con su sabiduría a los jóvenes para que ellos construyan lo cotidiano y lo futuro, son los encargados de fecundar y mantener las tradiciones (Caro, 2006).

De ahí la importancia de identificar las relaciones que se establecían entre abuelos y nietos en el *Lof*, los momentos que se compartían y los registros que han quedado en el proceso de construcción de la identidad del sujeto.

Viviano...

“Recuerdo, nosotros íbamos de visita a Queule a Cayulfo, un lugar de donde era mi abuelo de parte de mi mamá, era muy lindo ir allá en esos años, cuando yo tenía unos diez años empecé a caminar para andar solo o andar acompañado de mi mamá a ver familia, íbamos tres cuatro días sabíamos ir pa allá, dos tres días para ir a pasear”.

“Tanto viví con mis padres como viví con mis abuelos... me crié, trabajando en la agricultura y en la pesca... cuando ya llegó el año 60 falleció mi abuelo Felipe, mi tío que era pescador murió en la mar, al mes que murió mi abuelo murió mi tío, ahí me quedé a cargo de mi abuelita, con un primo”.

“En verdad fue una bonita etapa con mis abuelos, recuerdo los momentos compartidos con ellos con cariño. Mi abuelita Rosario esposa de mi abuelo Felipe, nos contaba tantos relatos bonitos... El abuelo en cambio no conversaba mucho, el se dedicaba mucho a su trabajo”.

Isaac...

“Yo conocí a mi abuela yo nací y murió mi abuelo, así que yo me crié en los brazos de mi abuela y de mis papás, andaba en las dos casas, estaba mas allá, mi abuela me quería hartito, me crié entre los mayores”.

“Para mi abuela era como el faldero, pero no era regalón, no era el niño cohibido que iba a estar al lado de mi abuela, lejos de mi mamá o de mi papá yo era otro no siempre igual, siempre jugando, transpirando, haciendo cosas como niño”.

“Cuando me llevaron para Concepción me fui con la ilusión de volver, no me acuerdo si me despedí de mi abuela, mi abuela con otros primos no era la misma relación que teníamos los dos, con mis hermanos menores igual, a nosotros como que nos acogía mas”.

Tanto Isaac como Viviano recuerdan con cariño los momentos compartidos con los mayores de la comunidad. De los relatos es posible visualizar una relación más profunda de Viviano con su abuelo Felipe por las actividades compartidas como la pesca, la siembra y el hogar; mientras que en Isaac ha quedado registrada una relación profunda con su abuela Rosario.

Construcción de la identidad

Categorías

- Incorporación del saber *mapuce* dentro de su núcleo familiar y forma de vida

Caro (1997), citando a Herkovits y Grebe, señala, que en todas las sociedades y culturas los niños deben y necesitan capacitarse para vivir en sociedad conforme a las reglas y normas establecidas por ésta. No obstante, las sociedades y culturas difieren en cuanto a métodos y normas para enseñar a actuar. Esas formas o estilos particulares, sin duda, tendrán efectos diferenciados sobre los usuarios de una u otra cultura. La familia de origen, a través de un conjunto de acciones, valorizaciones y símbolos modulados culturalmente, es el primer agente encargado de llevar a la práctica este proceso endoculturizador (Caro, 2006).

Sin embargo, en el *Lof Xawmalewfv* con la llegada de las Escuelas Misionales este proceso de transmisión del saber ya no es únicamente potestad de la familia de origen; otros elementos con reglas, métodos, códigos y normas, externos y ajenos llegan a imponerse en la formación de los niños del territorio. Esto de forma paulatina transforma el marco de tradiciones, valores y formas de vida que serán transmitidas a nuevas generaciones con la incorporación de imaginarios construidos en la historia de la “otra sociedad”, la sociedad chilena. Un elemento que hace visible esta transformación es la pérdida del sentido y forma de la lengua *mapuce*, el *mapuzugun*. La negación del saber *mapuce* llega a instalarse dentro de los hogares, cerrando la oportunidad a los niños de tener una referencia de vida que tuvieron sus ancestros,

posicionándose como elementos fundamentales en su proyección aquellos conceptos que llegan de la mano de la educación católica.

Viviano...

“A mi me gustaba la escuela, sacaba buenas notas. En el caso mío por no tener recursos no seguí estudiando, yo quería seguir, tenía buenas notas pero por recursos y el tiempo, no pude”.

“De la escuela recuerdo yo que las clases nos daban en español y así se perdió la lengua *mapuce*, o sea, de por sí no podía hablar en *mapuce* uno cuando iba a la escuela, sino que todo era en castellano y ahí se perdió la lengua hartó”.

“Yo por lo menos que recuerdo cuando empecé ya estaba perdida la lengua ya... me acuerdo que habían niños que venían de allá del otro lado (Maykijawe) y hablaban la lengua *mapuce* y los profesores les pegaban. Los cabritos estaban acostumbrados en su casa así que venían acá a la escuela y era normal para ellos y los profesores que - *no que no tenís que hablar así*”.

“Acá en este lado ya estaba perdida la lengua cuando yo estudiaba, ya estaba perdido el vocabulario *mapuce* cuando yo entre a la escuela. Entonces pal otro lado no se, estaban más aislados, así conservaron la lengua porque allá todavía saben hablarla, toda esa gente sabe hablar bien, pero a este lado del río se perdió”.

“ Recuerdo igual que empezó a llegar el turismo acá a este lado del río, ya desde el año cuarenta, mil novecientos cuarenta que ya empezó a llegar gente aquí de turista ya. Entonces, yo me acuerdo mi abuelo que nos decía “*tienen que hablar bien ustedes, correcto*”. Y es que llegaba mucha gente de visita a la casa de mi abuelo, me acuerdo puro alemanes llegaban, pucha nosotros teníamos miedo de hablar porque podíamos hablar atravesado”.

“En esos tiempos mi abuelo Felipe sabía hablar *mapuce* pero no hablaba. Mi abuelita también sabía hablar *mapuce* pero tampoco nos hablaba nunca, salvo en casos especiales cuando llegaban los viejitos ahí hablaban ellos, pero a nosotros nunca nos hablaban nada”.

“Así que cuando yo ya estudiaba en la escuela, en la casa tampoco me hablaban de la cultura *mapuce*, lo que a mi me sirvió fue lo que vi nomás, las cosas de la vida, pero nunca se conversaba de la cultura *mapuce*. Lo que yo aprendí fue observando, viendo en la gente que era muy respetuosa, no tenían educación los viejos pero eran muy respetuosos, respetuosos en todo... era el respeto que ellos tenían pues, esa era la educación, nuestra escuela”.

“Acá la abuela Rosario conversaba más su tristeza porque había sido huérfana, los abuelos por parte de mi papá no transmitieron las historias antiguas. Por parte de mi mamá el abuelo Marcelo y la abuela María Penchulef que eran de Queule sabían más, pero tampoco nos las contaron”.

“Cuando estudie nos daban religión católica, había una escuela misional católica... antes en todas partes los curas ponían escuela en los campos pero después se perdieron esas escuelas, después las escuelas fiscales nomás. Yo considero que la educación era buena, porque al menos mi profesor en la escuela misional tenía hasta 4to año y una profesora hasta 4 cursos en una sala grande y los 4 cursos le obedecían y ella les enseñaba”

“Gracias a la educación que recibí cuando era cabro yo llegaba a llorar por la religión... Cuando yo estudié los padres eran católicos lo bautizaban, la primera comunión por toda la fe... Además de la escuela recuerdo que mi abuelo era bien católico, bien respetuoso, igual mi papá también, iban a misa, harta gente iba, todos los campesinos, bajaban de los cerros a misa”.

Al perderse el idioma se pierde gran parte del *kimvn mapuce* para la guía de los niños en la comunidad como son: el *epew*, el *feyantun*, el *nvxam*, el *gvlam*, entre otros. Sin embargo para el *gvlamtun* (o arte de aconsejar como mencionan algunas personas *mapuce*) se utilizan distintas estrategias o prácticas como la vida cotidiana, con códigos diferentes y estrategias distintas para el aprendizaje de los hijos (Caro, 2006).

Así Viviano menciona que a través de la observación el aprendió del respeto, valor fundamental para las relaciones dentro de la comunidad *mapuce*. Existe entonces la utilización de códigos verbales y no verbales por parte de los padres, quienes tienden a enseñar, reforzar y perpetuar valores que acompañarán la vida del niño tanto en su dinámica personal, familiar y comunitaria.

Para una mayor comprensión de las estrategias de enseñanza características de la cultura *mapuce* y que estaban presentes en el territorio, a pesar de la intervención experimentada, se describen mecanismos de enseñanza que han sido observados por Caro (2006) en diversas poblaciones *mapuce* de la Cordillera, Valle Central y Costa en la IX Región de Chile y que Isaac reconoce en su relato.

- La construcción de un ambiente familiar en que el castigo físico y la violencia no parecen ser conductas habituales y, en donde se privilegia una interacción estrechamente vinculada a la comunicación directa verbal y no verbal.
- La utilización de relatos o cuentos, leyendas o historias especialmente por parte de los padres y los abuelos a través del cual se reproduce y socializa el marco normativo de actuación del niño en el medio en que vive.
- La formación de los hijos compete a ambos padres. Sin embargo, reconocen que la madre se dedica más a ello, su influencia es mayor porque pasa más tiempo con ellos; mientras que el padre aporta conocimientos y aprueba conductas.
- Incorporación temprana del niño en todas las actividades familiares y comunitarias. Durante este proceso, el niño aprende fundamentalmente a través de la observación e imitación de las actividades de los padres (el cómo lo hacen).

- Los niños “juegan mientras trabajan” y “trabajan mientras juegan” y asumen mientras juegan tareas que implican responsabilidad y continuidad cultural.

Isaac...

“Cuando yo era cabro chico la educación no corría mucho, había poca educación, los colegios básicos, yo no alcancé a estar, me mandaban como oyente, los niños menores los mandaban a estudiar, a aprender sin nota, porque no tenía la edad. Recuerdo yo que tenía como 5 años o 4 pero iba a clases ya”.

“Mi mamá era *mapuce*, lo digo por que ella hablaba mapuzugun y tenía sus costumbres de cómo eran la gente *mapuce*”.

“Cuando mi papá se fue solo la primera vez hacia Concepción, nosotros nos quedamos con mi mamá y ella se preocupaba de nosotros de mantenernos limpios, pero no se preocupaba de qué estábamos haciendo nosotros, lo que mas hacia era mirar si nosotros estábamos en peligro...pero mas allá no”

“En la noche cuando veníamos nos juntábamos todos y nos sentábamos a conversar, todas las historias, todo lo que pasaba en el día lo conversábamos, y mi mamá siempre trabajando en el telar”.

“Mi papá nos contaba muchas historias cuando chicos, igual que mi abuela, a lo mejor por eso soy así como soy. A mí mi abuela me vivía contando historia, cuentos, un mundo de fantasía, de otro mundo, cuentos de *mapuce* pero me lo contaba en castellano, porque ella no hablaba mapuzugun porque no quería”.

“Cuando mi papá me llevaba a arreglar su bote, yo me bañaba en ese bote antiguo, porque cuando llovía se juntaba agua dentro del bote, llovía y mi papá no le sacaba el agua, para que no reseque y se abra, yo me sacaba toda la ropa y me bañaba. Esa era mi piscina porque el agua con estas calores, se ponía tibiecita, se reían los viejos porque

ellos trabajaban y lo único que sentían era el boche que metía yo con el agua, porque solía estar solo, era el único cabro chico que solía estar con ellos, era el único, no iba nadie mas”.

“Yo andaba a pata pelada, todos, mi papá igual, mis vecinos igual, el que andaba con bota no estaba acostumbrado, aquí nos criamos a pata pelada... incluso yo me crié con faldón...ese faldón era parte de la vestimenta *mapuce* antigua, los viejos antes no usaban pantalones, usaban un faldón, y antes que llegara el genero, andaban con chiripa...aquí le llamaban *kna* en *mapuzugun*, una cosa así como una cinta larga, ellos juntaban varias y se hacían como un faldón, era como matas de chupones pero no tan gruesas, era como una cinta larga y terminaba en punta, hasta mas arriba de la rodilla”.

6.2. EXPLORANDO CAMBIOS PROFUNDOS: MAREMOTO, LA VIDA EN LA CIUDAD Y EL GOLPE DE ESTADO (LA JUVENTUD)

En una primera fase del análisis se han abordado diversas dimensiones que configuran formas de habitar el territorio. En un período anterior al 1800 ha sido posible rescatar fragmentos de la forma de habitar el espacio, reconociéndose en la pesca y el intercambio de saberes, alimento y vestimenta (dentro y fuera del territorio), estrategias de vida que procuraban el bienestar comunitario. En cuanto a la transmisión del *kimvn*, el rol de los ancianos en la enseñanza de los niños y los jóvenes resulta fundamental para que desde la observación y la oralidad se reproduzcan valores como el respeto, la responsabilidad y la espiritualidad. A partir del 1800, en un período de aproximadamente 160 años, la influencia del proceso evangelizador y las primeras colonizaciones se reconocen como elementos que han gatillado transformaciones sobre todo en la transmisión del *kimvn mapuce* a lo largo del territorio y la reducción de su espacio de vida. Sin embargo, a lo largo de este lapso de tiempo las familias logran sostener relaciones de solidaridad y corresponsabilidad en el destino de la comunidad, lo que de cierta forma permite mantener las estrategias de vida que consolidan una autonomía con una buena calidad de vida para las familias. Por otro lado se reconoce en ese tiempo la existencia de gente de poder que ponía su conocimiento a disposición

de la gente del territorio, como es el caso del *maci* Lorenzo y la partera, Luisa (conocida como la Tía Lucha). Sin embargo, a partir del terremoto del 60 el entorno natural experimenta fuertes cambios, lo que gatilla nuevas sinergias en el territorio como la inmigración de gente del norte, lo que también incide en una mayor conectividad del *Lof* con territorios mayormente poblados y con mayor infraestructura; y al mismo tiempo sucede la migración de familias hacia urbes cercanas. En este punto, los relatos ofrecen al lector una doble mirada para entender el proceso de construcción identitaria *Lafkence* en distintos escenarios. Por un lado el relato de Viviano se compone en su mayor parte de su experiencia de vida en el *Lof Xawmalewfv*, ofreciendo elementos para la comprensión de la transición del sujeto en un territorio que experimenta una influencia de agentes externos y acontecimientos cuya presencia y ocurrencia escapan a la voluntad de la comunidad. Por otro lado, la experiencia de Isaac pone en evidencia la realidad del sujeto quien en contra de su voluntad debe salir de su territorio y siente la influencia de códigos, símbolos y normas que a lo largo de su experiencia de vida generan transiciones en un constante encuentro y desencuentro de su mundo interno con su entorno, la urbe.

6.2.1.- Dimensión 1. Hábitat y subsistencia

Percepción del entorno Natural

Categorías:

- Descripción física del medio ambiente de la comunidad donde reside
- Cambios a través del tiempo (deforestación)
- Relación del sujeto con su entorno natural (funcional y subjetiva)

El Río Lingue es un elemento fundamental en la historia del *Lof Xawmalewfv*. Los cuerpos de agua son los que marcan y definen el territorio. En el caso de este *Lof* encontramos el Estero Huellas como el referente hacia el norte, el Río Lingue al sur, el Estero Dauhulluco al Oeste y el Océano Pacífico hacia el Este. El Río Lingue ha estado ligado desde la llegada de los primeros habitantes con las distintas prácticas culturales

del sitio, a medida que su caudal y su curso varían, la población experimenta cambios notables en su forma de habitar y relacionarse con su entorno.

Viviano...

“Antes había más espacio para la siembra, las vegas eran grandes aquí po, por ejemplo lo que ahora esta bajo el agua todo eso se sembraba con papas ahí a la orilla del río... así la agricultura se hizo mas estrecha... la tierra bajó en este sector, bajo su nivel, entonces la mar metió mas agua y se inundaron las vegas y aquí en *Mewin* ya no sirven para la agricultura, esta bajo de agua todo lo que era lo mejor para sembrar. La gente tuvo que irse a los cerros a sembrar, y los cerros no son tan favorables, no están apropiados para sembrar”.

“Antes del maremoto este río (Río Lingue) no tenía choro y después del maremoto estaba plagado de choro hasta allá arriba, hasta *Piwxil*, ¡huy que sacaban choro los botes!”.

La vida en la ciudad impone un entorno que Isaac reconoce como “artificial”, sus juegos de niño explorando montañas, campos y lagos adquieren una nueva dimensión, se ve inmerso en un mundo con cerros cruzados por cables de alta tensión y lagunas de cemento, en su relato es posible identificar la violencia que experimenta a lo largo de su vida en la ciudad al haber cortado su relación directa con un entorno que él concibe como natural.

Isaac...

“Para mi no fue ninguna gracia que me hayan llevado para la ciudad porque no hubo ninguna transformación en mi para bien. Primero fui por la aventura de conocer la ciudad, ese era el único interés. Yo me imaginaba Concepción como una casa y puro campo...a mi me decían que Concepción era grande entonces yo me imaginaba una

pampa grande verde con sus pastos, sus potreros, animales y algunos vecinos, no me imaginaba una ciudad”

“Cuando llegamos a la ciudad yo el primer día estaba aburrido, era como que nos sacaron de un espacio libre y nos encerraron en una jaula, porque nos metieron en un sitio de 20 por 40 mas o menos, 20 por 20 seria y una casa chica... llegamos a una población, Pedro Aguirre Cerda, yo lloraba, quería venirme, y así estuve toda mi vida, nunca deje de pensar en volver acá a Mewin.”.

“En Concepción cambio todo, nos pusieron un cerco, un sitio chico, una casa chica, habían calles y gente extraña, claro había que ir a buscar agua a una llave”

“Allá en Chillancito había un cerro pero era lejos... el limite que teníamos nosotros era llegar a la cima del cerro que no era tan alto pero era largo... en la cima tenía una torre de alta tensión, donde están los cables que transportan corriente para las ciudades... llegábamos allá y después cuando volvíamos pasábamos cerca de una toma de agua que llevaba agua potable para la ciudad... recorríamos toda esa laguna, era una laguna grande, y nunca quisimos bañarnos, le tuvimos miedo a esa laguna, porque esa laguna tenia una pared de cemento por todo el contorno...cuando queríamos tocar el agua colgábamos de un cordel y bajábamos por el muro hasta tocar el agua con los pies, nos sacábamos los pantalones y quedábamos en puros calzoncillos, nos sumergíamos hasta antes de que se nos mojara la ropa...era el puro anhelo de sentir el agua de esa laguna, y de ahí nos íbamos contentos”.

“Estuvimos 2 años en Chillancito de ahí nos cambiamos a Villa *Nogen*, eso fue como el 69 por ahí. Allá fue distinto, allá era mas campo, mas naturaleza”.

Origen y evolución de la propiedad del entorno natural

Categorías:

- Conflictos por las tierras

- Transformaciones de la tenencia de la tierra

Viviano...

Según la tradición del *Lof* la sucesión de tierras se hacía por herencia y esa tenencia se respetaba. Posterior al maremoto se da la incorporación con mayor fuerza de la moneda como medio de transacción y ocurre, además de la sucesión por herencia, la compra de bienes entre personas del sitio. En caso de presentarse disconformidad en la negociación aparece ya la intervención de un sistema legal que ejerce su autoridad a través del cuerpo de carabineros, lo que al parecer, al contrario de facilitar la resolución de conflictos en ocasiones llega a profundizarlos.

“Apenas llegado de Santiago me fui a vivir con mis padres, varios años viviendo ahí, después se me ofreció una oportunidad de comprar aquí una casa propia ... un tío nos vendió la casa que era de mi abuelita , por herencia nos tocaba recibir a todos, pero el se adueñó de la casa y el sitio, y después se quiso ir, y me dijo te vendo esto, y el se fue para Argentina... le compramos la casa y después como a los 15 años llegó de Argentina a quitarme la casa otra vez, el no me había dado un papel notarial fue negocios de amigos nomás, después llegó aquí con carabineros a favor de él, me - *dijeron le vamos a hacer una denuncia a usted-* , hagan lo que quieran le dije yo, y lo hicieron, así que ahí fuimos a hablar al juzgado y ahí gané yo”.

“Yo recuerdo que antes del maremoto nunca se vendieron sitios en este territorio. Por ejemplo esa gente de allá abajo, ninguna compro un sitio todas llegaron a vivir ahí nomás, ninguno compró menos nosotros, aquí esta tierra era sucesión y herencia, entonces no tenía porque haber pagado tierra yo, la casa sí, lo malo fue que a los años había vuelto para recuperar su tierra, peleamos con mi tío y para nunca mas mirarnos nomás”.

Ocupación productiva y alimentación

Categorías:

- Tipo de actividades laborales
- Organización del tiempo y horarios de trabajo
- Organización familiar del trabajo y tipos de tareas

El proceso de urbanización ha afectado a los *mapuce* desde temprano, quizás, de forma incipiente y aislada, incluso desde antes de concluir la "Pacificación" de la Araucanía. Sin embargo, se vuelve significativo conforme las tierras reduccionales se tornan escasas y su capacidad de sustentación decrece (Lavanchy, 2003).

Este proceso de influencia de la urbe sobre la población *mapuce* se ve intensificado en el *Lof* en un período posterior al maremoto del 60, donde factores como la disminución de tierras para la agricultura, escasez de la pesca por incidencia de corrientes marinas y una mayor conectividad con centros poblados que ofertan trabajo en nuevas industrias impulsan un flujo de migrantes que sin tener una clara proyección serían integrados a la sociedad chilena asumiendo un nuevo rol, el trabajador asalariado.

Así en esta etapa se sucede una ola migratoria donde familias enteras (entre ellas la familia de Isaac) transitan dinámicas en donde su saber-hacer no se corresponde con el entorno social y natural en el que se desenvuelven, situación que los obliga a aceptar labores de baja remuneración y de poco reconocimiento social.

En los relatos es posible también identificar un proceso social abordado por autores como Lavanchy y Bengoa quienes reconocen la formación de redes de apoyo y protección entre los *mapuce* en su migración a la urbe. Estas redes, tienden a trascender el espacio urbano concatenándose con las comunidades de origen. Gracias a las redes de amistades y/o parientes un joven *mapuce* demora menos en llegar a la ciudad y obtener empleo, por supuesto precario; las redes se conectan con las comunidades y los jóvenes viajan a la ciudad ya con trabajo seguro (Lavanchy, 2003).

Viviano...

“En este sector hubo varios años que se perdió el pescado, no llegaban para acá. Eso fue el 68, se perdió como 3 años el pescado aquí. Ese tiempo fue malo no se ganaba plata aquí nada, era pésimo. La gente no hallaba que hacer, como estaban acostumbrados a vivir su vida obligado aguantarse nomás como estaban”.

“La juventud comienza a salir con fuerza luego del maremoto del 60, antes de eso no salían, trabajaban con sus padres el campo...las casas eran llenas de jóvenes, de niños y nadie salía al pueblo... Después del maremoto hubo un cambio, la gente que salía rumbo al pueblo regresaba y llevaba mas pa fuera, - *vamos, vamos a trabajar*-. Hasta matrimonios se fueron para el pueblo porque había todo trabajo, en las fábricas, varios se fueron también para Concepción, no había problema conseguir pega”.

“Me pasó a mi cuando me fui a Santiago a trabajar en el año 68. Me dijeron vamos para allá hay harta pega. Había una fabrica de maquina de coser, ¡que va a hacer un campesino en una fabrica cuando no conoce un fierro!, entonces andaba dando bote nomás...sin conocer nada me fui para allá pero en verdad estaba perdido porque uno en una ciudad grande si no va preparado en que va a trabajar, no sirve para nada al final...Yo 2 meses anduve en Santiago sin pillar pega porque donde pillaba pega no sabia la actividad, menos me iban a empezar a enseñar, es difícil que a uno le digan ya te voy a enseñar, muy escaso, después estuve trabajando si, 5 años trabajando”

Isaac...

“Cuando chico, después más grande, como a los 5 o 6 años, nos llevaron a Concepción. Mi padre decidió viajar con toda su familia para allá, el se fue primero, 2 años estuvo trabajando de guardia en la construcción, el sereno le llamaban antes, se fue donde una hermana que se fue antes, y a mi papá lo llevo ella también a trabajar como sereno o guardia”.

“Ya en Concepción mis tareas cambiaron. En el anhelo de mi papá no estaba que nosotros cuando niños trabajáramos, porque el deber de nosotros era estudiar, pero yo quería trabajar. Entonces a escondidas después del colegio me iba yo a vender diario,

hasta la 5 de la tarde me quedaba vendiendo diario... Me acuerdo también que hacíamos viejos pascueros con yeso para vender en navidad, los pintábamos y me acuerdo yo que me escapaba de la casa y me iba a venderlos en una feria que hacían en el centro de Concepción, en calle Caupolicán... allá igual yo me iba a ganar en la calle y veía a una persona cargada con cosas, porque no se podía entrar en auto, - *señora le ayudo a llevar su bolso*, - ¡ya! Me pescaba un bolso y lo iba a dejar a la micro, me pagaban como digamos ahora \$100, o \$500 o a su casa a la gente que vivía ahí mismo en el centro de Concepción, iba a dejar a las señoras a su casa”.

“A los 15 años no estudié, empecé a trabajar, duré dos años así y después entré a un liceo industrial en la noche y por el día trabajaba, cuidaba una casa y trabajaba en una bodega de productos de golosinas y cosas así”.

6.2.2.- Dimensión 2: Entorno sociocultural y territorial

Vivienda y avíos

Categorías:

- Utensilios domésticos y de trabajo
- Elementos materiales para el ocio

El maremoto del 62 ha sido registrado dentro de las catástrofes más fuertes dentro de la historia de la humanidad. Frente a tal magnitud la ayuda internacional no tardó en llegar al territorio, esto gatilló cambios en la forma de habitar con la llegada de nuevos elementos para las tareas de subsistencia, entre ellas la pesca.

Viviano...

“Luego del maremoto fue que llegó la tecnología de la redes para la pesca, empezaron a llegar de Japón como ayuda a lo del maremoto empezaron a llegar acá a la zona, la gente se alegró harto y buenos materiales; los japoneses mandaban buen material”.

En cuanto a elementos materiales para el ocio, Viviano recuerda la llegada de las primeras radios, que para la década del 60 resultaban ser de difícil acceso para la mayoría de la población debido a su costo, para la época aún eran pocos quienes podían costear la compra de este tipo de artefactos.

“Para el 60 ya cambiaron las radios, porque fue el mundial del 60, todos los que tenían plata compraban radio, y había que tener plata porque eran caras las primeras radios, así que acá la compró solo la profesora. Todos escuchamos el mundial en esa radio, el mundial en Chile el del 62”

Por otro lado para Isaac la vida en la ciudad presenta la cara del “progreso”, condiciones de hacinamiento en la vivienda familiar que se van subsanando a medida que las oportunidades de empleo en la ciudad lo permiten.

Isaac...

“En la población de Chillancito nosotros nos criamos casi amontonados, no podíamos ampliar la casa porque era arrendada. En esa población llegamos a arrendar hasta que mi papá se compro un terreno, yo contento porque teníamos una casa grande, podíamos jugar dentro, teníamos un pedazo de cerro para jugar, y recorríamos todo el cerro”.

La comunidad

Categorías:

- Hitos subjetivos en relación a la historia de la comunidad: maremoto, golpe de estado, gobierno militar
- Pertenencia cultural y socioeconómica de los habitantes de su entorno
- Comunidades cercanas con las que se tenía mayor relación
- Identidad territorial (sentimiento de pertenencia con la localidad)
- Organizaciones comunitarias
- Cambios en la infraestructura de la comunidad

- Cambios de índole: sociocultural -usos, costumbres, creencias, económica – modos y medios de producción e intercambio- política –organizaciones y movimientos reivindicativos de desarrollo, ocio - .

El maremoto del 60 resulta ser dentro de la historia del *Lof* la causa de profundos cambios en la configuración del imaginario social en el lugar. Una alteración en la forma de vida de sus pobladores, que llega a ser violenta por la fuerza y magnitud en la transformación del espacio, genera sinergias con actores externos que se manifiestan a través de la cooperación y de igual manera impulsa la aparición de nuevas formas de organización en la población para facilitar el aprovechamiento de esta ayuda hacia la comunidad.

El maremoto del 60 destruye gran parte de las viviendas mejor instaladas. No obstante, la devastación del conjunto de la Provincia de Valdivia visibilizó enormemente a las comunidades rurales, lo que provocó a su vez, que la enorme ayuda internacional y los múltiples esfuerzos desarrollistas estatales se dirigieran a la zona.

Las primeras ayudas de la Cruz Roja y de países como Estados Unidos (que incluso reconstruyó en la zona la hoy llamada población de Missisipi), Alemania, Argentina, Unión Soviética, Japón, Francia, Gran Bretaña, entre muchos otros, se sumó a la ayuda monetaria de organismos internacionales como la OEA, la CEPAL y el propio Estado, quien institucionaliza la reconstrucción de la zona amagada con el sismo con la promulgación de la ley No. 14.171 el 20 de octubre de 1960. Siguiendo el espíritu de la nueva ley, se creó el Comité de Programación Económica y de Reconstrucción (COPERE), el que coordinó interministerialmente los planes de desarrollo económico de las provincias afectadas (González, 2004).

Desde esta fecha y hasta las postrimerías del gobierno de Alessandri, no cesarán los aportes internacionales en créditos, asistencia técnica, equipos e instrumentales para la reedificación. En los posteriores gobiernos, la acción estatal da un impulso a la gestión modernizadora en el mundo rural, vehiculizado por la expansión educativa y el

programa cooperativista y social cristiano de Frei. Los distritos rurales, como es el caso del *Lof*, comienzan a romper su aislamiento y alcanzan a ser impactados por estos programas, iniciándose un sostenido apoyo a través de sistemas crediticios a la vocación productiva de sus habitantes: la agricultura, la pesca y recolección artesanal. De este modo una actividad económica de antaño, la pesca, comienza a liderar poco a poco las estrategias de subsistencia comunitaria, sustentado por una naciente expansión de la demanda y de las redes de comercialización de los productos acuícolas (González, 2004).

Viviano...

“Llegó el año 60 y pasó el terremoto, el maremoto, fue un 22 de mayo como a las 3 de la tarde...eso fue una catástrofe. Cuando llegó las 3 de la tarde el terremoto, a la media hora asomó el mar destruyendo todo lo que había a la orilla del mar, casas, había también una población de pescadores chica la cual la destruyó todo, lo barrió completo... hubieron hartos muertos, personas que los alcanzó el mar... El maremoto fue algo triste a la entrada del invierno sobretodo los pequeños agricultores que vivían a la orilla del mar les botó toda la sementera. .. Caso mío, cayó la casa, las papas, las manzanas quedaron todas botadas en el suelo... no había donde guardar ni bodega ni galpón porque en la casa que uno estaba manejaba todo su alimento, y entonces se perdió bastante alimento y entró el invierno”.

Isaac...

“A pocos años de que yo nací, hubo un maremoto...eso mató muchos niños aquí, muchas guaguas, aquí murieron familias enteras con la fiebre del sarampión... todos los niños nos enfermamos, algunos perdieron un ojo, muchos murieron, habían personas que tenían sus guaguas, se enfermaban del sarampión y morían”.

Viviano...

“Llegó una ayuda internacional muy rápida, y muy buena, harta ayuda de alimentación, medicamento, herramienta para poder volver a levantar casas”

“En ese tiempo, recuerdo que se formó un comité de pequeños agricultores. Ahí se trataban los problemas del lugar... los problemas se llevaban por el comité de pequeños agricultores, era la cabeza del trabajo social. Su función era trabajar por los créditos de abono con INDAP, para comprar semilla, si había problema de salud se trabajaba con doctores, con dentistas, porque antes no había posta, así se trabajó hasta el año 70 porque después se deshicieron también. El comité de agricultores Mewin Norte fue una organización que se levantó desde aquí, pero el sistema político cambió, entonces a los pequeños agricultores no les gustó ese tema y se disolvió”.

“Otra cosa que pasó después del maremoto es que empezó a verse más dinero circulando, todo vino además por la pesca, se ganaba harta plata, cuando había buena venta abundaba la plata, toda la gente con plata por la pesca”.

Tanto la llegada de material para la construcción a través de la cooperación para la reconstrucción del sitio, así como la circulación de dinero inciden en el cambio de las prácticas sociales de tipo solidarias como el *rukan*, la construcción colectiva de la vivienda. Este espacio de encuentro comunitario de vital importancia para fortalecer vínculos de confianza entre los pobladores deja de practicarse con la incorporación de nuevos códigos, se reemplaza el accionar comunitario por un trabajo más individual, cada familia asume la construcción de su vivienda.

Viviano...

“Después del maremoto la forma de construir las casas cambió. La gente dejó de hacer *rukan* acá en Mewin, comenzó a llegar ayudas para construir las casas, el zinc, y ya cada uno hacía su casa, sabían hacerla.

Además de la presencia de cooperación internacional y entidades del gobierno, en esta etapa la historia del *Lof* es marcada por la afluencia de instituciones que inciden en gran manera en el proceso de construcción identitaria dentro del *Lof*, estas son la expansión de iglesias de corriente evangélica y de la Educación Formal. Este suceso es relacionado por el relator con la llegada de gente del norte quienes empezaron a poblar la zona que hoy se conoce por Mewin debido al alto nivel de producción de peces y mariscos que alcanzó el territorio por la entrada de agua de mar en el Río Lingue.

Viviano...

“Además recuerdo que después del maremoto se formaron hartas iglesias por aquí de corrientes evangélicas. Los católicos fueron desapareciendo por que la gente se fue convirtiendo evangélica... hartas iglesias con distintos nombres”.

“El maremoto cambió el sistema de vida, la educación siguió fomentándose buena, hartos profesores llegaron, se armó una escuela mas grande porque llegó gente...Después del maremoto al tiro apareció gente aquí en Mewin a vivir, como la mar tenia en esos años 62 y 63, sierra y corvina, mariscos, choros, era harto lo que uno podía pescar... Llego gente a vivir, porque era como cosa de oro, y así empezó a poblarse Mewin, se pobló Mewin con la gente que vino a pasear y no se fue... No se sabia de que parte llegaban ni cual era su intención, aquí se trabajaba en producción de marisco o pescado y la gente surgió rápido allá abajo, no riqueza pero un bienestar mas cómodo”.

Con la llegada de “los nortinos” se catalizan nuevas dinámicas y espacios de interacción social, aparecen los clubes deportivos y sitios de entretención como las discotecas. Los efectos de esta nueva situación se hacen visibles en la población más joven quienes incorporan estos elementos a su forma de vida invisibilizando aún más prácticas y costumbres de gran contenido en la identidad Lafkence.

Antiguamente en el pueblo *mapuce* emergían las matrices culturales originarias en uno de los divertimentos más comunes y regulares al interior de la comunidad, la chueca o *palín*. A pesar de que este “deporte” parecido al hockey, se emparenta con otros muchos similares practicados en las culturas originarias de América, esta modalidad es de origen *mapuce* y fue castellanizado su nombre por parte de los españoles a chueca (González, 2004).

Tradicionalmente la práctica del palín ha representado diversos significados según el origen de las comunidades y el grado de contacto cultural. Los relatos precientíficos como científicos han interpretado el palín como un simulacro de guerra, una forma de dirimir problemas entre comunidades o como un mecanismo sociocultural recreativo, aún llamado en algunas localidades *mapuce* “gran fiesta del palín” (*Fvcapalin* o *palinkawiñ*). Todas estas variantes tienen una alta especificidad simbólica, de sobremanera en las comunidades menos transculturizadas o en procesos de revitalización cultural, que en muchos casos implican rogativas (*gijatun*), cantos (*paliwe vl*) y danzas (*palinpurun*) para infundir ánimo, siendo dirigidos por el *maci* (González, 2004).

El juego, es genéricamente descrito como el enfrentamiento de dos equipos de hombres con el mismo número de jugadores (de 5 a 20), ubicados en dos hileras frente a frente y distribuidos en un espacio de juego rectangular (de 200 metros de largo y 12 metros de ancho y cercado por zanjas), los cuales disputan una bola de madera (*pali* o *fvgl*), con bastones de madera (*wiño*) para llevarla a sus metas (*xipalwe*), señaladas por el final del rectángulo. El que logra pasarlo obtiene un punto (*xipal*) (González, 2004).

Según referencias de Alonqueo (1985) basados en testimonios del primer cuarto de siglo el palín se clasificaba en tres grupos: “Grupo infantil, Grupo Juvenil y Grupo Adulto”, donde el gran aficionado era el niño y no había varón *mapuce* que no tuviera su *wiño*; el *wiño* era fiel compañero del niño, del joven y del adulto, y al adulto le servía de bastón en su vejez y juntos iban a la tumba. Esta referencia reafirma la

importancia de este juego en la expresión cultural de las edades en la sociedad *mapuce* (González, 2004).

Esta expresión de la cultura no ha quedado registrada en la memoria del *Lof*, de los informantes que han aportado a los relatos ninguno manifiesta haber recibido de sus antepasados el conocimiento de esta práctica en el territorio.

Así la ruptura y la discontinuidad cultural en relación a los orígenes se profundizan con la llegada y expansión de un nuevo deporte, el fútbol.

Viviano...

“Después de todo con los nortinos hubo una convivencia muy buena, se formaron varios clubes deportivos con tanta gente, hubo harto deporte... hubieron 2 equipos buenos aquí en *Mewin*, por parte de los pescadores estaba “Gente de mar”, y por parte de los pobladores de *Mewin* tenían un club antiguo que se llamaba “Balneario Deportivo”, de la familia *Nawelpan* era ese club... al otro lado existía el deportivo Ohiggins en Alepue, también había el Plat de Alepue, y en Queule había dos, como era pueblo tenían caletas los pescadores, estaban divididos”.

“Habían clubes por todas partes antes del maremoto y después del maremoto con el mundial del 62 se masifico el deporte, por todas partes había clubes y más que Chile salió tercero y además las radios comenzaron también a fomentar el deporte y se entusiasmó la juventud, hasta los viejos, todos apoyando para formar equipos”.

“Después llegaron otras cosas que vinieron a arruinar la vida en *Mewin*, aparecieron las disco y cuando los jóvenes se desordenaron ya no cumplió sus obligaciones como deportista como joven, la juventud al tiro a la disco todo los fines de semana, para hacer deporte al otro día ya no era lo mismo llegaban incluso a jugar curados (borrachos). Llegaron varias discotecas al tiro porque *Mewin* tenía plata, había movimiento por los mariscos y pescados”.

En esta época son varios los factores a nivel micro (local) y macro (nacional – internacional) que confluyen para dar un giro en la proyección del ser, saber y hacer individual y colectivo en el territorio.

Así el maremoto, el proceso de industrialización y la parálisis del mundo campesino arrastran a una gran población rural a las metrópolis. En Chile, si para 1952 la población que vivía en el campo era de un 39,8% del total nacional, para 1970 había disminuido a un 24 % (Aylwin en González, 2004).

Tanto Viviano como Isaac dan cuenta de la experiencia de vida en la ciudad, sin embargo el período y el contexto social en el que transitan están impregnados de diferentes matices, lo cual resulta ser fundamental en su proceso de construcción identitaria. Por un lado Viviano llega a Santiago a una edad madura y por un lapso de 5 años en busca de oportunidades de ingreso para mejorar su situación económica a un período donde el Gobierno de la Unidad Popular afronta las acciones de inestabilidad social impulsadas por la oposición para desacreditar la propuesta socialista. Su experiencia da cuenta de una vida sacrificada por el esfuerzo de trabajo, más reconoce que fue una buena etapa de su vida en cuanto a las relaciones sociales que vivió en su entorno inmediato.

Viviano...

“Cuando fui a buscar pega en Santiago viví en una pensión que quedaba al lado de Quinta normal, tuve buen vecindario la gente era toda campesina de acá del sector de Temuco...lo pase muy bien, lo que me vi corto es que no manejaba dinero, uno cuando anda con plata en el bolsillo es feliz, no importa que no coma pero es feliz...en el caso mío cuando reclamaba por aumento de sueldo, mi jefe me decía - *que te falta a ti-*, claro nos daban plata, buenos almuerzos y plata para la micro, pero de eso no vive uno”.

“Allá en Quinta Normal había un parque donde llegaba mucha gente del campo, ahí llegaban los guitarristas, los evangélicos, los católicos, todos haciendo su show ahí, había para mirar de todo... había una pista de baile, ahí se conocía mucha gente uno, fue ahí donde apareció María, mi actual esposa... con ella vivimos juntos en Santiago como 4 años”.

“Salimos de Santiago con mi familia a causa de la política...los trabajadores formaron un partido de unión popular y empezaron a cerrar el gobierno, su intención era pescar la casa de gobierno y cuando estaba a punto de cerrarse el círculo, salió la fuerza armada y quedó la pura crema. Claro ahí se arregló la situación, se abrieron fábricas...con María y mis hijas nos vinimos a Mewin un poquito antes de que sucediera el golpe militar”.

Por otro lado la vida de Isaac en la ciudad transita en sus etapas de niño, joven y adulto. En su relato da cuenta de la forma de vida en las poblaciones que se formaron alrededor de las urbes a medida que llegaban migrantes del campo. Su experiencia está marcada por otros elementos, lo que él vio en su entorno inmediato tiene una carga violenta de sucesos que lo marcarán como referencia de una sociedad que, para un gran porcentaje de la población, más que oportunidades presenta incertidumbre en su proyección de vida.

Isaac...

“Para mí todo cambió cuando llegué a la ciudad de Concepción... yo desconocía a toda la gente porque no nos dejaban salir a la calle yo pienso que porque había discriminación, porque igual nosotros llegamos con un apellido raro, *mapuce*, de un lugar con un nombre raro Mewin, no lo sabían nombrar bien, que éramos de acá de Valdivia, éramos morenos de pelo liso, todo cambiaba, allá la gente de ciudad es de otro color, sus facciones de otra forma, su pelo de otra forma y nosotros una familia todos seguiditos los hermanos”

“En la población en la que vivía la situación con los vecinos era muy diferente, recuerdo un episodio cuando fui a ver agua para la casa, llevábamos un año ahí y me acuerdo que una vez fui a pelear por defender la maldad que nos habían hecho. Resulta que llego un chico con malas intenciones, teníamos todos los baldes en fila, iba tanta gente a buscar agua que había que hacer fila, y mandaban a los puros chicos nomás, tendría unos 6 o 7 años yo, ya tenía confianza, resulta que llego un chico y por todos los baldes que ya tenían agua pasó a echar tierra, y la Rosa, una hermana mía que me andaba acompañando retó al cabro, y el otro va y le pega un empujón y yo ¡defiendo a mi hermana!, y yo con miedo, así que me puse a pelear ahí. Había una bodega donde tomaban vino y estaba cerca de donde íbamos a buscar agua, y salieron esos viejos que estaban tomando y nos vieron peleando y se aprovecharon. Nos separaron, y nos dijeron no, todavía no peleen, vamos a apostar, ¡quien le apuesta al negrito, quien apuesta al otro tanto!, y como yo estaba enojado y el otro igual, yo no me di cuenta que estaban apostando plata. Cuando nos soltaron nos pusimos a pelear, yo estaba peleando porque me ensuciaron el agua, porque ofendieron a mi hermana, no por mi orgullo o porque los viejos estaban apostando, yo eso lo viví como un relámpago, ahora me voy cuenta que ellos estaban apostando porque se estaban pasando plata unos con otros. Yo me acuerdo que no quería dejarlo parado, no quería dejarlo que quedara riendo y peleaba, bueno aquí en el campo uno se cría de otra manera, uno corre por los cerros, hacíamos fuerza y tenía mas fuerza que el otro, el otro era mas grande y le pegué, le saque la cresta yo me acuerdo que quedó botado, arrodillado”

“En la población de Concepción de niños jugábamos hartos a la pelota. Nos hicimos una pandilla, éramos una pandilla que andábamos jugando en todos lados... podíamos estar toda la tarde jugando entre los sauces, ya cuando el sol se iba escondiendo ya nos íbamos... pero en ese sitio yo vi hartas cosas trágicas, muertes, peleas... recuerdo que un día nos pusimos todos en la línea como competencia de todo el tiempo que íbamos ahí, corriendo al bosque, cuando de pronto vimos una figura que a primera vista se parecía al tronco de un árbol, pero cuando llegamos era un hombre colgando con la lengua azul, hinchado...nunca voy a olvidar esa imagen, esa vez no comí como en una semana, mi mamá no entendía nada, yo no podía comer, yo tampoco no entendía

porque no podía comer, se me hacía un nudo en pleno estómago, como que me dolía y la comida no me pasaba y varias veces me pasó”

“Otra vez nosotros como siempre estábamos jugando a la pelota cuando vimos que un hombre se botó en la línea del tren... cuando lo fuimos a ver el cuerpo saltaba, yo no se si vi vísceras pero vi cosas ahí, el cuerpo cortado, por la mitad, todo hecho pedazo. Yo me fui para la casa *al tiro*...yo me quede en shock... luego cuando veía algo raro que pasaba yo no iba porque tenía miedo de que me pasara no poder comer después”.

A su regreso de Santiago, Viviano y su familia vivencian los cambios que se suceden en la época de transición del gobierno de la Unidad Popular al gobierno militar. En su relato es posible identificar la simpatía por el nuevo orden que se establece posterior al golpe de estado, de ahí parte la versión de la situación que a esa época se vivió en el territorio.

Viviano...

“Fue en el 73 cuando fue el golpe, recuerdo que a pesar de que nosotros estábamos gozando en el invierno en el pueblo no había pan, no había azúcar no había hierba, nada que compraba la gente, ni remedios ni nada, habían largas colas para comprar estas cosas pero no había”.

“El gobierno estaba trabajando mal con los socialistas así que los ricos guardaron todo no más, todo en sementeras y así a los negocios no llegaba nada y quedaban pelados...a pesar de esa situación nosotros gozábamos... un militar jubilado traía cosas para negocios pero lo vendía solo a los más conocidos, mi papá fue amigo con él y le iba a dejar lo que sacaba de pesca, y luego cargado con su huilal llegaba mi papá a nuestra casa, leche condensada, leche nido, cosas que ni los ricos lo veían lo teníamos nosotros”.

“Así antes de que se produzca el golpe de estado duro como tres meses la cosa crítica sin comida, hasta agosto, y el 11 de septiembre que se produjo el golpe, el 20 de septiembre todos los almacenes repletos de mercadería, en cuestión de dos tres días, no había problema de pan, de nada”.

“Nosotros acá en el campo estábamos dichosos, acá los que sufrieron eran los que estaban en el partido político de Allende, pero nosotros acá gozamos, llegaron las cosas y nosotros no teníamos problema, había de todo llegaron camiones llenos con mercadería porque iban a buscar a las casas comerciales grandes que tenían guardado nomás”.

Dentro de los eventos que han sido registrados dentro de la historia formal de la época existe información que resulta ser relevante para entender la presencia y “autoridad” del movimiento comunista en la zona.

Después de haberse proclamado marxista-leninista en el Congreso de Chillán de 1967, el Partido Socialista abre el terreno a la lucha armada. Uno de los resultados de este lineamiento político es la creación de escuelas de guerrillas, las que comienzan a funcionar clandestinamente en Guayacán (Cajón del Maipo, Santiago) y Chaihuín (Comuna de Corral en la Costa Valdiviana), organizadas por algunos jóvenes estudiantes y obreros de la juventud del Partido fundamentalmente de Santiago. En la “escuela” participaban militantes socialistas (en un primer momento confundidos por la prensa como miembros del MIR) que se entrenaron militarmente y sobre todo prestaron ayuda y atención social a la población nativa del distrito (González, 2004).

Por otro lado en la Provincia de Cautín, sector limítrofe del *Lof Xawmalewfv*, fue identificado en aquella época por la prensa como el “núcleo del movimiento campesino-*mapuce*”. Se aducía que en Temuco y en otros pueblos de la zona funcionaban células del MIR cuyos elementos actuaban en el territorio y luego regresaban a sus ciudades de origen en una rotativa y un sistema igual a la época de la clandestinidad. La información que se difundía era que había armas ocultas en la población. Con esta mirada a inicios del Gobierno Militar desde la ciudad de Temuco

se planificó la represión en el área centro sur del país, de allí salían las patrullas y se concentraba un número importante de detenidos de la zona (Morales, 1998.)

Así el *Lof* esta inmerso en un territorio donde se identifican células “comunistas” que tenían actividad, tanto de atención social a través de instancias como las Juntas de Abastecimiento Popular como de adiestramiento militar como menciona Viviano en su relato.

Viviano...

“Acá, antes del golpe militar, había un comando con carnet rojo, los comunistas obligaron a sacar el carnet rojo para vender las cosas... igual aparecieron las Juntas de abastecimiento popular, las JAP, y acá había un comunista encargado de la JAP, amigo del turco dueño del hotel, que era comunista acérrimo, él le puso la JAP al amigo... ahí había que ser comunista para conseguir que le vendan”.

“Cuando llegó el golpe, a todos los comunistas y socialistas los pescaron, los amarraron y se los llevaron ahí, amontonados y amarrados, no les decían nada más, solo súbense al vehículo. Al primero que fueron a buscar fue al turco René, él era declarado comunista; se lo llevaron y regreso a los tres días, que lo apalearon dijo, y luego lo soltaron. Todos los otros habían sacado carnet rojo, pero el turco nunca lo sacó, nunca se afilió a ningún partido político así que no había ningún papel que lo vinculara”.

“Así que el turco volvió pero a los otros pobres los tenían pies y cabeza agarrados, un montón po. Entonces que pasaba, todos estos tenían armamento acá en la playa escondido. Allá en *Maykijawe* llegaban barcos, allá había un grupo también. Había armamento por todas partes para apoyar a Luciano Cruz, quien creó el MIR aquí apoyando a Miguel Henríquez, papá del Marco Henríquez Ominami”.

De igual manera en el sitio es posible identificar estrategias de sobrevivencia dentro de lo que fue el período de régimen militar para generar una economía y red social que

permita mantener buenas condiciones de vida con los pobladores. En este sentido existe una figura que resulta ser fundamental en la historia del *Lof*, un personaje que con su disposición y proyección humana fue un gran soporte para el territorio en aquella época, el turco René Nicolás.

Viviano...

“De los comunistas que habían acá fue memorable René Nicolás, el turco, en la práctica él vivía con sus principios claros...tenía un hotel, el Hotel Mewin... el turco crió como cien hijos, llegaba un “peluso” a *Mewin* y lo mandaban directo donde el turco. Él se alegraba cuando llegaba un pobre, le alegraba y lo atendía mejor que a un turista, los aceptaba y les daba trabajo”.

“Igual las viejitas de Alepue de los cerros, de *Yeko* de *Piwxil*, llegaban con verdura a vender en todo *Mewin*, los leñeros, iban a su venta y no había plata, vendían la mitad y lo otro no lo vendían porque no había plata, estaba mala la pesca, entonces vamos para donde René, llegaban donde él y la venta era segura, sino había plata pues había comida o vino, pero eso sí, cuando llegaban sin antes hacer el recorrido pa la venta en *Mewin*, el decía que no tenía plata, pero luego de que recorrían toda la caleta, y no pillaban ninguna parte donde vender iban al hotel, así ayudaba a toda la gente que habitaba por acá”.

“El René Nicolás llegó a *Mewin* de tres años de edad, fue una persona clave en la historia del sitio en la parte de economía y trabajo para el territorio. Él tenía contacto con casi toda la gente de los alrededores, con gente de Alepue, *Piwxil*, la Villa *Nawel*, la gente de *Mewin*, todos paraban en su casa...él fue lo que hoy vendría a ser el INDAP, PRODESAL, la CONADI, a todo quien necesitaba iba a pedir prestado y el nunca se negaba, había gente que le fallaba el pago pero el seguía teniendo confianza con la gente”.

La población que se identificaba como comunista en el territorio era una minoría, por lo cual la incidencia de la represión militar no ha dejado huellas en la memoria del *Lof*, al contrario, la mirada de progreso comienza a sembrar sus cimientos entre los pobladores y programas impulsados por el régimen como el de “Empleo mínimo” es visto por la población como una oportunidad de mejorar las condiciones de vida a través de mayor infraestructura y conectividad como la apertura de caminos y generación de fuentes de trabajo asalariado.

Viviano...

“En el gobierno militar llegaban ayudas. Recuerdo yo que aquí estábamos sin camino pero en el 74 en dictadura se hizo un proyecto por parte del gobierno de dar trabajo a toda la gente en el país, se pagaba poquito pero le alcanzaba a la gente pero ya era sueldo, se llamaba el empleo mínimo. En ese momento nosotros formamos un comité e hicimos un grupo, hicimos el camino a pura pala, hasta que se sacó el camino, se metió la municipalidad también para ripiarlo y así estamos con este camino principal de la Villa *Nawel*”.

Así como Viviano evidencia cambios en la comunidad al entrar el régimen militar, Isaac en su relato de la época manifiesta los cambios que desde su percepción se suceden en su entorno inmediato en diferentes etapas de su vida. Así paulatinamente va tomando consciencia de un espacio urbano que transita en su ser y que en una continuidad de encuentros y desencuentros despierta la capacidad del individuo de convertirse en un agente de cambio y transformación de su entorno.

Isaac...

“Un tiempo en la población no hubo clases, nosotros íbamos a jugar, y a la casa de nosotros llegaban muchos milicos, una vez estábamos rodeado de milicos, salieron milicos de todos lados, y siempre llegaban a golpear la puerta y entraban... nosotros jugábamos con eso, teníamos un árbol donde íbamos a jugar todos los días, era un pino

viejo, que se nos ocurrió, hacerle como casita a las ramas, y le instalamos una metralleta a cada fuerte, cuando en la noche se veía que venían las tanquetas nosotros la agarrábamos a balazos, matamos a todos los camiones, los reventábamos”.

“En ese tiempo yo no asimilaba casi nada, no me dí cuenta hasta como en el 80 de que era lo que pasaba en Chile y en todos los países latinoamericanos, en ese tiempo hubo una ola de golpes de estado, en todos los países, y aquí fue donde duró mas, aquí duró desde el 73 hasta el 90”.

“Al tener ese despertar empecé en un movimiento como revolucionario, de ese capítulo de mi vida me quedo en la memoria una encerrona en la Universidad de Concepción, carabineros y militares, nos acorralaron dentro de la universidad a todos, estudiantes y trabajadores...en ese tiempo caer preso significaba tortura, hasta la muerte, era un periodo de dictadura...carabineros iban a entrar a la universidad e iban a tomar presos a todos los que pillaran dentro... Venían con todo su aparataje, perros, carros blindados, buses para llevar a la gente, así que así lo hicieron, yo estaba al lado de mi hermana... corrimos y nos escondimos entre unos matorrales, estábamos en una parte donde veíamos todo, era como un campo de concentración, fila de estudiantes y pobladores con las manos en la nuca caminando hacia un camión donde los iban echando amontonados”.

“En esa época de represión, con la organización a la que pertenecí hacíamos trabajo con los niños, nosotros no recibíamos apoyo de ninguna institución de gobierno, teníamos que trabajar por la alimentación de esos niños, eso significaba darle pan, leche, todos los días que nos juntáramos y trabajábamos en forma bien precaria porque en ese tiempo la sede del vecindario no la prestaban para hacer reuniones, estaban prohibidas las reuniones así que nosotros tampoco podíamos ir a trabajar a los colegios porque también estaba prohibido...no sabían que nosotros no éramos comunistas, no sabían que éramos, pero igual estaban pendientes de lo que hacíamos, y esa fue la experiencia”.

“La cuestión se iba transformando en el gobierno militar la cosa se fue transformando, los estudios ya no eran estudio, se fue como deteriorando la conducta del escolar porque empezó a llegar el trago, la droga, todo, y como que las fiestas por ejemplo los 18 lo alargaban, ya no eran fiesta de los puros 18, sino unos 15 días de 18, era para desviarle la mente a la gente”.

6.2.3.- Dimensión 3: Holganza, fiestas, Consumo y apropiación de bienes simbólicos
no mapuce

Actividades y espacios

Categorías:

- Actividades que realizaba y espacios que frecuentaba en el tiempo libre

Tanto para Viviano como par Isaac, a pesar de tener experiencias diferentes, uno en el campo y otro en la ciudad respectivamente, registran como un espacio de esparcimiento importante en su juventud el fútbol.

Viviano...

“En la Villa *Nawel* se jugaba mucho el fútbol... además las radios comenzaron también a fomentar el deporte y se entusiasmó la juventud, hasta los viejos, todos apoyando para formar equipos.

Isaac...

“En el colegio tenía un grupito y todos pololeábamos, y además de pololear organizaba campeonatos de fútbol entre los cursos en la hora del recreo... jugábamos todos los días, incluso nos quedábamos después de clases jugando hasta que se oscurecía. La barra de nosotros eran nuestras pololas... éramos cabritos estábamos en 7mo básico y pololeábamos.”

Celebraciones importantes

Categorías:

- Celebraciones de importancia para la comunidad: fechas, dinámicas que se generan y significación

Al tiempo posterior al maremoto es posible reconocer en la comunidad la total ausencia de una celebración con sentido cultural *mapuce* que tenga relevancia en la memoria de su gente, al contrario, la celebración con mayor significado y concurrencia en el territorio es de corriente Católica y cada año congrega una amplia cantidad de personas, locales y externas de la zona.

Viviano...

“Cuando yo era estudiante me acuerdo como comenzó a llegar tanta gente a la Virgen de Lourdes, yo no se en que año llegaría la virgen aquí, pero empezó a llegar harta gente para ver a la Virgen de Lourdes el 11 de febrero. Antes del maremoto ya llegaba harta gente, pero después pasado el maremoto la virgen escapó porque ahí no entró el mar, mas adentro había un tremendo hotel, lo arrasó todo para adentro, las casas las fue para el cerro, y no se porque la virgen escapó siendo que no es tanta altura... Ahí quedaron asustadas las gentes allá en Mewin que por que no entró el agua ahí porque el mar venía enfurecido tremendas olas reventando, pero donde estaba la virgen no entró. Después de eso llegó mucha más gente a la virgen, harta gente para el 11 de febrero, era como lo mas grande”.

6.2.4.- Dimensión 4: Significación de la comunidad ritual

Entendimiento y práctica del mundo ceremonial *mapuce*

Categorías:

- Cambios en la “religiosidad” de la comunidad

- Participación en ceremonias y espacios de encuentro tradicionales *mapuce*
- Grado de comprensión de la cosmovisión *mapuce*

Al tiempo del maremoto ocurre un fuerte quiebre en la práctica ceremonial *mapuce* en el territorio. El espacio símbolo de la espiritualidad *Lafkence*, el *gijatun* deja de ser practicado en el *Lof*.

“En el 49 la gente de nuestro *Lof* se organizó otra vez con otra estructura y siguieron participando en el *gijatun* de *Maykijawe*... de ahí ya se perdió otra vez con el maremoto y el terremoto, ahí creció el río ahondó el río y no se participo en *gijatun*, la gente no quiso ir”.

Reconocimiento de las autoridades tradicionales

Categorías:

- Historia de la importancia de las autoridades tradicionales (*Genpin, Ñizol, Logko, Machi, Zugumachife, Werken, Afkazi, Azelkachefe, Pelom – Pewvtun*) en el territorio

Viviano...

El o la *maci*, cumple un rol fundamental para el bienestar de la comunidad al ser portador del *kimvn* de la medicina, y en algunos sectores además es quien guía la ceremonia del *gijatun*. Dentro de la memoria del *Lof* la autoridad que más reconocimiento tiene es el *maci* Lorenzo Llanquiman, y es en la época posterior al maremoto donde la práctica del conocimiento del *maci* se pierde con los herederos del saber.

“Después del maremoto se perdieron los *maci* en el sitio, aunque quedó el hijo del finado Lorenzo, tuvo muchos hijos el *maci* pero de todos solo el hijo menor tomó el

don del papá, no recuerdo su nombre, pero lo que si recuerdo es que era muy loco, al final se puso mal de la cabeza y se mató”.

Con las ayudas para la reconstrucción del territorio luego del maremoto, se llega a instalar la posta de salud. Con señas de autoritarismo, el personal de la posta desconoce las prácticas tradicionales del sitio, desplazando paulatinamente la labor de personas de basto conocimiento y disposición de servicio hacia la comunidad. Luisa Matías nos relata su experiencia al respecto.

Luisa...

“Cuando llegó la posta al centro, llego el auxiliar y vino aquí, mira viejita me dijo ahora en adelante hay un doctor, hay auxiliar aquí, hay una posta para llevar a la gente, si esta esperando arreglar a la guagua, y para tener la guagua hay que llevarlo para afuera, usted no lo hará mas, aunque sea su hija, su nieta, su nuera, porque si pasa alguna cosa iras a la cárcel...yo no ganaba nada, yo no quería que se pague, ninguna cosa, en otros lados la partera pedía un cordero, una borrega, yo nunca pedía nada”.

6.2.5.- Dimensión 5: Familia e identidad cultural

Relaciones con la familia

Categorías:

- Grado de vinculo afectivo con esposa e hijos – hijas/ padres y hermanos
- Grado y tipo de dependencia o autonomía a la autoridad familiar: económica, moral, participación política.

Como se ha mencionado anteriormente, la familia en el mundo *mapuce* es el núcleo que permite la reproducción del saber *mapuce*, sustento de su identidad a través de diversas formas y entre ellas, el principal el *gvlam*, el consejo.

Se reconoce que para la materialización del consejo, debieran darse ciertas estructuras de relación en la familia *mapuce*, como son la expresión de roles parentales que buscan dar respuesta de consenso a las necesidades generadas en la familia, un patrón de comportamiento de los padres en que los hijos pueden visualizar la coherencia entre éstos y el significado del consejo, y formas de comunicación, principalmente centradas en un lenguaje gestual y corporal; todo lo cual genera un proceso coherente para la transferencia del mensaje (Caro, 2006).

El carácter educativo, moralizador y/o premonitorio de los *pewma* (sueños) (Nakashima, 1986) o *epew* (relatos) que se valida en la práctica diaria y también en el contenido “sabio”, “solemne” y “generoso” del *gvlam* o consejo, sería el elemento que sintetiza la experiencia y el conocimiento, indispensable para la etnoeducación del niño, en el sentido de la vida y de su entorno natural; en la dedicación al trabajo, el respeto y la obediencia a los padres, abuelos, tíos y hermanos mayores. Un rasgo distintivo que presenta el discurso intrafamiliar *mapuce* es, a veces, la escasa verbalización de parte de los padres hacia los hijos que explicita las “formas de hacer las cosas” en las distintas situaciones de aprendizaje. Parece ser que la comunicación puede homologarse al silencio, y el silencio reemplaza muchas veces un castigo drástico o una reprimenda. No obstante, la comunicación verbal directa se reservará para las situaciones que efectivamente lo ameriten, como cuando se comete una falta grave; pero se usará permanentemente la metáfora y la enseñanza a través de diversos mecanismos culturales como el *gvlam* para cumplir el rol de padre en el proceso educativo de los hijos (Caro, 2006).

En las familias *mapuce* rurales, tanto el niño como el adulto siempre están buscando el consejo, y al último dispuesto a entregarlo. También el clima familiar favorece la comunicación directa y franca entre los miembros de la familia, se tiene en la “formalidad y etiqueta” la posibilidad de enriquecerlo con la discusión socializada de los problemas que les afectan. En ésta se integran los hijos, quienes participan activamente, dependiendo de la complejidad de la situación, de cuán involucrados estén en ella y según su ubicación entre los hermanos (Caro, 2006).

Con el desplazamiento de Isaac y su familia a la ciudad, los espacios para compartir, los ritmos, las normas, los símbolos, los referentes de comportamiento son un mundo totalmente nuevo. La educación formal se posiciona como el medio para el aprendizaje y construcción del conocimiento, un espacio en donde Isaac reconoce no tener cabida y el sentir de una frustración profunda lo lleva a dejar no solamente el colegio, sino también el hogar.

Este capítulo dentro de su adolescencia marcará de una forma profunda en la construcción de su identidad, al enfrentarse solo a la gran ciudad, Santiago, donde descubre a temprana edad los “mundos ocultos de la urbe”, alimentando su capacidad crítica de la sociedad que lo rodea.

A pesar de haber sido una decisión que golpeó fuertemente la tranquilidad del hogar, Isaac es recibido nuevamente a su retorno de Santiago, en su relato es posible identificar códigos de la enseñanza *mapuce* para solventar la situación que se ha generado con la partida de Isaac, quizá cambia el contexto pero la esencia de la guía del padre se mantiene.

Isaac...

“Cuando nos cambiamos a Villa *Nongen*, mi mamá me fue a poner por allá lejos en un Colegio...yo ya estaba como en 6to...eran colegios especiales, donde iban los de más mala calificación... yo iba a aprender al colegio pero no sabía para que iba a estudiar si no me gustaba, no le hallaba sentido al estudio, para mi el estudio era cumplir con el horario y con la nota, fuera cual fuera la nota”.

“A los 15 años ya no quería estudiar y resulta que no fui mas al colegio, y no fui más a estudiar, pololear nomás... me empezaron a investigar en la casa, yo mentía, resulta que yo no iba al colegio, iba a pololear, hasta que me descubrieron y me retaron así que decidí irme de la casa, esa misma tarde, en ese mismo momento....Así que me fui... Me

subí al tren y me tire a dormir debajo del asiento con una frazada... yo nunca había salido de Concepción y pagué pasaje para irme a Santiago”.

“Cuando llegué a Santiago era una ciudad desconocida para mí... a pesar que había decidido yo eso, lloraba, en el sentido de que iba solo, no iba a ver más a mi familia, eso era lo que me causaba pena”

“Cuando llegué a Santiago a mis 15 años era una ciudad desconocida para mí... pero tuve suerte y fui a vivir donde una señora a la cual le ayudaba en la casa... esta señora tenía una sobrina que me sacaba a pasear, ya era mayor tenía como 22 años pero me iba a buscar... un día me dijo - *mira aquí en Santiago hay una calle donde las mujeres se acuestan con los hombres y les cobran*,- yo no sabía que eran los prostíbulos, Claro pasamos San Camilo, nunca me olvidé de esa calle, íbamos pasando y me decía -*ese que esta vestido como mujer es hombre*-, yo miraba al hombre de pantys y cosas así, con mini, igual a una mujer. Yo quedaba como choqueado, como un hombre se puede parecer tan bien a una mujer, y claro conversaban en la calle, fumaban en la calle y después nos fuimos, pasamos nomás... nunca lo he olvidado, como fue el momento esa noche, me acuerdo la iluminación de la calle, como estaban los grupos de mujeres, y de homosexuales ahí, toda la calle era prostíbulo, salimos de ahí y nos fuimos para la casa”.

“Estuve dos meses en Santiago sin dar noticias a la familia... mi papá contrato a investigaciones para que den conmigo y mi polola de Concepción me lo contó, así que regrese a la casa... allá llegué, mis hermanos me quedaron mirando como sorprendidos. Fue como que yo era el centro de la atención... como que fue una cosa grande que pasó en la familia cuando me fui... no quería enfrentar a mi papá... cuando entró mi papá me dijo *¡bah llegaste!*,- *-no si todavía estoy en Santiago-* le dije. Empezamos a echar la talla, no me pegaron ni me retaron nada, y después conversó conmigo, no el mismo día... Una semana después, cuando las cosas retornaron a la calma mi papá conversó conmigo y me dijo : *si tu no quieres estudiar, no importa, pero sabes que con lo que haz hecho en estos días, haz demostrado que eres un hombre*

que ya no eres un niño-, chuta dije yo que me va a decir ahora, *-sabes-* me dijo *-no te voy a exigir que estudies, si querí estudiar te voy pasar, si te quieres comprar ropa te tienes que comprar, yo lo que voy hacer, te voy a dar puro techo y comida pero no te voy a exigir mas nada-*”.

Construcción de la identidad

Categorías

- Incorporación del saber *mapuce* dentro de su núcleo familiar y forma de vida

La migración de los *Mapuce* hacia las urbes se produce mayoritariamente por problemas económicos y, a menudo, contra la voluntad de los que la viven. La partida se hace con la esperanza de ganar, lo más pronto posible, el dinero suficiente para poder resolver estos problemas y volver a sus comunidades. Desgraciadamente, en las ciudades, los *Mapuce* se ven enfrentados a numerosos obstáculos que terminan destruyendo sus esperanzas de retorno rápido (Chenard, 2006).

Bajo estas condiciones, la emigración *mapuce* está acompañada de un drama individual y colectivo, es la necesidad urgente de la sobrevivencia lo que expulsa, no sólo en términos de residencia sino también, en muchos casos, de la pertenencia a la comunidad (Antileo, 2006).

El migrante no rompe sus vínculos con la comunidad de origen de forma radical, pero se ve enfrentado a la sociedad moderna, lo que lo ubica en una situación compleja. En tal sentido, la identidad *mapuce* se encontraría en un constante proceso de reformulación y reelaboración de elementos culturales propios (Antileo, 2006).

Anteriormente se ha mencionado que los elementos movilizados para la migración de Viviano y de Isaac hacia la urbe difieren en gran manera, por lo que su proceso de

construcción (reformulación-reelaboración) identitaria se proyecta con diferentes valores respecto a su noción de ser *mapuce*.

Viviano ha experimentado en su niñez la “herencia del iluminismo” en la educación.

La influencia revolucionaria de los iluministas europeos a principios del siglo XIX estará expresada a través de los movimientos o corrientes liberales, quienes conducirán el proceso de modernidad en los países de América Latina. En este contexto que, el positivismo deposita su fe en la ciencia y en la técnica, por lo tanto la educación debe ser funcional a esto y no social, la idea de la “civilización” es la idea de lo material, para ello se hacía necesario preparar personal adecuado apto para las transformaciones tecnológicas. En este proceso de modernidad, las repúblicas buscarán la “integración del indio”. El lema de “orden y progreso” hará ver lo indígena como atrasado, por lo tanto la única alternativa era su integración al proceso productivo como obreros o campesinos. Las repúblicas se identifican entre izquierdas y derechas, para los primeros los indígenas descalzos serán un problema que obedecerá a la pobreza y no a costumbre, el no saber leer ni escribir en el sistema occidental será visto como analfabeto o ignorante (Contreras, 2007).

En su relato de infancia, Viviano reconoce la aceptación a este sistema de educación que además se ve reflejado en su buen rendimiento en la escuela. Posteriormente en su juventud, por falta de oportunidades para continuar sus estudios su esfuerzo se concentra en las labores de la agricultura y de la pesca, actividades que en la cotidianidad fortalecen su identidad de gente del campo, de campesino. Al producirse el maremoto del 60 sus estrategias de vida se ven limitadas por la alteración de su espacio natural y encuentra en la migración hacia la ciudad una oportunidad para mejorar la situación de vida en la comunidad. Sin embargo con la inestabilidad social que se genera en el período del gobierno de la Unidad Popular previo al Golpe de Estado, las condiciones laborales se limitan y la escasez de alimento se hace presente en la urbe, motivos que impulsan el retorno a su territorio. Lo vivido en la ciudad brinda nuevas comprensiones a Viviano, otra calidad de vida se hace manifiesta y esta

relacionada con el mejoramiento del entorno en cuanto a infraestructura y bienes, tanto para su hogar como para la comunidad.

Al retorno a su comunidad encuentra que el campo proporciona el buen sustento para la familia y que los programas de gobierno son una puerta para poder acceder a un mejoramiento de las condiciones de vida en la comunidad, una proyección que la fortalecerá con el pasar de los años.

Viviano...

“Vivía en el campo y me fui para allá sin conocer nada de pueblo, con un sueño que iba a ir a Santiago e iba a hacer maravillas, pero no es así, claro que como experiencia saqué hartas cosas buenas que yo aquí vine a sembrar esas experiencias en mis hijos incentivándolos a que estudien...estudien cabros si quieren que no les pase lo que me pasó a mi, si quieren trabajar en el pueblo, sigan....todos los cabros dicen quiero ir a Santiago a trabajar, *-no es así cabros especialícense en algo, estudien, prepárense, porque de lo contrario van a ir a puro dar bote nomás, yo que tenía nada, yo donde trabajé, trabajé bien pero y, sin ni una preparación para ir a la ciudad,-* ahora los jóvenes pueden aprovechar más, ya en la escuela están todos preparados casi en escuela industrial”.

“El campesino no esta preparado para la ciudad, me pasó a mi cuando me fui a Santiago a trabajar en el año 68. Me dijeron vamos para allá hay harta pega. Había una fabrica de maquina de coser, ¡que va a hacer un campesino en una fabrica cuando no conoce un fierro!, entonces andaba dando bote nomás... Tenía que conocer algo, el campesino no estaba preparado para ir al pueblo, ahora ya están preparados los niños y cualquiera busca su carrera, ya esta mas o menos chancado, en otros años no, fracasados volvían, en cambio en el campo si es alentado, trabajaba y la comida le sobraba, la gente en algún momento desea la plata”.

“A mi llegada de Santiago retomé el trabajo de la pesca y la siembra de papa, eso nos permitió mantenernos muy bien en la época de crisis del país, meses antes del golpe de estado y durante el gobierno militar”.

“En el gobierno militar si llegaban ayudas...aquí estábamos sin camino pero en dictadura se hizo un proyecto el empleo mínimo... en ese momento nosotros formamos un comité e hicimos un grupo, hicimos el camino a pura pala, hasta que se sacó el camino”

En cuanto al proceso de Isaac, su niñez se ve marcada por eventos violentos que el reconoce en su entorno inmediato, nociones como desesperanza y frustración por las condiciones de vida en la población, que a su temprana edad no es capaz de asimilarlo conscientemente, sin embargo lo marcarán como un referente de la sociedad en la que esta inmerso.

Posteriormente en su juventud experimenta la educación formal en la ciudad, ante la cual manifiesta un rechazo frontal por los contenidos y la forma en la que se transmite, “la educación funcional a la ciencia y a la técnica, no social”. Sin embargo su espíritu “inquieto” lo lleva a descubrir una conexión con las ciencias sociales, como la filosofía, la ética, la política. Así emprende una transición de un individuo funcional a un sistema capitalista a un sujeto que a través del conocimiento es capaz de transformar, tanto su condición interna como su entorno inmediato.

A razón de esta búsqueda, su experiencia durante el gobierno militar parte en un frente de choque contra la dictadura y transita a una propuesta de acción social que se enfoca a sembrar en los más jóvenes, los niños, valores y comprensiones que permitan la construcción de otra realidad, una más justa y responsable que logre desdibujar las condiciones en las que se encontraban oprimidos.

En su proceso encuentra a breves rasgos en el pueblo *mapuce* un conocimiento que permite una organización social diferente, que valora el ser sabio para el bien común, una proyección que profundizará y fortalecerá con el pasar de los años.

Isaac...

“Entré al colegio y me volví como salvaje, me acuerdo que mi papá era mi apoderado, yo lloraba, era una cosa grande, lleno de niños, jugaban, peleaban, y yo era como cohibido. Mi papá me fue a dejar y yo lo seguí, no quería que me dejara en el colegio, yo me escape, y lo seguía por el cerco y me decía quédate nomás, si mas rato vas a irte para la casa, vas a estar un rato nomás, y después te vas a la casa, y se fue, yo quede llorando”.

“El estudio a mi no me gustaba, yo no le hacia caso a los estudios, siempre fui del cuarto, del quinto, del séptimo...mis notas fueron pésimas, no me gustaba estudiar. Además que me quedaba con lo que aprendía en la clase nomás, no era dedicado a los cuadernos, me gustaba leer cuentos, me los leía todos, los cuentos que pillaba en los diarios”.

“Ya en el liceo yo era el que distorsionaba todo el curso, pero no me tenían mala los profesores porque era bueno para la talla... era bueno para las matemáticas, si en filosofía igual, me gustaba, a pesar de que era pura historia pero por el nombre me atraía, a pesar de que enseñan historia de los griegos, la ética me gustaba, eran los ramos en que mas sobresalía”.

“Luego me alejé un año del estudio, me dedique a trabajar y a hacer otras cosas que no era para lograr algo sino que para pasarlo bien... estuve así como un año, después conocí un libro que me prestó mi hermana Rosa, ella participaba en una organización como revolucionaria... era una organización con una transformación de las armas a las propuestas, de la revolución por el conocimiento... tenían cierto tipo de educación autodidacta, investigaban y elaboraran documentos de acuerdo a las necesidades de

ellos para lograr sus cambios por intermedio de la fuerza, de la lucha, en pleno gobierno militar... no me metí de un viaje, primero leí los libros para ir un poco investigando y a la vez me interesaba porque eran libros de filosofía, de sociología, de antropología, como artesanales... también había que estudiar para construir bombas artesanales, pelear con los milicos, con los carabineros en la calle frente a frente, pelear con el guanaco, con las bombas lacrimógenas, un poco como defensa en las manifestaciones”.

“Ahí trabajamos harto, vivía en la universidad y no era universitario, conocí harta gente y ya como que cambió mi estilo de vida...también trabajé en teatro, estuve como 2 años haciendo teatro, trabajo con niños, el teatro, denunciaba cosas, un movimiento grande porque eran varias poblaciones que estaban optando por levantar grupos de teatro”.

“Al final en el grupo nos dimos cuenta de que estar peleando dentro de un grupo de seres humanos con carabineros era desgastante y arriesgado... alcanzamos a darnos cuenta que eso no podía ser, el desarrollo del ser humano no está en pelear así cuerpo a cuerpo, empezarse a matar unos con otros ... había que construir un nuevo pensamiento, de ahí se optó por desarrollar en las personas la afectividad, el sentimiento, el pensamiento y había que buscar una base, y optamos por mirar al pueblo *mapuce*”.

“ Lo que mas nos metimos fue en entender lo que era ser un *logko*, desde un análisis *wigka*, lo sacamos, como que era el que organizaba a la gente, el que era el motivo de organización en todo sentido, político, educacional, social... la persona que debiera guiar el grupo era el mas alto de nivel de organización del grupo, el que mas sabía, el que le enseñaba a los demás, no era el que decía yo soy el mas prepotente, yo soy el mas fuerte, sino que a medida que uno se organizaba iba demostrando que sabia y como se preocupaba por los demás”.

“Eso entregamos a los niños, nuestro objetivo era cambiar la sociedad, mejorarla, no al grupo sino individualmente a cada persona, yo tenía un niño a cargo, ese niño tenía que ser bueno, perfecto, ser un hombre que sobresaliera en su curso, no lo sacábamos del colegio sino que le enseñamos que el colegio era superarse, uno podía saber mas de lo que le enseñaban en el colegio, y eso le entregábamos”.

“Así estuve trabajando en eso como 8 años, y fue transformando mi vida, me transforme en un hombre mas serio mas centrado...en la sociedad que vivíamos en ese momento había delincuencia, prostitución, drogadicción, todo lo mal que hay en la ciudad, para que los niños no cayeran en eso nosotros teníamos que perfeccionarle el pensamiento, tuvimos buenos resultados los chicos superaron el problema que tenían en su casa, algo provocamos en la gente que no los dejó ser como los venia preparando el destino ...los papás confiaron en nosotros, aunque fueran alcohólicos, aunque fueran prostitutas siempre cuando llegábamos a la casa nos atendían bien, nunca nos echaron”

“Me quedé con todas esas nociones de enseñanza, ese trabajo fue como el 82 por ahí, y me salí en el 88 porque en el 89 regresé a la Villa *Nawel...* ”.

6. 3. EL PROGRESO Y LA MODERNIDAD: LA EDAD ADULTA

Los elementos abordados en el capítulo anterior permiten identificar como el *Lof Xawmalewfv* a partir de la década del 60 experimenta fuertes impactos que alteran de gran manera la configuración del hábitat y la proyección de su gente.

El maremoto del 60 da una nueva dirección a la ocupación del espacio y las estrategias de vida. La agricultura se desarrolla en la montaña, por lo que la capacidad de obtención de alimento por esta vía se ve reducida. Sin embargo, el movimiento de aguas marinas que se produjo trajo consigo la presencia en abundancia de productos del mar en sectores de poca profundidad (tanto en la costa como en el Río Lingue) lo que resulta atractivo para fomentar la actividad de pesca, marisqueo y la incorporación de nuevas prácticas como el buceo.

A la par, la ayuda para la reconstrucción de la zona afectada por el maremoto pone a disposición de la población infraestructura, herramientas, tecnologías bajo una lógica desarrollista del Estado y de la Cooperación Internacional.

Esto tiene sus efectos para profundizar el flujo de dinámicas sociales como la inmigración y la migración.

Los inmigrantes, que en su mayoría se reconocen como pescadores del norte, llegan al territorio atraídos por la abundancia del recurso pesquero. Esto generó mayor circulación de capital en el territorio transformando tradiciones de intercambio de bienes, saberes y servicios.

A razón de ello es posible ver que espacios como el *rukan*, el trueque (o *xafkintu*), el *migako* van perdiendo práctica de forma paulatina en el sitio y toman impulso formas como la compra-venta de bienes (inclusive de tierras) abriendo un nuevo panorama para procurar la subsistencia del hogar a través de un trabajo asalariado que permita asegurar la tenencia de capital.

Al haber mayor conectividad con centros poblados, una dinámica macropolítica y social llega a tener una mayor incidencia en las formas de vida de la población, tanto en la incorporación de espacios de encuentro de los habitantes del territorio (clubes de fútbol, discotecas, comités, iglesias evangélicas) como en la proyección de los mismos (se profundiza la migración a la urbe).

Tanto la migración hacia la ciudad como la mayor presencia institucional del Estado en el territorio condicionan un puente hacia el imaginario de la modernidad y el progreso.

Este imaginario “progreso” será promulgado a través de un juego político de visiones ideológicas dentro de las comunidades donde es posible identificar el accionar tanto del partido Demócrata Cristiano (PDC) como los Partido de la Izquierda Marxista, los cuales plantearon la subordinación de la cuestión étnica a la cuestión social. En ese

sentido para la izquierda Chilena todos los sectores "marginales" han de ser incorporados en la lógica del "crecimiento", del "progreso" y del "desarrollo", bajo esta visión las luchas étnicas carecen de especificidad dado que constituyen sólo "formas secundarias de lo social" (Mires, 1992).

Bajo esta mirada tanto el PDC como los partidos izquierda lograron captar la adhesión de muchas comunidades para sus "planes de desarrollo", principalmente para realización de reformas agrarias cuyos signos industrialistas y tecnicistas no consideraban siempre el sentido comunitario y tradicionalista de las reivindicaciones indígenas. Así, poco a poco, tiene lugar, en nombre de la defensa del pueblo *mapuce*, un progresivo deterioro de sus comunidades (Mires, 1992).

Es a finales de la década del 60 e inicios del 70 donde este juego político entre derecha e izquierda se profundiza y se evidencia con el golpe militar, período que impacta la situación de vida tanto en el medio rural como el urbano.

La experiencia de vida de Viviano e Isaac confluye en este período. Ambos son un sujeto migrante en la ciudad, sin embargo los acontecimientos que registran desde su vivencia construyen una mirada distinta respecto a esta transición del gobierno y la proyección de un Estado progresista.

Viviano con una edad mayor percibe la inseguridad en el Gobierno de la Unidad Popular y retorna a su comunidad para vivir la estabilidad y "progreso" en el Gobierno Militar. Así la comprensión que resalta de esta etapa de su vida es que la migración puede ser una oportunidad que facilita las condiciones de vida al procurar una mejora en la infraestructura, bienes y servicios a disposición del núcleo familiar a medida que el sujeto aproveche la educación y formación técnica para insertarse de mejor manera en el mundo laboral.

Por otro lado Isaac en su adolescencia transita por otra cara de la modernidad, asentamientos en los límites de la urbe donde las oportunidades para acceder a los

“beneficios” del progreso también son limitadas, lo que se transforma en desesperanza, frustración y diversas formas de violencia.

A medida que explora la sociedad en la que vive sus comprensiones le permiten ver un régimen autoritario que invade su espacio. Lo percibe en la educación formal, en las calles, en su vecindario, en su ser... Una percepción que lo lleva a una búsqueda que transita desde una vida superficial y monótona a una construcción de sentido alimentada por encuentros con espacios y personas que confrontan una situación presente para proyectar un escenario futuro basado en otros valores y saberes para la sociedad.

Con estos aprendizajes ambos personajes confluyen para dar cuenta de una tercera etapa de transición del *Lof Xawmalewfv*, la expansión de la modernidad y el progreso.

6.3.1.- Dimensión 1. Hábitat y subsistencia

Las sociedades humanas cualesquiera sean sus condiciones o niveles de complejidad, no existen en un vacío ecológico sino que afectan y son afectadas por las dinámicas, ciclos y pulsos de la naturaleza. La naturaleza reconocida como aquello que existe y se reproduce independiente de la actividad humana y que al mismo tiempo representa un orden superior al de la materia, representa un orden basado en el flujo de energías (Rousset en Toledo, 2008).

Las sociedades humanas producen y reproducen sus condiciones materiales de existencia a partir de su metabolismo con la naturaleza, una condición que aparece como pre-social, natural y eterna (Schmidt en Toledo, 2008).

Dicho fenómeno implica el conjunto de procesos por medio de los cuales los seres humanos organizados en sociedad, independientemente de su situación en el espacio (formación social) y en el tiempo (momento histórico), se apropian, circulan,

transforman, consumen y excretan, materiales y/o energías provenientes del mundo natural (Toledo, 2008).

Al realizar estas actividades, los seres humanos consuman dos actos: por un lado "socializan" fracciones o partes de la naturaleza, y por el otro "naturalizan" a la sociedad al producir y reproducir sus vínculos con el mundo natural. Asimismo, durante este proceso general de metabolismo, se genera una situación de determinación recíproca entre la sociedad y la naturaleza, pues la forma en que los seres humanos se organizan en sociedad determina la forma en que ellos transforman a la naturaleza, la cual a su vez condiciona la manera como las sociedades se configuran (Toledo, 2008).

En este punto cabe distinguir entre la apropiación material y la apropiación intangible de la naturaleza, pues esta última se refiere al conjunto de acciones por medio de las cuales los seres humanos se articulan con el mundo natural por medio de las creencias, el conocimiento, la percepción, la estética, la imaginación y/o la intuición. Por ello, todo metabolismo tiene en realidad dos dimensiones: una material, tangible o "dura" (transformación de ecosistemas para satisfacer necesidades y deseos) y otra simbólica, intangible o "suave", las cuales se mantienen recíprocamente condicionadas durante el proceso metabólico (Toledo, 2008).

Con lo antes mencionado es posible abrir la comprensión a una relación milenaria que permitió la construcción del mundo simbólico *mapuce*, guía de su organización social y su proyección individual y colectiva.

Dentro del *kimvn mapuce* se reconoce el vínculo del ser humano con la tierra y el medio que lo rodea, de dónde emana la fuerza o el poder que le permite la vida a la naturaleza. De ahí se determina la existencia de poderes y espíritus sobrenaturales que apoyan o perjudican al hombre. Desde la experiencia acumulada se concibe que ni el hombre, ni los animales, ni el más pequeño insecto podría vivir si no estuviera permitido por los espíritus dadores de vida: *Elmapun, Elcen, Gvnemapun, Gvnecen,*

quien conforma una familia divina, *Kuse, Fvca Vjca y Wece*. Así la familia divina y originaria se reproduce en la familia *mapuce*: ancianos, ancianas, joven mujer y joven hombre. Los ancestros lograron el conocimiento, dominio y equilibrio de todo lo anterior marcando la diferencia de su propio mundo, “el mundo *mapuce*” (Marileo, 2007).

Si la naturaleza es fuente y destino del *kimvn mapuce* es posible reconocer entonces que aquel mundo simbólico concebido por los ancestros no es un “relato del pasado”, sino constituye en el presente una vía para la comprensión del flujo de energías que en una continuidad temporal - espacial consolidan las condiciones para el mantenimiento de la vida.

Es así que atentar contra el *kimvn mapuce* ha significado violentar el profundo vínculo del saber - ser (persona) con el entorno para procurar una existencia basada en el entendimiento y el respeto de una ley natural.

La ignorancia de esta ley llevó a la imposición de prácticas y conceptos contruidos con procesos y elementos ajenos al *Lof*. La violencia que esto representa escapa al entendimiento de quien no ha experimentado “habitar en el mundo *mapuce*”.

Así de forma paulatina el mundo simbólico fue siendo reemplazado al igual que el entorno. Cambiaron bosques por plantaciones, esteros por quebradas secas, cultivar la tierra por producir el campo.

Sin embargo se mantiene lo fundamental que da sentido al ser *mapuce*, la vida...

En un presente donde el imaginario “modernidad y progreso” resulta ser a nivel macro el de mayor acogida como proyección hacia el bienestar, en el *Lof Xawmalewfv* se evidencia con mayor fuerza los efectos de la ruptura entre el conocimiento y la práctica

(la división del *kimvn*) impulsando ampliar la mirada de la relación del sujeto con su entorno natural y entender la transición del ser que se proyecta desde la experiencia del campesino, del migrante, del indígena hacia un reencuentro con el ser *Lafkence* o hacia la modernidad.

Percepción del entorno Natural

Categorías:

- Relación del sujeto con su entorno natural (funcional y subjetiva)

Viviano...

“Uno llega a tener una relación especial con la naturaleza. En mi caso a lo largo de mi experiencia de vida yo he construido un gran cariño porque yo me crié entre la naturaleza me crié con los animales, uno le agarra un amor tremendo a los animales vacuno, chanco, oveja... así se relaciona con el campo y cuida la naturaleza porque cuida el pasto sobretodo, el campo se ve bonito con pasto, buenos pastos para los animales sobretodo... cuida la naturaleza a pesar que es para los animales pero lo esta vigilando, lo esta cuidando... Así también con el mar, los que nos denominamos *Lafkence* campesinos, también es un cariño porque nuestros antepasados trajeron los primeros alimentos del mar, pescado ya sea corvina, róbalo...yo también me crié en el mar, de chiquitito mariscando... así igual a los 15 años, fui a la pesca a la mar, entonces uno también la cuida como una cosa tremenda... Antes uno vigilaba la mar, esta buena la mar, vamos a la pesca, vamos a mariscar mañana, y de esa manera vigilaba el mar... ese control se hacia a puro ojo... del campo nosotros sacamos la producción de la tierra nomás, siembra, ahí sale el sustento de la siembra, para mi aquí la naturaleza tiene bastante que se puede consumir y hay en abundancia en estas partes, hay árboles que dan alimentos, así la naturaleza es nuestro sustento”.

Isaac...

“Yo no miro a la naturaleza como recursos, los llamados recursos naturales, cuando uno comienza a meter plata de por medio empieza a perder el sentir humano... igual estoy claro que hoy en día estamos inmersos dentro de una sociedad del capital, entonces irse a vivir sin dinero hoy en día es difícil, más sin embargo creo que existe una forma de vivir sin el dinero y que lo único es que nosotros no la hemos desarrollado”.

“Vivir en cuanto a los recursos naturales ha limitado nuestra capacidad de crear... por mi parte yo no quiero tocar el bosque nativo, o el agua, lo único que he hecho es vender corderos, pa mantener una economía dentro de la casa, en cuanto a los árboles, solamente los que necesito, ya para hacer mi casa, un mueble, eso nada más, y para hacer muebles igual uno puede recoger lo que cae no mas, y así uno tiene para vivir holgadamente...de esa forma uno puede subsistir, no vivir. Para vivir, es necesario otra comprensión de la naturaleza, la que nos enseña que todo componente resulta ser fundamental, para existir todos nos necesitamos, nosotros necesitamos del árbol como el árbol necesita de nosotros, porque de ellos recibimos el aire y ellos se alimentan de lo que nosotros también respiramos po, entonces es una demostración de que todos nos necesitamos, eso es, todos los componentes de la naturaleza nos necesitamos”.

Evolución de la propiedad del entorno natural

Categorías:

- Conflictos por las tierras
- Transformaciones de la tenencia de la tierra

Durante el proceso de transformación económica, política y social promovido por el gobierno militar, la macroregión sur se vio afectada por una serie de políticas regionales, agrarias y macroeconómicas, de inspiración neoliberal. Tales iniciativas dan cuenta de una arquitectura económica-jurídica sistemática y coherente, desplegada entre 1974 a 1981 (Toledo Llancaqueo, 2006).

En el caso de la macro región sur, esta transformación se promueve con el pensamiento económico neoclásico respecto a las relaciones entre derecho de propiedad individual y crecimiento económico, siendo esto determinante en las nuevas políticas, y regímenes legales en materia de propiedad rural y recursos naturales (Toledo Llancaqueo, 2006).

Con este enfoque fueron implementadas cuatro políticas sectoriales de alto impacto en la macroregión sur, cuyos efectos han sido complementarios y decisivos en la actual configuración regional y los conflictos étnico-territoriales:

- La culminación del proceso de Reforma Agraria, revisando las expropiaciones y asignando en propiedad las tierras reformadas y liquidando las cooperativas.
- La reforma de los regímenes de propiedad de las tierras indígenas.
- La reforma de los regímenes de propiedad de los recursos naturales.
- El fomento de la industria forestal, a través de herramientas como el subsidio directo establecido en el DL N° 701.

Todas estas políticas implicaron una fuerte transformación de las instituciones relacionadas (CORA, ODESA, SAG, IDI, INDAP), dando lugar a una época de frenética actividad burocrática. Hacia 1979 se crea la Dirección de Asuntos Indígenas dependiente del INDAP, y decenas de funcionarios comienzan a trabajar en el masivo proceso de división de las comunidades *mapuce*. El apoyo del Banco Mundial permitió financiar estos procesos masivos de transformación de la propiedad (Toledo Llancaqueo, 2006).

Post Golpe militar se dicta el Decreto Ley N° 2750, donde se establecen los mecanismos que se utilizarán para dividir las comunidades *mapuce*, proceso que se realizó aceleradamente. El efecto más visible de la aplicación del Decreto fue en la terratenencia, transformando la propiedad común en decenas de diminutas hijuelas individuales. La división legalizó las usurpaciones y transformó en propietarios legales a sujetos que hacían uso de las de tierras al interior de las comunidades, de hecho o por acuerdo. La propiedad individual facilitó la apropiación de las tierras más valiosas,

como las riberas de los lagos o los terrenos periurbanos. Diversas instituciones estatales también ocuparon el decreto para apropiarse de los terrenos comunes en donde se ubican las escuelas, postas, cementerios, canchas, que en muchos casos correspondían a lugares de congregación ritual (Toledo Llancaqueo, 2006).

Los impactos más trascendentes de la liquidación de las comunidades se refieren al desconocimiento y ejercicio de los derechos colectivos, y particularmente, el derecho a la tierra. La división de las comunidades, al someter las normas consuetudinarias *mapuce* de asignación y acceso a las tierras a las reglas del derecho civil chileno, rompió delicados mecanismos e instituciones de integración de la sociedad *mapuce*, dando origen a situaciones de disputa familiar e intracomunitaria que perdurarán por varias generaciones (Toledo Llancaqueo, 2006).

La instalación de gobiernos electos a partir de 1990 no alteró las bases del modelo económico ni de la reestructuración territorial, construidos bajo el gobierno militar. Más bien, contribuyó a su perfeccionamiento y legitimación en democracia. El modelo de territorio en formación en el sur de Chile pasó a constituirse en programa e ideología oficial de modernización regional, bajo la forma de planes, agendas y estrategias que profundizaron compulsivamente la instalación del modelo en las zonas *mapuce* tratadas como “fronteras interiores”. Así las definió Pinochet y MIDEPLAN en 1994 (Toledo Llancaqueo, 2006).

La incidencia de esta política nacional se refleja en los relatos de los habitantes del *Lof Xawmalewfv*, las tierras que en la antigüedad fueron comunitarias y en algunos casos de gran importancia ceremonial, como es el caso de cementerios, actualmente se dividen en pequeñas hijuelas con títulos de propiedad, lo que ha impulsado la “privatización” de la naturaleza en el territorio.

Alejandro...

En *Yeko* existe un cementerio que estamos peleando nosotros, no nos quieren entregar, esta reconocido por monumentos nacionales, ya se hicieron los estudios pertinentes de eso y el alcalde cometió el error de pasarle maquina e hizo una cancha de futbol ahí, ahí juegan para el 18 hacen fiesta, es terrible... hace como 7 o 8 años atrás que ocurrió ese atropello, se le pidió al alcalde, se le envió una carta a la CONADI de que por favor parara el atropello del cementerio, la CONADI no hizo nada, pero se avisó, las cartas están de prueba que se le aviso al alcalde que no se atropellara ese terreno porque había un cementerio pero el no escucho a nadie, después vino Monumentos nacionales, hizo los estudios, llevaron los análisis a Santiago y salio comprobado que era un cementerio indígena legitimo, pero igual no hemos podido ni siquiera cerrar, hay un conflicto con el club deportivo, no nos quisieron entregar el cementerio, pero para ese cementerio hay una prohibición de que no se puede hacer acto de ningún tipo, esta hecho por Monumentos nacionales y no lo ha respetado el alcalde”.

Viviano...

“Desde el 85 que nos ha golpeado el tema del agua, cuando se privatizó. Sin darnos cuenta el agua no era nuestra...se privatizó y se quedó calladito. Los vivos pescaron los mejores esteros porque sea o no propietario de la tierra la persona puede ser dueño del agua. No hubo ningún respeto, yo considero que si de tal comunidad es usted es el primero que debe tomarse las aguas. Ahora último se vino a dar cuenta uno de que también fue una traición la ley. La gente de los lugares, cuando abrieron los ojos ya estaban todos los mejores esteros ubicados por otras personas, pero sin saber nosotros qué estábamos haciendo defendimos nuestra agua, llegaban y decían *-porque no quiere, le vamos a poner agua potable en la casa-* pero resulta que hoy por hoy fue un engaño eso”.

Ocupación productiva y alimentación

Categorías:

- Organización del tiempo y horarios de trabajo
- Organización familiar del trabajo y tipos de tareas
- Cambios en su ocupación productiva y alimentación
-

En años posteriores la llamada “modernidad” trae consigo los primeros buzos al territorio, de la mano de las llamadas “fiebres”, tanto del loco como de la macha.

Iniciada tímidamente desde principios de la década de los 80 la explotación de moluscos en la zona costera compensa la fragilidad en que se desenvolvía la economía de autosubsistencia, decantándose la vocación productiva mariscadora. El agotamiento del recurso Loco a mediados de la década de los 80 por la sobreexplotación, produjo una alta cotización del producto (González, 2004).

De igual manera la abundancia de la macha en zonas de poca profundidad como el Río Lingue resultaron ser factores que incentivaron la llegada de gente del norte para dedicarse al buceo, práctica que fue rápidamente incorporada a las estrategias de vida en el sector.

Viviano...

“Igual recuerdo que más o menos en el año 80 empezaron a llegar los buzos, entre esos años aparecieron los buzos. Cuando se abrió ese comercio empezaron a darle duro al buceo, venían incluso de Santiago, mucha gente del norte a trabajar de buzo. Igual la gente de acá aprendió rápido a bucear y le dieron duro al marisco”.

“Hace 28 años atrás hubo una enfermedad como dijera en la mente de la gente, una fiebre de la macha, y llegaron los del norte, de toda parte llegaron a pelar la playa y luego se fueron y algunos quedaron. Así que la gente no ha traído nada de futuro aquí a *Mewin*, que futuro, a sacar el futuro vinieron a buscar acá en *Mewin*... antes de eso había cualquier macha aquí en el Valle, bonita, ganábamos plata todos y llegaron los nortinos, llegaron equipo de buceo acá pero le daban día y noche aquí a la macha hasta

que la terminaron... no había control no había veda, ahora hay veda, pero no queda que cuidar po, hay que esperar que se recupere la mar”.

“Igual pasó con el loco po antes había loco aquí por todas partes, ahora también gracias a la veda queda loco...pero para eso también un tremendo sacrificio el que tiene, por ejemplo el área de manejo hay que estar cuidando por el robo, andan todos tratando de robar lo que hay”.

En la actualidad el territorio reconoce otra amenaza frente a los recursos marinos impulsada por la incorporación de tecnología, la pesca de arrastre.

Las redes para la pesca de arrastre de fondo son redes muy grandes, que son arrastradas en el fondo del mar para atrapar peces de fondo y otras especies bentónicas. La red esta lindada con flotadores en la cuerda, que forma la apertura superior de la boca de la red, y con un sistema de pesos en el cable de acero, que forma la apertura inferior de la boca de la red. La red para pesca de arrastre de fondo puede estirarse 40 pies en la altura y extenderse más de 200 pies de ancho entre las puertas. Una red grande, totalmente preparada, puede capturar cientos o miles de libras de pescado y requiere que un barco poderoso la arrastre. En la parte inferior de la boca de la red se arma un dispositivo a modo de tren de rodaje, consistente en grandes bolas de acero o bobinas de caucho – conocidas como ‘bolos’ o `rockhoppers`, que pueden medir un metro de diámetro o más enfiladas en un cable pesado de alta resistencia. Ello permite que el aparejo ruede por el fondo, al tiempo que rompe las formaciones rocosas o biológicas que encuentra a su paso (Coalición para la Conservación de los Fondos Marinos, 2006).

Diversos estudios han demostrado el gran impacto que genera la pesca de arrastre en los ecosistemas marinos, sin embargo en la Costa Valdiviana se promueve esta tecnología, motivo de gran preocupación para los pescadores artesanales de la zona.

Viviano...

“En cuanto a la pesca, ahora también se perdió el róbalo por la cuestión de los barcos esos de arrastre que llegaron aquí al mar, no respetan la milla artesanal, esos barcos no lo respetan así que pasan con redes po, hasta la última arena le hacen movimiento, así que huevo va a terminar su actividad nada po, se pierde la semilla de los peces chicos acá en la orilla por culpa de esos barcos. ¡Y antes había cualquier cantidad! germinaban tranquilamente, las aguas estaban ahí en el sector y no pasaba nada... ha escaseado el pescado, por culpa de esos barcos. Pero al gobierno le dan plata esos barcos, por eso dicen apoyen a esos barcos y joden a los artesanales, al pescador chico, están matando todo lo que hay en la orilla, todo pescado o marisco que hay en la orilla lo están matando”.

Por otro lado en la práctica de la agricultura se reconoce como un efecto positivo la implementación de invernaderos que llegaron a través de INDAP, lo que ha permitido que las familias que los han trabajado dispongan todo el año de cultivos que antes eran estacionales.

Viviano...

“Ahora más ya esta cambiado el tiempo, la vida moderna, han llegado los invernaderos también si se trabaja bien, es bueno y se saca buen provecho se puede mantener las cosas todo el año. Y así, ha llegado esta tecnología ahora último, ya pero eso es muy reciente”.

En esta etapa del *Lof* la migración de la juventud hacia la ciudad en busca de trabajo se ve intensificada, pocos son los jóvenes que optan por trabajar el campo, sin embargo esta experiencia no deja de estar marcada por un sentimiento de nostalgia por el desarraigo que esto implica.

Dagoberto...

“Ahora la juventud que hay ahora *mapuce*, no trabajan la tierra nada, será un 10% que trabaje el campo, el resto no”.

Teresa...

Estudiamos en Mewin, después fui a estudiar a San José hasta 4to medio, igual son procesos que hay en todos los lugares, uno termina de estudiar y como que hay que salir a trabajar afuera, si puede seguir estudiando lo hacen y el resto a trabajar, estuve como 3 años trabajando, siempre venía bien seguido, porque yo siempre he extrañado acá, me gustaba trabajar porque se ganaba mas, aquí es mas difícil si uno trabaja es mal pagado, no es mucho lo que se gana, es un sacrificio salir a trabajar lejos, porque uno gana mas, puede ahorrar, pero en el fondo uno lo que ahorra lo gasta viniendo al sur, igual es de repente estar tan lejos para poder venir para acá, entonces es como contradictorio, juntar para venir al lugar que uno le gusta, porque yo tampoco iba para otros lados, o sea yo salía de Santiago y cada vez que podía mi viaje era Mewin, siempre Mewin”... en Santiago nunca me he hallado mucho, se que no soy de allá, a pesar de que haya nacido, pero yo me crié acá y soy de acá, en Santiago yo siempre lo he relacionado a trabajo nomás, entonces yo siempre decía yo me voy a ir a Mewin, pero como después empecé a trabajar puertas afueras al final después entre estar pagando dividendo y el arriendo que es mucho más caro entonces ya saqué casa en Santiago pero la idea es venirme, porque allá estoy pero no soy yo, a mi me gusta acá, ir al cerro, ver las algas, la playa, mirar el mar, como que lo que me llena a mi, yo vengo acá y trato de hacer eso, me encanta ir al cerro, mirar del cerro el río, o ir al mar y mirar”.

6.3.2.- Dimensión 2: Entorno sociocultural y territorial

Vivienda y avíos

Categorías:

- Utensilios domésticos y de trabajo
- Medios de transporte
- Elementos materiales para el ocio

Respecto a esta variable, la incorporación de tecnología para la construcción de botes, un bien que resulta fundamental para la práctica de la pesca, se reconoce como un gran beneficio que ha llegado con la modernidad.

Otros elementos materiales como el celular, televisores y radios permiten tener mayor conectividad e información, sin embargo su incorporación en la cotidianidad de los pobladores dependerá en gran manera del acceso al capital, lo cual hace que la incidencia que puedan tener en la forma de vida sea muy variable.

Viviano...

“Acá como siempre ha sido la pesca importaban los botes, antes no cualquiera hacía un bote. Ahora ya es mucho más fácil, hay herramientas, clavos, incluso herramientas eléctricas, en un rato se construye el bote, antes era con hacha, había que labrar el palo, había que tener la técnica o el conocimiento. Ahora se mira un modelo, y con serrucho eléctrico se hace la obra no más, se arregla el palo como uno quiera, pero antes había que buscar el palo que de justo la curva y de ahí se labraba con el hacha, y eso no ero fácil”.

“Ahora ya con celular las cosas son distintas, antes para comunicarse había que ir al lugar o se mandaba mensaje con los visitantes...ahora uno tiene mayor conectividad pero esta menos comunicado con la familia, ya no se hacen visitas”.

“Cuando empezó a aparecer la radio, a pila apareció primero, la tele apareció con batería también, había que ir a cargar la batería a Mewin, ahí teníamos tele a batería, cuando llegó la luz, fue un tremendo cambio, porque llegó la tele a color también, antes de eso tampoco había tele a color, en blanco y negro nomás, florecieron las casas con la llegada de la luz”.

La comunidad

Categorías:

- Pertenencia cultural y socioeconómica de los habitantes de su entorno
- Identidad territorial (sentimiento de pertenencia con la localidad)
- Organizaciones comunitarias
- Cambios en la infraestructura de la comunidad
- Cambios de índole: sociocultural -usos, costumbres, creencias, lazos matrimoniales- económica –modos y medios de producción e intercambio- política – organizaciones y movimientos reivindicativos de desarrollo, ocio - .
- Hitos subjetivos en relación a la historia de la comunidad: La incidencia del Estado Moderno y la llegada de forestales

Hasta este punto los relatos han dado cuenta de transiciones que se han experimentado en el *Lof Xawmalewfv* desde el siglo XIX al siglo XX, reconociéndose como un fuerte elemento transformador (al igual que en otros pueblos originarios) la imposición de una estructura de pensamiento de fuente occidental que accionando (de forma violenta) desde varias aristas a permeado en la cotidianeidad de los sujetos negando un saber - habitar propio del territorio configurando dinámicas relacionales socio – ambientales (extractivistas, individualistas, competitivos) funcionales a una macro organización político - administrativa que consolida un Estado Nación.

A lo que va de la mitad del siglo XX a la actualidad el Estado, impregnado por la modernización²⁰, fortalece su incidencia en el territorio profundizando procesos de

²⁰ Para una mayor claridad a lo que se hace referencia con el término “modernidad”, empleamos los aportes de Castoriadis quien determina dos significaciones imaginarias claves de la modernidad: autonomía y control. De ahí es posible observar dos modelos que dan cuerpo a estas significaciones; por un lado el europeo, de autonomía colectiva y de intervención estatal en el proyecto de control y el modelo norteamericano de autonomía individual y menor intervención estatal, cediendo cada vez con más fuerza poder de control a través de políticas al eje empresarial para dinamizar el mercado, el indicador principal de un Estado Nación eficiente (Larraín, 2005). Este es el modelo que Chile adoptaría en la época del Gobierno Militar y que será continuado por los Gobiernos de la Concertación.

“atomización” territorial a través de la creación de comunidades jurídicas, de dependencia al capital (ya sea por recursos estatales o privados) y de una relación extractivista del entorno natural.

Así, despojados de un vínculo vital con el territorio por la reducción de su espacio y la invisibilización de su sabiduría, el *Lof Lafkence* transita por un escenario marcado por nuevos actores: programas del gobierno (paternalistas y clientelistas), empresas forestales, ONGs, consultoras; y nuevas proyecciones: interculturalidad y autonomía.

En los relatos que se presentan a continuación es posible leer desde la experiencia del sujeto el imaginario de “Estado Nación” que se construye en una continuidad de encuentros y desencuentros del individuo y su contexto.

Viviano...

“El Estado Chileno ha ido tomando varias formas en cada etapa de mi vida. Primero cuando cabro chico en la escuela, nos enseñaron primero que nada celebrar las fiestas patrias, el 21 de mayo, el 18 de octubre, el 12 de octubre, eran las fiestas que se celebraban a nivel nacional... Ser chileno era tenerle amor a la patria, defenderla, eso estaba metido en el corazón, es famoso en el mundo el chileno porque cuando le dicen hay que hacer esto lo hace, sin pensar en ninguna cosa, pero en nosotros los *mapuce*, había una cultura ... Así el Estado Chileno nos dio la educación y se quitó lo principal, lo nativo, lo cultural se borró, el Estado quiso borrar eso desde un principio, por eso hay sentimientos en contra del Estado..., aunque dicen que el Estado incluso al campesino *mapuce* lo quieren recuperar la cultura todo, pero con las leyes lo están tratando de eliminar de cualquier manera, hablando ofrecen ayuda pero actuando no es así”.

Isaac...

“En la actualidad el que tiene más dinero es el que ordena, la esclavitud no se ha perdido aún. Si antes se trabajaba por un plato de comida que recibían los esclavos, hoy día igual, no le dan con un plato de comida pero le pagan un salario mínimo con el que puede comer, con lo mínimo, con lo casi nada pueden comer... ahí sufren las necesidades y todo eso, los hacinan en una población, ahí los tienen, y de ahí viven la delincuencia sino tienen que comer. Se les obliga entonces a que de alguna forma subsistan, ellos no se dejarán morir de hambre, crean las formas de sobrevivir y lo encuentran robando al que más tiene...esa gente queda hacinada en ese montón de casas viviendo como puedan... ese es el Estado de Chile, vive de la pobreza y explotan y se enriquecen, viven de la explotación del hombre por el hombre, compra fuerza de trabajo, o roba la fuerza del hombre...No hay una responsabilidad frente a las personas, de toda la población, muchos solo viven en razón del poder y de lograr más riqueza y más plata. Ese es el Estado de Chile, como dice la palabra, es un “estado”, una condición, donde las personas día a día afrontan situaciones que en su mayoría, no han elegido vivir”.

De igual manera se han manifestado los efectos de leyes que inciden directamente en la forma de habitar el territorio *mapuce*, tanto en sus formas de organización, disposición del espacio y proyección individual y colectiva dentro del *Lof Xawmalewfv*. En este enfoque se inscribe la ley 19.253 de octubre de 1993, promulgada durante el gobierno del Presidente Aylwin en el seno de la Comisión Especial para Pueblos Indígenas (CEPI). En el *Lof* se reconoce como principal efecto de esta ley la proliferación de organizaciones que fueron creadas para “bajar” los beneficios que el Estado suministra a la población que considera como indígena.

Las Organizaciones de la Ley Indígena son las *Comunidades Indígenas* y las *Asociaciones Indígenas* que al constituirse adquieren personalidad jurídica, que les permite tener existencia y representación legal, y, por tanto, postular a los diversos fondos que el Estado pone a disposición para esta, entre ellos el Fondo de Tierra, el Fondo de Aguas y los diversos Proyectos concursables, que especialmente entregan CONADI y el Programa Orígenes, este último desde el año 2002. En este contexto,

ninguna otra organización tiene la oportunidad de acceder a estos recursos destinados específicamente a los “indígenas”, lo que por un lado genera la percepción de que estos son ampliamente beneficiados y por otro que el desarrollo de los pueblos originarios esta siendo incentivado (Leiva, 2009).

La práctica de la Ley 19.253 en el territorio, ha consolidando modos relacionales particulares entre las organizaciones “funcionales” y los funcionarios de la institucionalidad público-privada, en algunos casos de dependencia y clientelismo, aspectos que pueden reconocerse en los relatos que se exponen a continuación.

Viviano...

“En lo que es legalización de tierras, hasta ahora último se repartió otra vez, ahí nos repartimos nosotros y vinimos a tocar 2 o 3 ha, fue el 2002. Repartimos en base a una ley que dio el gobierno para la gente que vive en los campos, para que tengan un titulo porque para sacar proyectos había que tener títulos, ahí tenía validez la persona, sacamos titulo y entramos a recibir beneficios del gobierno, sacamos proyecto, en todo tiene que haber titulo para que lo tomen en cuenta”.

“Otras instancias que han llegado con el tema de los proyectos ha sido el Programa Orígenes que es una institución para ayudar al pueblo *mapuce*... primero Orígenes dio \$3.000.000 por familia en el proyecto, sin ningún control, ahora dio \$500.000 y todo controlado...ya son 3 años que estamos trabajando para recibir \$500.000 para mi no pasa nada todavía, a otros les llegó, hicieron galpones algunos, ovejas con galpón, otros compraron animales, una yunta de novillos porque mas no da tampoco...yo como delegado he estado 3 años en reunión y reunión y sin ganar ni uno, y tengo que estar casi un día perdido porque si empieza a las 11 termina a las 2, y uno no hace nada porque tiene que ir a la reunión y en la tarde llega y pasa el día”.

“Ya viene la plata, que no viene, que cambiaron al director, que cambiaron a este otro...Yo puedo decir que perdí plata en 3 años de reuniones, perdí para \$500.000 que

todavía no me llega, no puedo decir que el proyecto Orígenes es bueno, esta mal, y la plata está, muchos años y harta plata pero donde están, ahí están los grandes políticos, esa plata la está trabajando el banco, trabajando aquí, por eso que no la entregan, de a poco por conveniencia política, plata que está destinada para ser entregada 3 años atrás”.

“Muchas iniciativas para mejorar la situación en la comunidad han tenido que surgir e impulsarse por cuenta propia...Antes y ahora el gobierno solo se hace presente en época de campaña y luego nunca más aparecen en el territorio ... nosotros gritábamos por los políticos, toda la gente aplaudiendo al candidato a senador y diputado, luego ellos se van a hacer leyes, claro trabajan por el país pero nunca jamás regresan a la comunidad para explicar como nos favorecen las leyes...entonces por eso la política hoy en día perdió credibilidad, la gente ya no lo cree para nada. Antes la gente quería a los políticos, al partido, la gente peleaba por su partido”.

“Así recuerdo yo que por nuestra cuenta trabajamos por la luz en el 92, de ahí se empezó a trabajar a puros proyectos en todas partes...ese tiempo formamos un comité que para que tenga ley pasó a ser junta de vecinos, ahí estaba dentro de lo jurídico... Cuando se formó el comité fui yo presidente para trabajar por la luz, de la Villa *Nawel*...nos tocó trabajar hartito, dos años tuvimos que trabajar para pagar nuestro proyecto de luz, nos tocó cubrir \$3.000.000 de pesos, la tercera parte del proyecto, allá en la semana Mewinense me metí, participaba e iba a sacar beneficio ahí, hacíamos actividades en el gimnasio en el verano, tuvimos hartito apoyo”.

“Después se armo la junta de vecinos y empezamos a trabajar ahí, empezamos a ubicar para tener una sede propia...nos costó sacrificio tener una sede... la municipalidad nos cooperó con los permisos para que hiciéramos beneficios, y también con un proyecto de cemento, pero siempre ha sido poco...este año, hubo una plata que se repartió en la municipalidad para proyectos de instituciones pero

como es año político no quedó ninguna institución sin parte, entonces el monto quedó hartito chico para la plata que había”

Alejandro...

“Acá en el territorio hasta ahora están registradas 10 comunidades indígenas, todos estos tramites se hicieron con CONADI, no es antiguo, se hicieron últimos porque antes no había comunidades formadas, con personalidad jurídica, nunca hubo, siempre hubieron comunidades que tenían sus leyes, autonomía, como se manejaban, lo hacían muy bien, en ese tiempo no había comunicación como ahora, no existía locomoción, teléfono, pero ellos se comunicaban igual cuando querían reunirse por algún problema se reunían solamente comunicándose personalmente, demorarían días en llegar pero lo hacían, ahora no”.

Isaac...

“La institución de gobierno trata de alguna forma de seguir borrando lo que es el pueblo *mapuce*... ya no es por la muerte sino por el terreno y por la identidad...por ejemplo hoy existen las comunidades jurídicas, la comunidad indígena le llaman ahora, no es *Lof*, es comunidad indígena... nuestro *Lof* se subdividió como casi en once comunidades indígenas, todo eso hace desaparecer la cultura *mapuce*, ahora nadie habla de *Lof*, dicen -*Yo represento a la comunidad indígena Villa Nawel, yo represento la comunidad indígena de Piwxil*,- cuando somos los mismos, todos somos un mismo *Lof*... va perdiendo pertinencia porque va cayendo a la propiedad privada, por ejemplo las solicitudes de agua ya no son del *Lof* son de la comunidad indígena tanto, lo van privatizando, repartiendo la naturaleza”.

“Cuando regresé al territorio en el 90, participé de una organización *Lafken Mapu* que la presidía un tío mío, Sebastián *Nawelpan*, que era hermano de mi papá... yo era el secretario, teníamos gente desde *Cewke* hasta Quillahue, Chan Chan, mi tío tenía su visión como católico, de la democracia cristiana, yo entré entusiasmado por la idea de

organizar a los *mapuce*, pero al poco tiempo me di cuenta de que la intención era convertir a la Asociación en un Partido Político y me retiré... de todas formas hicimos hartas cosas, nos amanecíamos en la noche hablando puros temas culturales *mapuce*, conversa, sin embargo la impresión que me quedó de esa experiencia fue que aquí a la gente le falta mucho entendimiento de nuestra cultura *mapuce*, lo único que les interesó fue conseguir cosas surtidas, aportes, abonos, cerco, animales, lo mismo que se recibe hoy día, por eso me retiré”.

“Luego en el año 96 intenté nuevamente impulsar el tema *mapuce* acá en la zona a través de una comunidad jurídica, pero aquí nadie quiso meterse en organización *mapuce*, habíamos como 5 personas que estábamos interesados, el resto no, no querían ser *mapuce*”.

“De mi experiencia con organizaciones jurídicas acá en la comunidad puedo contar también de mi trabajo con una asociación cultural *mapuce*, ahí logramos computador, una biblioteca, y cursos de computación, escáner, eso está todo abandonado, ahí la gente se empezó a pelear la biblioteca, que tenemos que llevarla para un lado, que tenemos que llevarla para allá, que en mi casa esta mas cerca, así que no, muchos problemas y mejor lo dejé”.

“Ahora no hay *logko* sino presidente, dependiente del Estado de Chile. En este territorio la gente ya no tiene otra opción, una proyección de vida como para decir yo no quiero ser personería jurídica, no quiero ser comunidad indígena, quiero ser *mapuce*... la gente se organiza a través de la personería jurídica y se pierde la identidad, la autonomía, empezamos a ser dependientes del Estado de Chile, se pasa a ser parte de la institución, del sistema, y la gente está conforme porque llegan proyectos productivos, no hay proyectos culturales, y si los hay son bien pocos los que hay culturales”.

“Por otro lado están los proyectos, que llegan en forma perversa, lo hacen como una competencia, se tiene que postular, compitiendo varias comunidades el mismo fondo,

la mayoría quedan fuera y son pocas las que se adjudican los recursos, entonces no es una posibilidad de vida que presentan, la personalidad jurídica, anula o inhibe la creatividad de la persona y de la comunidad completa, las comunidades no funcionan sin proyectos, sino hubiera proyecto, las comunidades jurídicas desaparecen”.

“De las comunidades ninguna se ha proyectado culturalmente, y si se ha proyectado ha sido desde el discurso y después en el momento concreto, se cambia la intención... no perdura en el tiempo van cambiando de directiva cada dos años, si una directiva tiene una proyección por dos años y luego viene otra que cambia la dirección de los objetivos que se han planteado. Los proyectos dan migajas, como tirarle un grano de trigo a un montón de pollos, el que lo agarró...”

“De igual manera la CONADI con la ignorancia de nuestro sentir y de la conexión con nuestro espacio, vino a legalizar elementos *wigka* que no nos corresponden... desde un entendimiento *mapuce* hay un respeto a la diversidad del saber de cada territorio, esto tiene su razón de ser y es algo que el gobierno y sus programas no son capaces de ver , entonces eligen Logko de forma independiente del resto del pueblo *mapuce*, con esa corta visión los programas de gobierno atentan contra la integridad del pueblo *mapuce*, a una organización de nuestro pueblo que es natural, diferente a la que tiene el Estado de Chile, el Estado habla de democracia, así eligen sus directivas o dirigentes a base de votaciones, ni se cuestionan siquiera si eso funciona bien sino que simplemente así es y se tiene que elegir y votar por alguien, según el número de votos es el elegido. Para nuestro pueblo la persona que demuestra día a día capacidad, su honradez, sinceridad, constancia, perseverancia, tesón es quien dirige, al ser nosotros reconocidos o integrados como llaman, nos están borrando de esa forma de dirigir al pueblo”.

“Poco tiempo atrás se elegía por su descendencia o por su linaje, hoy en día ya no se da mas eso, así que se recurre a buscar a la persona mas idónea que pueda representar a un *lof* , porque en algunos casos ni el propio hijo de quien tiene un cargo responde a las exigencias que debiera tener un Logko, un *Genpin*, o un *maci*. En el *maci* es más difícil, porque él o ella esta en contacto con energías de la naturaleza que cualquier

persona no la tiene, puede saber mucho de medicina tradicional pero no tiene el don, el *maci* es necesariamente de descendencia”.

El relato de Isaac pone en evidencia acciones de programas del gobierno que en primera instancia pueden pretender favorecer la permanencia de la cultura *mapuce* y sin embargo resultan profundizando un quiebre cuando se imponen elementos que no se corresponden con la historia y el saber del territorio.

En esta misma lógica es posible identificar la propuesta intercultural en la educación.

Empleando los aportes de la sociología de Bourdieu, entendemos que la acción educativa es una acción de violencia simbólica puesto que trata de hacer pasar una forma particular de pensar, de hacer y de actuar por una forma universal en un mundo indefinido de posibilidades culturales. Bourdieu da una gran importancia al problema de la arbitrariedad cultural que caracteriza a la educación, puesto que en un mundo de culturas posibles, o de modos culturales posibles, se realiza una selección arbitraria de contenidos culturales que se objetivan (Morales, 2009).

La selección de significados que define objetivamente la cultura de un grupo o de una clase como sistema simbólico es arbitraria en tanto que la estructura y las funciones de esta cultura no pueden deducirse de ningún principio universal, físico, biológico o espiritual, puesto que no están unidas por ningún tipo de relación interna a la naturaleza de las cosas o a una naturaleza humana. Por otro lado, el problema de la objetivación y estandarización de significaciones culturales particulares, hechas objetivas, está relacionada más con el proceso de reproducción de las relaciones desiguales entre las clases que conforman la sociedad. En las formaciones sociales, la arbitrariedad cultural sostiene las relaciones de fuerza entre las clases sociales que constituyen una sociedad particular (Bourdieu, 1979).

En apartados anteriores se ha abordado el tema del *gvlam* en el discurso intrafamiliar *mapuce*, sus contenidos, sus mecanismos de operación y sus formas de

comunicación, los cuales constituyen elementos relevantes de la cultura, siendo la transmisión oral y la práctica del saber ejes fundamentales en el proceso de aprendizaje *mapuce*. Al no existir un entendimiento real de estas prácticas, se reconoce que la educación intercultural bilingüe al contrario de fortalecer la cultura puede llevar a folklorizar²¹ un saber milenario que alimenta una forma de entender y proyectarse en el mundo *mapuce*.

Isaac...

“Siento gran riqueza en nuestro conocimiento, por ello he buscado varios espacios para difundirla, así realicé un trabajo dentro del colegio en Mewin con niños de kinder, aprendimos con los niños en la montaña, para que conozcan los árboles y las medicinas que pertenecían al *kimvn* del pueblo *mapuce* trabajamos el tema de las hierbas medicinales.. . los niños solamente sabían que eran *mapuce* porque tenían un apellido distinto, no alcanzaba a distinguir que si era *mapuce* es porque tenía una cultura diferente a sus compañeros de curso”.

“El trabajo en el colegio al principio fue una experiencia bonita pero luego me di cuenta que la interculturalidad no es una solución a la problemática cultural *mapuce*...la interculturalidad esta pensada desde el gobierno como una integración a la sociedad chilena, en ese espacio los niños no aprenden como se debe respetar su cultura... para el *mapuce* la vida en sí es como una ceremonia, ordenada, sagrada, por todo hay respeto hacia los demás...si va al estero tiene que pedir permiso, si va a la montaña tiene que pedir permiso, eso lo diferencia de la otra cultura occidental a los *mapuce*”.

“En el colegio los profesores tienen un título universitario y por ejemplo lo que le diga una autoridad *mapuce* para ellos no tiene valor, aunque se hable de respeto y digan que

²¹ Folklorizar es banalizar, trivializar, reducir una cultura a sus manifestaciones externas. A diferencia del multiculturalismo anglosajón que trivializa las culturas de los que vienen de fuera, con la Educación Bilingüe Intercultural clásica – al folklorizar las culturas – se estarían trivializando las culturas de los que vienen de dentro (Tubino, 2005).

conocen de la cultura, para mi no hay un real entendimiento de lo profundo de la cultura... en el liceo la historia la cuentan según la mirada del chileno y la realidad del pueblo *mapuce* la pasan como que es algo de Chile... miran al pueblo *mapuce* como la parte antigua de la sociedad chilena, así fueron nuestros primeros habitantes aquí en Chile dicen, pero fueron... no se cuenta el exterminio que hubo y hay dentro de las comunidades *mapuce* para quitarles las tierras, las mejores tierras, según ellos le llamaban desarrollo pero no se si será desarrollo que desaparezcan montañas, que la gente tenga que vivir en lugares que no son muy productivos, entonces eso lo considero más como un atropello, esto influye en que en la sociedad chilena entera son muy pocos los que pueden entender la cultura *mapuce*".

"Al liceo lo que le interesa es folklorizar el tema, volverlo un acto publico para ir a mostrar los bailes, la vestimenta. Resulta que la cultura *mapuce* no es así, no la respetan, la interculturalidad no es parte de la cultura *mapuce*, la educación del pueblo *mapuce* es oral y ojala se volviera a rescatar porque no se puede enclaustrar el conocimiento de uno en un libro, eso sería encerrarlo en una capsula, nunca van a poder tampoco".

"Hoy se habla de interculturalidad y para mi eso no tiene sentido, no existe la interculturalidad sino la diversidad, un hombre puede ser diverso, puede aprender inglés, francés, no por ser *mapuce* se va a cerrar y andar con *xarilogko* una manta y únicamente hablar *mapuzugun*, vivimos en una sociedad global pero eso no significa que no tengamos derecho a nuestro espacio para poder desarrollarnos... la interculturalidad a nosotros nos pone como el folclore, o la parte artesanal del pueblo chileno, somos un pueblo diferente a ese tipo de organización, que tenemos nuestros propios principios que hoy en día están un poco perdidos pero que se pueden recuperar porque están ahí y solo falta despertarlos".

"Toda persona que se propone buscar y practicar el kimvn, tiene la posibilidad de conocerlo, asimilarlo y por ello practicar, porque no es una cosa que atente contra nadie, es una posibilidad de vida que se le da a todo ser para que coexista con su

entorno, con los animales, con los árboles, los esteros, ríos, se le da la oportunidad a todos, porque todos somos parte de una sola cosa, no somos dueños de todo esto sino somos parte de la naturaleza con la capacidad de organizarse y proyectarse, volver hacia atrás también, puede ir y venir, volver hacia atrás y proyectarse al futuro, mirar hacia delante sin olvidarse de su pasado... hay diferencia entre tener la oportunidad de vivir nuestra cultura y la interculturalidad, esta palabra viene a integrarnos a una sociedad capitalista, se basa en el capital”.

Una sociedad basada en el capital tuvo un impulso fuerte en el Gobierno Militar al acoger como política social y administrativa del Estado el modelo neoliberal promovido por Estados Unidos. Esto incidió en políticas que favorecen a grandes empresas, de las cuales la forestal ha sido la que ha generado mayor impacto en el territorio *mapuce*.

En el modelo económico impulsado por el gobierno militar, el destino de las regiones del centro sur de Chile era la exportación de productos forestales. A mediados de 1970, ya se contaba con inversiones, investigaciones e inventarios, stock de plantaciones e infraestructuras forestales, iniciadas en los años ‘60. Sobre esta base, y al igual que en el caso de las tierras de la reforma Agraria, los nuevos gobernantes cambiaron la orientación de la política forestal, trasladando el eje desde el Estado al sector privado (Toledo Llancaqueo, 2005).

La liberalización económica y, especialmente, la promulgación del Decreto Ley N° 701 de fomento forestal- que fijaba hasta en un 75% la subvención estatal a las nuevas plantaciones y la exención del “impuesto territorial que grava los terrenos agrícolas”- facilitó que un grupo reducido de empresarios impulse la industria forestal en la zona centro sur de Chile (Antileo; Cárdenas, 2006).

Es en este territorio se concentran alrededor de 700 mil ha que posee el pueblo *mapuce*, contrastando enormemente con los 2,1 millones de ha plantadas que poseen las empresas forestales. Las plantaciones forestales triplican la cantidad de tierras que

poseen en su conjunto las comunidades *mapuce*. La gran concentración de plantaciones de pino y eucaliptos que dominan dentro del territorio *mapuce* acarrearán un gran número de problemas: la sustitución de los bosques nativos y la consiguiente desaparición de la biodiversidad, que implica la ausencia de plantas medicinales (*lawen*) que son utilizadas por las *maci*, la tala indiscriminada provocando erosión y deterioro de los suelos, afectando gravemente la agricultura y ganadería *mapuce*; la contaminación del suelo y las aguas por el uso de productos químicos, el polen y la generación de desechos industriales; el deterioro de los caminos internos de las comunidades; y la disminución de la disponibilidad de agua debido al gran consumo de las plantaciones (Antileo; Cárdenas, 2006).

La irrupción de las plantaciones forestales afecta gravemente la vida en las comunidades. Estas aparte de hacer difícil la subsistencia, producen un quiebre en la cosmovisión *Mapuce*, hacen desaparecer espacios ceremoniales tradicionales y finalmente son un factor importante en la migración campo-ciudad (Antileo; Cárdenas, 2006).

En lo que respecta al *Lof Xawmalewfv*, las forestales en un período de 40 – 50 años han llegado a cubrir gran parte del territorio con cultivo de pino y eucalipto, principalmente en terrenos que eran de propiedad de colonos. A través de recorridos realizados y entrevistas en terreno se logró constatar la pérdida de biodiversidad que esto ha generado y su incidencia en la disminución del caudal de quebradas y esteros. Esta presión sobre el bosque y los cuerpos de agua se ve en incremento debido a que la forestal sigue comprando tierras, en la mayoría de los casos buscando obtenerlos a precios bajos. A pesar de esta fuerte intervención de la forestal, el *Lof* mantiene una gran extensión de bosque nativo, especialmente en el sector de la Villa *Nawel*.

Alejandro...

Hay un montón de quebradas en este sector (Puente Lingue), sin embargo antes traía mucho mas agua, ahora las forestales están achicando las aguas... La forestal ya tomó

todo esto, pasó el nacimiento del estero *Yeko* para allá, mucho mas allá, la forestal Valdivia cruza la novena región y sigue para allá, puede llegar a Temuco el bosque de pino y eucaliptos. Todo es de la forestal esto, la gente de acá, todos mis vecinos vendieron sus tierras y se fueron, resulta que esto fue una colonia que llegó antes, yo era un niño, pero cuando ya explotaron todo el nativo no hallaron que hacer tuvieron que irse, se fueron porque se iban a morir de hambre, y quedaron algunos, yo creo que de 50 colonos que habían acá, están quedando 3 o 4, vendieron, mas encima regalaron sus campos, porque hacen años que vendieron cuando les pagaban 3.000 o 5.000 pesos la hectárea de suelo... Después del maremoto empezó de a poquito la plantación de eucalipto, después fue mas intensivo, incluso se incentivaba a todos los pequeños agricultores a los chicos que planten sus tierras porque eso iba a traer futuro, el medio futuro, ahora se esta dando cuenta la gente, un futuro negativo para nosotros, nos quedamos sin agua, lo vital para nosotros es tener el agua”

Dagoberto...

Debe ser unos 40 años que llegaron las forestales por acá, llegaban en avión, donde vivo yo había una cancha de aterrizaje en Puente negro ahí vinieron a comprar y forestaron... *Yeko* toda esa forestación eran de los Irrazabal y Picasso era el otro caballero, así empezaron hasta ahora todos los campos forestados... siembran pino y eucalipto, los pinos se venden más que el eucalipto y el eucalipto es para pura celulosa nomás, la forestal sigue comprando, donde pilla terreno compra y lo va forestando, aquí mismo la forestal Pedro de Valdivia vino a comprar, ese recién lo plantaron, el año pasado lo plantaron siguen comprando, pillan ocasión, ojala le pudieran quitar el campo a la gente si lo pillan débil le compran al tiro, le muestran la plata y la gente si son débiles venden al tiro su campo, pero el campo es de alto valor y ellos pagan una miseria, están pagando como 300 mil pesos la hectárea, : todo lo que es nativo por ejemplo aquí la forestal lo bota todo... el eucalipto es mas malo porque esta secando mucho el agua, echa a perder la tierra y esta secando los esteros, y la madera no sirve para nada, lo único para el fuego, ni tan bueno”.

Teresa...

Recuerdo que con mi abuelito subíamos los cerros, buscando cordeles, y mirar de arriba, lindo, yo siempre fui tan orgullosa, fui como consciente de que yo estaba en un lugar muy bonito, siempre disfruté la naturaleza, me encantaba mirar las hojas, y mirar la diferencia entre un tono y otro de los árboles, mirar las hojas, mirar el cerro, siempre miraba los paisajes, ver todo bonito... ahora lamentablemente se ven harto pino, y eso da rabia cuando voy al cerro y hay pino, cerca igual tenemos harto bosque nativo, hay hartas plantas, brotes de canelo, pero igual ver para otros lados que hay tantas plantaciones de pino me molesta, me da rabia y recuerdo cuando antes miraba y era todo tan verdecito pero natural no de pino”.

Además de los perjuicios de la degradación ambiental, el *Lof Xawmalewfv* ha sido el escenario de una contaminación social promovida por la presencia de la Empresa Celulosa Arauco en el territorio. Han sido ya presentados los antecedentes de este “conflicto” (ver Capítulo 3), sin embargo la información que los medios (académicos y de comunicación) puedan recopilar y difundir queda corta para evidenciar el malestar que en la cotidianeidad se hace presente en la vida de los habitantes del *Lof*.

Desde los relatos se brinda un panorama más para entender la complejidad del conflicto en el *Lof Xawmalewfv*.

Dagoberto...

Del 96 que se escuchó por primera vez lo del ducto empezaron a unirse acá en *Mewin*, pero otras comunidades no le habían tomado asunto a lo que era el conflicto, que estaban leseando nomás que va a llegar la empresa, cuando ya fue la pelea en el mar, ahí cambio la cosa, agarró mas peso, ahí se juntaron otros sectores del territorio... a la hora que se mete a defender firme el tema del ducto se hubiese unido mas con *Mewin* a lo mejor los de *Mewin* no se habrían vendido tampoco, paso que *Mewin* quedó solo, después del 96, siempre éramos solos nomás, llegaban las comunidades a cooperar pero

en un conflicto de enfrentarse con los policías, con los marinos o con los de la celulosa no estaban, eso fue el error mas grande que se cometió, mas fue con Mewin el conflicto, ahí falto el apoyo de las comunidades y de Misisipi, ellos venían a apoyar pero cuando había una pelea no estaban, quedó solo, a mi me daban lastima cuando luchaban, llegaban mis amigos a la caleta en la lucha, todos mojados, entumidos, nosotros haciéndole fuego para que vengan a tomar cafecito siquiera, después se cabrearon los cabros que vamos a andar leseando mas si no hay apoyo, por eso que después se empezaron a alejar... yo con mi señora nosotros conflicto que había tanto en el mar peleaban los compañeros y nosotros acá con mi señora en la calle cruzábamos bote y cuestiones en la carretera, todos los que quedábamos en tierra, todos luchando ahí en la carretera, llegaban los policías y no lo dejábamos pasar a la playa y nadie mas... a la hora que andamos todos parados luchando como debe ser los cabros no se habrían vendido con los de la caleta porque nosotros nos habríamos metidos mas en eso como comunidad”.

Javier...

El conflicto tiene 2 etapas, la primera donde está todo Mewin, todas las organizaciones a lo largo de toda la costa, y después una vez que CELCO hace esa negociación con los pescadores paso a otra etapa como en la línea más dura, más división... Mewin ponía resistencia al ducto en la primera etapa, porque para Valdivia la única solución era esa, era una tremenda inversión para la región, incluso para esta nueva región, iban a llegar buenos aportes, se hablo en ese tiempo de que Valdivia le declara la guerra a Mewin, bueno después tiraron el ducto al río Cruces, y ahí recién reaccionó Valdivia, cuando mataron los cisnes, la reacción duró no se cuanto tiempo, se organizaron también y después desaparecieron, quedaron en silencio... después que dejaron la embarrada en el río Cruces vino Lago en el 2004 o 2005 vino a decir que el ducto iba al mar otra vez, pero por suerte las comunidades *lafkence* siempre estuvieron ahí o por lo menos parte de los dirigentes estaban siguiendo un proceso que era la ley de Borde Costero que venia a hacerle una defensa al territorio, y es así como se esta haciendo una oposición, también se esta trabajando en una ley que el mismo estado está facilitando para hacerla,

y hoy día esta esa ley, la Ley de Borde Costero... en la primera etapa no participé mas que como un activo, cuando habían concentraciones iba, pensando que se estaban haciendo trabajos, decían ya el día miércoles hay una amenaza y hay que estar alerta, ese día estaba pero mas allá no me involucraba en lo que era el trabajo, de repente cuando sonaba la sirena de los bomberos de Mewin, era alarma, entonces bajábamos todos los de la villa, íbamos a *Mewin*, y se llamaban a las comunidades de *Maykijawe*, en grupos bajaban, llenábamos, después vino la división... en esta segunda parte son los sindicatos los que dieron la ruptura... A pesar de que en la ley siempre se planteó que se iba a trabajar con los sindicatos, los mismos sindicatos apoyaron en ese tema porque estaba la unión, entonces igual fue bueno, al final los que negociaron con la empresa cumplieron su rol en su momento, lamentablemente se salieron, pero cuando estuvieron fueron importantes, ellos colaboraron para que esta ley se haga, porque sabían que era para defensa del territorio, cuando ya negociaron esta ley ya estaba lista... muchos pescadores se sienten amenazados por ese tema, por que no son *lafkences*, porque los espacios costeros se dan a las comunidades, entonces se ven amenazados, nada que ver, no, esta ley incluye a todas las organizaciones, incluye a todas las personas nosotros seguimos creyendo en la pesca artesanal, se puede trabajar en conjunto es la única manera de hacer fuerza, es trabajando unidos con las otras organizaciones sociales, sino terminaría en un conflicto con los pescadores artesanales, y las empresas van a aprovechar esa desunión para irse metiendo, Seria CELCO o los grandes barcos, ahí perjudican al pescador artesanal”.

Teresa...

“Al principio cuando empezó el conflicto estábamos todos tan unidos acá en Mewin, cuando había que hacer algo, salíamos todos, no estaba esa diferencia de quien era *mapuce* y quien no lo era, y como estábamos tan unidos, nos unía el conflicto, pero después de tantos años vino la empresa a tentar a algunas personas para que recibieran plata y que la recibieron entonces ahí salió eso de la gran división los *mapuce* que estaban defendiendo y los que no eran *mapuce* que llegaron de fuera, entonces ahí viene de nuevo eso de que los indios, así nos tratan ahora, e igual en vez de habernos

debilitado, como que resurgimos, resurgió el sentimiento que uno pudo haber tenido dormido durante tanto tiempo, quizás el buen resultado que al sistema le había dado de que los *mapuce* ya no existen, que no hablen, que dejen atrás su cultura, que nos sintamos chilenos, parte del gobierno, del estado, no, acá como que ha renacido esas ganas de cuidar, que uno cuida porque acá nadie iba a recibir dinero, a nosotros no nos interesa el tema del dinero, no es por eso por lo que defendemos lo que tenemos, nosotros cuidamos lo que tenemos, tampoco es algo imposible lo que queremos cuidar, es nuestra realidad ahora, el mar tan lleno de alimentos, tiene tanto significado para uno que lo vio de siempre, cuando miraba el mar me sentaba y pasaban horas, y era tan lindo el mar que se mueve y darse cuenta que está vivo, entonces dejar o permitir, porque si uno no hace nada está permitiendo que lo contaminen, entonces no se puede, y ahí viene ese sentimiento ser *mapuce* y en el fondo no tengo otra opción, para mi es defenderlo... hemos tratado de hacer lo que está a nuestro alcance, mas de lo que podamos hacer, de ahí ya igual en Santiago, pensaba que yo nunca me iba a meter a un computador porque me molestaba y el ver a personas tanto rato en un computador yo decía que dejan de hacer tantas cosas por estar en un computador y ahora me doy cuenta lo útil que es, yo lo he utilizado en el tema del conflicto, allá igual con mi hermana entre las dos pagamos Internet por el tema del conflicto, recibir informaciones, eso era lo mas terrible acá en Mewin cuando la empresa lo dividió, pasaban cosas y uno sabia que pasaba pero no salía en otro lado, la gente de afuera no se estaba informando de acá lo que tenía CELCO acá en Mewin, antes estaba el diario Austral de Valdivia que informaba pero después no, dejó de informar eso, informaba solamente lo que estaba a favor de la empresa, igual era espantoso que pasen cosas tan terribles y que nadie sepa, con eso uno le tapa a la empresa lo que esta haciendo, y ahí empezamos nosotros a primero enviar informaciones a otras paginas y después eso de poder trabajar en grupo en Santiago y ahí salio la idea de que se podía trabajar y con unos amigos que habíamos encontrado en Internet que sabían de lo que pasaba acá nos juntamos y al tiro quisimos trabajar en grupo, hacer una página, hacer actividades, difundir lo que allá pasa y hacer mas trabajo en Santiago con mas personas”.

Viviano...

“Hay cambios buenos y también cambios malos, por ejemplo un cambio brusco que se produjo aquí, se perdió la amistad familiar, cada gente con su casa nomás y nada más, ahora con ese problema de Mewin por el ducto peor”.

“El año 96 cuando se hablo por primera vez de la construcción del ducto de la empresa Celulosa Arauco, nadie se imaginó, ni nadie lo dijo, que el ducto traía consecuencias bastantes negativas. Lo que se escuchaba era que venía con plata y que venía a dar trabajo, que era todo puras flores...cuando murieron los cisnes es que abrieron los ojos la gente, y ahí salían todos que el ducto venía a Mewin y que venía puro veneno...Cuando se dio cuenta, la gente se organizó para ver que pasaba e informarse, a nosotros nos vinieron a buscar que vayamos para allá, para hacerle la contra al ducto, y todos partimos para allá, que era puro veneno lo que botaba la planta, y si llegaba a Mewin iba a perjudicar todo... Ese primer momento del conflicto llegó gente de todas partes a cooperar a Mewin, se puso una resistencia contra eso y la empresa no pudo entrar en el 96, se puso difícil y hasta ahora estamos con la gente defendiendo con leyes ahora, que se respeten las leyes nomás”.

“Sin embargo en mi hogar trae un malestar tremendo lo que uno está pasando... uno no está conforme, está pensando que podrá pasar, mas si los familiares están comprometidos, el hijo aquí está comprometido a luchar para allá, uno está sufriendo si no está comunicado, donde está, en que parte, es una preocupación tremenda, un malestar, a nosotros como familia sufrimiento mas que nada, mi familia está comprometida de corazón para defender nuestro mar”.

Isaac...

“Acá por ejemplo tenemos la presencia de CELCO en el territorio, una asociación de empresarios poderosos que en su accionar atenta contra todo lo que existe... ahí se trabaja con químicos que dañan toda vida. Si ya un tiempo fueron los cisnes con el tiempo serán los árboles, nosotros, los viejitos... las forestales son tan dañinas, a mí no

me interesa que alguien se haga rico, según la proyección que alguien tenga, pero sin hacer daño a los demás seres”.

“La CELCO nos trajo con sus intereses la división, la incertidumbre de poder ser unidos como una sola familia... ahora estamos propensos a dividirnos, hay que siempre estar atentos y conocer bien del porque nos están ofreciendo dinero, que no nos ofrecen dinero para ayudarnos sino para que nos quedemos callados frente a los problemas que ellos provocan... CELCO ha golpeado fuerte, la gente hoy en día tiene atados por este tema. A mi me ha tocado llorar junto con mi familia porque lo que se siente más que pena es impotencia, reconocer cuanto daño nos habían hecho, reconocer nosotros en que situación nos encontramos como *mapuce* hoy en día, cual es la realidad integral que tiene cada persona en su ser como *mapuce*, y lo tranzan por algo que no tiene valor, o sea, no vale nada y ahí esta toda la gente”.

“La empresa vino a golpear nuestra cultura, hay gente que esta vendiendo nuestra cultura y a nuestra madre *ñuke*”.

6.3.3.- Dimensión 3: Holganza, fiestas, Consumo y apropiación de bienes simbólicos no *mapuce*

Celebraciones importantes

Con el mejoramiento de la infraestructura vial en el territorio se da un fuerte impulso al turismo, con lo cual se crean espacios de encuentro en torno a fechas que en la memoria colectiva se consideran importantes como es el caso del 11 de febrero, día de la Virgen de Lourdes, lo que además de ser una fecha católica en la actualidad representa una oportunidad para incentivar la actividad comercial en el sector.

Categorías:

- Celebraciones de importancia para la comunidad: fechas, dinámicas que se generan y significación

Viviano...

“En el 80 sería que empezamos a trabajar en impulsar la semana Mewinense en el territorio. Ahí entró la parte comercial al tiro para el 11 de febrero para organizar la semana Mewinense, y la organizamos, pasear, jugar a la pelota en la playa, esa fue la primera vez, los turistas con los otros, en la playa, cualquier juego, eso fue la semana Mewinense pero partió, la intención era que partiera la semana Mewinense de cualquier manera. Después se congenió con la iglesia, y la iglesia dijo ya hagamos para el 11 de febrero, congenié con el 11 de febrero y salió la semana Mewinense, ahora una tremenda semana”.

De igual manera el 18 de Septiembre, fiesta nacional chilena, es una oportunidad de conseguir “beneficios” con la venta de alimentos y bebidas en la ramada que se instala en la sede del sector Villa Nawel, recursos que ha permitido mejorar la infraestructura y servicios en la comunidad. De cierta forma estos espacios son una fuente para la autogestión en las comunidades, lo que les permite solventar necesidades que se consideren prioritarias y que puedan ser cubiertas con los recursos obtenidos.

“A nuestro 18 llega gente de Queule, de San José, porque saben que en la Villa Nawel se pasa bien, es tranquilo. Llega familia a alojar para pasar el 18 tranquilo, bailando, compartiendo porque son 3 días, 17 en la tarde, 18 y 19...con los beneficios del 18 se hacen varias cosas... En la sede también hacemos para la pascua, una vez un bingo en noviembre, una vez hicimos un bingo para la pascua fue harta gente, ahora no, a lo mejor de repente podemos hacer cualquier cosa un bingo chico que sea para hacer algo, teniendo buen premio llega gente de todas partes, un bingo deja plata, un bingo bailable”.

6.3.4.- Dimensión 4: Significación de la comunidad ritual

Entendimiento y práctica del mundo ceremonial *mapuce*

Categorías:

- Cambios en la “religiosidad” de la comunidad (influencia de la Iglesia en la práctica ceremonial de la comunidad)
- Participación en ceremonias y espacios de encuentro tradicionales *mapuce*
- Grado de comprensión de la cosmovisión *mapuce*

La experiencia de Isaac como autoridad tradicional del *gijatun* es un aporte para la comprensión del nivel de apropiación (entendimiento y práctica) del mundo ceremonial *mapuce* en el *Lof*, un ámbito que representa un gran reto si se asume una proyección de revitalizar el *kimvn Lafkence* en el territorio.

Isaac...

“Por decir, en el *gijatun* se ofrecen corderos para lo que comúnmente la gente llama el sahumero, ese sahumero se va al aire, se fortalece el *newen* en los espíritus ancestrales que hay en el *gijatun* y eso se vuelve un compartir de lo que uno tiene con toda la gente que ya se ha ido y que su espíritu vuelve en el *gijatun*. Esa es la ofrenda con la que uno llega, pero hoy en día la iglesia católica y evangélica pide plata, eso no se va al cielo, se va al bolsillo de alguien, entonces esa es la diferencia, y eso la gente ya no ve, esta transformada a católico”

“Como *Lof Xawmalewfv* dejamos de participar después del maremoto, y fue en el año 2004, como el 17 de enero que entramos a participar y le dimos más seriedad al asunto... Don Julián *Pulkijanka* asumió su papel como *gnenpin*, aunque el no habla *mapuzugun* pero igual la intención es lo que vale le dijimos... son casos bien extremos,

porque en la comunidad ya nadie quería participar en el *gijatun* y esa fue la primera participación”

“Aquí en la comunidad no hay personas que participen en el *gijatun* somos nosotros nomás, mi familia, mis hijas y mi esposa, y algunos amigos que me acompañan, no se si algún día se podrá revertir pero ese es el anhelo de revertir la situación actual de la comunidad con respecto a lo que es la participación en el *gijatun*”.

“En la actualidad quizás el *gijatun* no cumple con la función que tenía antes, ya no se siguen los reglamentos antiguos...El rol de quienes participamos en el *gijatun* es saber de todos los elementos que le dan su esencia al *gijatun*, entender como se desarrolla el *gijatun*”

Reconocimiento de las autoridades tradicionales

Categorías:

- Historia de la importancia de las autoridades tradicionales (*Genpin, Ñizol, Logko, Machi, Zugumachife, Werken, Afkazi, Azelkachefe, Pelom – Pewvtun*) en el territorio

La incidencia de la educación formal, la iglesia católica y evangélica, el posicionamiento de autoridades validadas por una legislación estatal, la invisibilización del kimvn *mapuce* (incluso dentro del núcleo familiar) y la transformación del entorno natural (pérdida de plantas medicinales) en el territorio, son elementos que pueden identificarse como causantes del debilitamiento de las autoridades tradicionales en el *Lof*. En la actualidad la *lawentucefe* y otros conocedores de prácticas de medicina natural son quienes tienen un mayor reconocimiento por parte de la población. En cuanto a las autoridades ceremoniales y políticas están en un proceso de asumir el rol que desde la tradición les corresponde, a pesar de que el reto es grande su compromiso con su cultura, con su ser Lafkence los impulsa en su empresa.

Viviano...

“En la actualidad existe una nieta del *maci* Lorenzo, a la que se le reconoce que tiene el don, pero ella no ha querido aceptarlo. Se sabe que tiene el don, porque cuando ha pasado situaciones donde no hay más que hacer por el enfermo ella ha usado el don”.

“La transmisión del don ha sido igual con la tía Lucha (*lawentucefe* del territorio) su conocimiento ahora lo transmite a sus hijos, el don lo tiene su hijo Abel y el conocimiento lo tiene su hija Martha”.

“La tía Lucha empezó atendiendo guaguas, a curar empacho empezó, y como que de repente como que se le despertó el don, antes no trabajaba, no se si tendría de antes la sabiduría, no tengo idea, pero su abuela era también media *maci*, media médica... con el tiempo la tía empezó a atender también a las personas mayores porque la gente le pidió que hiciera remedios... ha tenido mucha fama la tía Lucha, le propusieron ir a trabajar en el hospital, en San José, pero ella no ha aceptado, prefiere atender a las personas en su casa, por mucho tiempo los acogía sin cobrarles nada, ahora la tía ya está viejita, le cuesta trabajar en la huerta y con sus gallinas así que cobra como para mantenerse”.

Isaac...

“Por la iglesia y la educación se ha invisibilizado gran riqueza de nuestra cultura. Por decir acá ya no existen los *maci*, la gente que trabaja en medicina tradicional como *lawentucefe* es lo que más queda, los componedores de huesos, las parteras. Igual hay personas que se validan solas, que siguen practicando su forma de vivir con medicina tradicional pero se auto validan solas por su trabajo, más no por la tradición *mapuce*”.

6.3.5.- Dimensión 5: Familia e identidad cultural

En los relatos de Viviano e Isaac, es posible observar en su proceso de construcción identitaria elementos comunes. A una edad temprana la exploración de su entorno está marcada con un vínculo, un sentir frente a la naturaleza. Ese vínculo es el que por siglos permitió la construcción de un saber *mapuce*, el cual fue débilmente transmitido en el núcleo familiar de ambos personajes.

En una etapa posterior, la migración de la familia de Isaac lo ubica en otro contexto, un entorno que reconoce como artificial. A partir de ese momento el proceso reflexivo identitario de los personajes se emplaza en escenarios diferentes, Viviano en su territorio experimenta una drástica transformación de su entorno natural a partir del terremoto del 60 y posteriormente con la llegada de la modernidad impulsada por políticas progresistas, ante lo cual reconoce efectos positivos y negativos en cuanto a la incorporación de tecnologías e infraestructura en el territorio. De igual manera, en su encuentro con la sociedad chilena como migrante en Santiago reconoce en la educación formal una oportunidad que permite una mejor inserción en el mundo laboral lo que se vería reflejado en una mejor calidad de vida, aprendizaje que lo transmitirá a su núcleo familiar. Sin embargo, ante la presencia de la empresa Celulosa Arauco en el *Lof* y la incidencia que esto ha tenido sobre la ruptura de relaciones de familia en el territorio, lo lleva a un proceso de reflexión en cuanto al progreso y su proyección como ser campesino *Lafkence*.

Por otro lado, la experiencia de Isaac en la urbe lo confronta con la cara de la discriminación, la desesperanza y diversas formas de violencia, que a medida que explora la sociedad en la que vive sus comprensiones le llevan a asociar estas condiciones con la dinámica de una sociedad basada en el capital y el control sobre las libertades del individuo. Esto lo lleva al encuentro de una organización social que a través del trabajo con niños promueve la capacidad transformadora para mejorar las condiciones de su entorno. De igual manera es con esta organización que procura un acercamiento a la comprensión del *kimvn mapuce*. Con estos aprendizajes regresa a su comunidad para fortalecer la cultura en el territorio y encuentra en esta tarea un gran reto al dar cuenta de las transformaciones que ha experimentado el *Lof* en cuanto a su

organización social, su entorno natural y su proyección como territorio *Lafkence*. Reconoce en la educación formal, la iglesia y la intervención de programas del gobierno y privados poco entendimiento para accionar dentro del *Lof* sin profundizar rupturas con su cultura y todo lo que ello ha implicado (desconfianza, inseguridad, empobrecimiento). Ante esta realidad asume una nueva responsabilidad, el cargo de capitán dentro del *gijatun* para procurar un despertar del *kimvn mapuce* en el territorio, encontrando en ello el sentido y la proyección de su ser, su identidad.

Construcción de la identidad

Categorías

- Incorporación del saber *mapuce* dentro de su núcleo familiar y forma de vida

Viviano...

“Yo he podido mantener mi hogar y dar educación a mis hijos... mis hijas fueron a San José y ahí terminaron 4to medio, tenían buenas notas, tenían buena memoria las chicas para estudiar... a la Vivi por ejemplo el director de San José le dijo sigue estudiando yo te voy a ayudar, a Villarrica te voy a mandar, la Vivi no quiso... la Tere tampoco quiso estudiar, dijo yo voy a trabajar nomás a Santiago y no quiso, si estudio para profesora los cabros no la respetan a uno, lo pasan a llevar, no quisieron dedicarse a la profesión”.

“Por el conocimiento y la experiencia que uno gana en la vida puedo decir que ser *mapuce* es un orgullo, no como para algunos, hubo un tiempo que se avergonzaban, bueno, si eran mal mirados, discriminados, ser *mapuce* para muchos era una vergüenza... por mi parte nunca he sentido vergüenza de mi raza, ni mi situación, todo lo contrario, en el caso mío, he luchado también, he trabajado en la parte social, claro, los *mapuce* dicen no tienen idea, a lo mejor nos faltó educación pero idea tenía, idea de trabajo tenía, yo soy orgulloso de ser *mapuce* y de mi comunidad”.

“En la Villa *Nawel*, hemos trabajado, hemos hecho hartos adelantos, primero vivíamos bien, había buena situación a causa de la misma naturaleza que no surtía a nosotros, comida en la comunidad nunca ha faltado, gracias a Dios, y la comunidad esta trabajando, con tecnología se podría decir, conseguimos luz trabajando... la comunidad esta progresando, tenemos una linda sede, ahora le vamos a poner piso mas moderno, cerámica, entre toda la comunidad todos tenemos el animo de surgir”

“Veo a las generaciones que vienen y pienso que los jóvenes darse un tiempo en innovación, que inventen trabajo, aquí hay que inventarse trabajo, hay actividades, yo creo que la juventud si se dedicara a eso, hay hartas actividades para trabajar, pero hay que trabajarla como el caso del turismo, al parecer lo que veo el turismo da, pero hay que trabajarlo con instituciones porque ahora es mas fácil, hay tantas instituciones”

“Para los jóvenes también aconsejo el respeto de uno hacia el otro... ahí hay un buen fundamento para mantener la tranquilidad del lugar, fortaleciéndonos así la misma comunidad debe levantarse, sacar ideas nuevas, pero apechugar, hagámosla, esta es mi idea y si es buena siempre va a haber apoyo, porque siempre que se quiere hacer algo lo hemos sacado adelante... hay gente que ha puesto todo luchando...por eso pienso que hay que seguir fortaleciéndonos y en nuestra cultura tenemos gran riqueza, no todo se va a recuperar pero gran parte se recupera... esforzarnos por recuperar la lengua y también en la alimentación hay hartas costumbres que los campesinos tienen y gracias a eso han tenido siempre buena salud, por eso para asegurar nuestra salud, alimentación, nuestra vida seria trabajar nosotros por cuidar la naturaleza, todos como una comunidad siendo unidos, ser mas solidarios, y eso que se transmita de generación en generación”.

Isaac...

“Después que me vine para acá, vine a estar un año con mi papá aquí, y ahí escuche hablar del gijatun. En enero de ese año hubo un gijatun y nació en mi el interés de conocer el gijatun, -yo soy *mapuce pensé*- así sin que nadie me estuviera diciendo que

participara en gijatun nada, fue solo... mis papas, toda mi familia, nunca han aportado por el gijatun nadie ha dicho nosotros tenemos que participar en un gijatun... mi papá no tenía noción pero dice que se acuerda que su papa andaba con su bandera, era capitán el cargaba la bandera de este *lof*, Felipe Nawelpan... mi papá no quería que fuera, me negó que participara en el gijatun, no hablaba *mapuzugun*, y yo igual nomás fui”.

“Entonces fui con mi mochila, no fui como *mapuce* fui como *wigka*, con mi mochila, mi pelo largo, saco de dormir, no llevaba tortilla, llevaba galletas, pan de panadería, todas esas cosas cambiaban en mí, un *mapuce* transformado”.

“Esa vez en el guillatún vi que había harto trago, cosa que no me causó ninguna impresión porque uno en el vivir de la ciudad estar curado era normal... las ramadas se asemejaban a las del 18 así que no entendía que tenía que haber una diferencia con el gijatun”.

“Mi primer encuentro con el gijatun me marco en la vida, no fue algo como desapercibido, sino que el sentir de la *xuxuka*, el *kulxug*, me quedo a mi en mí, siempre marcado”.

“En el 1998 por ahí, seguí participando en el gijatun y me di cuenta que aquí en *Mewin*, *Yeko*, todo este *Lof* antiguo no sonaba allá en *Maykijawe*... así que a partir del 2003 impulsamos un proceso para el regreso al *gijatun* ... fue una intención bien conversada, bien madurada, entre 4 personas”.

“Regresamos al *gijatun* con nuestra bandera como *Lof* en el 2004 y sin esperármelo, porque era consciente de que no tuve una educación *mapuce* de parte de mis papás en la participación del *gijatun*, en el año 2005 me dieron el cargo de Capitán del *Lof Xawmalewfv* en el *gijatun* de *Maykijawe*...el aceptar el cargo para mi era tremendo, de ahí en adelante he ido adquiriendo mas sabiduría con respecto al tema cultural”

“Nuestra experiencia como padres con la Mónica ha sido muy rica, hemos complementado nuestra proyección formando un hogar con nuestras hijas Millaray y Alen procuramos complementar lo que ellas aprenden en la escuela con lo que les transmitimos en casa, les hemos conversado que si en la escuela ellas se dan cuenta que lo que les enseñan en verdad no se corresponde con el *kimvn* de su cultura pues ellas tienen la capacidad de orientar su aprendizaje y hacerlo útil a sus necesidades, transformar lo que les enseñan. Uno puede aprovechar su poder de creación y transformar el conocimiento, así se puede trascender la situación actual, no quedarse únicamente en la negación”.

“En cuanto al ser *mapuce*, uno cuando nace es natural, o sea, no hay intervención no hay nada, nace natural y va creciendo, pasa la infancia y después si hubiese existido alguien con sentido *mapuce* esa crianza del niño habría sido así como *mapuce*. Sin embargo yo me crié en una sociedad totalmente diferente, entonces para mi en la infancia, la adolescencia, adolecí contradicciones que tiene la sociedad y combatí contra toda esa enfermedad que nos presenta la sociedad pa decir que somos personas. Hacia allá fue mi destino, no fue como un sentir *mapuce*, así me criaron hasta que por suerte en mi vida he encontrado personas que me han mostrado que realmente uno puede ser como parte de una naturaleza... cambiar de un sistema a una forma de vivir, me costó, uno debe cultivarse, educarse... pienso que el pueblo *mapuce* es una opción a las necesidades que tenemos hoy día con respecto al daño que se ha hecho en todo el planeta, en todo el Mapu, ese es el aporte que uno podría dar desde acá, se que existen muchas organizaciones o pueblos que están a lo mejor en el mismo pie, pero ellos allá con su planteamiento, con su medio donde viven, nosotros también podemos aportar acá desde este punto del mundo, aportar igual a reconstruir otra vez lo que esta fallando, eso va a costar, pero sé que más que una opción, es la vida misma, es como aportar vida”.

“Hablar del ser *mapuce* es hablar de identidad y de cultura. Lo que me identifica a mi a ser *mapuce* es la cultura y en nuestro caso la cultura esta en la comunidad con la naturaleza, yo acá voy al *gijatun*, voy a una pampa que es milenaria, un *gijatun*

milenario, en la ciudad uno no tiene donde hacer gijatun, la base de la ceremonia no existe, la pampa no existe en la ciudad... Es el kimvn el que me da la identidad, es lo que tengo que hacer, lo que me proyecta, esa es mi identidad. Por varios frentes la identidad se ha debilitado pero hay que fortalecerla. Hay que entender porque llegan *mapuce* a habitar la ciudad, no ha sido tanto por voluntad propia, por decisión, ha sido una fuerte intervención, una presión generada con la reducción de nuestro espacio de vida, nuestro espacio de conexión que nos mantiene vivos, y lo peor es que por cada *mapuce* que nace en la comunidad el territorio se ve más reducido”

“También he hablado acerca del espíritu, del *am* que es la esencia de cada *mapuce*. Desde mi comprensión mi espíritu yo lo veo en las cosas que hago, mi espíritu está reflejado en las cosas que yo hago, ese es mi espíritu, no es una cosa que ande volando ni que se va a ir al cielo volando. Si yo hago un dibujo, ese es mi espíritu, el fiel reflejo de mi espíritu, lo que yo construyo en otra persona es el fiel reflejo de mi espíritu y si uno no lo hace aflorar, uno se puede volver loco, porque tiene un conocimiento que no lo va a entregar, que no lo va a plantear, no lo va a desarrollar... la manifestación de mi espíritu me va mostrando el siguiente paso, el giro que yo necesito dar, que yo necesito hacer en esta sociedad *mapuce*, eso es mi espíritu. Lo que hay en el gijatun es el espíritu de los más ancianos, por que ellos crearon eso, ellos dejaron eso desde su despertar, es lo que se recuerda en el gijatun, porque ahí hay fuerzas antiguas que dejaron los antiguos ancianos, eso es su espíritu... El gijatun es la más profunda manifestación del espíritu del pueblo *mapuce*, de su esencia, de lo que lo hace ser un pueblo, una organización, un territorio, una identidad *mapuce*. Así quien considera que su identidad es ser *mapuce* asume la práctica del gijatun y el entendimiento de todo lo que en él se encuentra manifestado para aplicarlo en su proyección como persona, si me retiro del gijatun tendré una desarmonía en mi comprensión de ser *mapuce* y en la construcción de mi territorio”.

“A razón de esta creencia, para las generaciones futuras quiero dejar una herencia, que no sea fácil de que se la quiten, que se les olvide, es una herencia de proyección, una reconstrucción, no tanto del pueblo como pueblo, sino algo más profundo, la

reconstrucción como ser humano, en ese sentido va de la mano una educación, no una adaptación al sistema sino una educación humana, natural, dentro de eso está el *gvlam*, los *epeu*, los cuentos o consejos que les llaman, pero para que lo puedan entender tiene que haber una formación humana, no material, humana, tampoco económica, tiene que haber una formación, reconstrucción de nuestro ser natural, lo cual pienso que mis nietos, mis tataranietos van a recibir como herencia”.

6.4 CRONOLOGÍA DE EVENTOS Y TRANSFORMACIONES

A través de los relatos ha sido posible una retrospectiva de los sucesos y actores que han dado forma a un territorio que hemos denominado *Lof Xawmalewfy*, aplicando a la fidelidad de una identidad *Lafkence* que refleja el vínculo ser humano-naturaleza, origen mismo del territorio.

Al decir vínculo hacemos mención a una unidad, la dinámica que se observa en las relaciones sujeto-entorno natural y social es tan fluida que es imposible aseverar cual incide sobre la condición del otro, podríamos decir que la influencia es recíproca, simultánea y continua. Si aceptamos esta premisa aceptamos también la incertidumbre de poder determinar el inicio y el fin de un cambio de tal magnitud que pueda identificarse como una transformación, un cambio profundo que se manifiesta en la adopción de una nueva forma, de ser, de estar, de proyectarse.

Bajo esta mirada se ha elaborado una matriz que da cuenta de las principales transformaciones, que bajo criterio de la investigadora, se han producido en períodos de tiempo definidos identificando elementos relacionados a las transformaciones que se observan, tanto en la dinámica social como en el entorno natural y que a su vez en la relación sujeto-entorno social y natural dan cuenta de una identidad o identidades que se visualizan en el territorio, desde una mirada interna del sujeto como desde la mirada del grupo social en el que se ve inserto.

Tabla 4. Cronología de las transformaciones experimentadas en el Lof *Xawmalewfv* desde 1800 – 2010

Elementos relacionados	Descripción de la transformación		Visión de identidad
	Dinámica social	Entorno natural	
Período temporal 1800 – 1900			
Relación con territorios: Toltén, Queule, <i>Logko</i> Alepe, Chan Chan Incurción misional en 1	Intercambio de alimentos, textiles y saberes (<i>xafkintu</i> , <i>migako</i> , <i>rukan</i>) Tierras colectivas, sucesión por herencia, abundancia de alimento Fuertes lazos familiares (práctica de visitas y acuerdos matrimoniales entre territorios). Respeto autoridades tradicionales. Habla de <i>mapuzugun</i> , enseñanza abuelos –nietos. Vivienda: <i>Ruka</i> . Práctica de <i>gijatun</i> en Queule.	Territorio cubierto de bosque nativo, orillas del Río Lingue y montaña. Transporte vía fluvial. Entendimiento de los espíritus “dueños” de la naturaleza	<i>Mapuce</i> , subsistencia: pescadores
Período temporal: 1900 – 1930			
Primera llegada de colonos Salida de niños - jóvenes a la ciudad de Valdivia Se deja de practicar el <i>gijatun</i> en Queule	Adopción de prácticas para asegurar la tenencia de la tierra: quema y roce para agricultura. Salida de niños y jóvenes hombres para estudio de español en Escuelas Misionales, mujeres para trabajo doméstico Abundancia de pesca y buena agricultura (diversidad de alimento). Pérdida del <i>mapuzugun</i> . Práctica del <i>maci</i> y partera. Resolución de conflictos a través del dialogo	Reemplazo del bosque Nativo circundante al Río Lingue por vegas para siembra y pastoreo. Transporte fluvial y terrestre, uso de carretas y caballos	<i>Mapuce</i> , subsistencia: pescadores, agricultores. Recursos marinos únicamente para subsistencia
Período Temporal: 1930- 1960			
Intensifica la ocupación colonos 1946: Llegada de aserradores 1940: Llegada de escuelas Misionales 1949 se retoma el <i>gijatun</i> el <i>rewé</i> de <i>Maykijawe</i> .	Legalización de hijuelas por títulos de dominio, inequidad en el acceso a tierra a <i>mapuce</i> del Lof. Vivienda: Casas de madera, <i>rukan</i> lugar de depósito de herramientas y cosechas. Práctica de <i>xafkintu</i> , <i>migako</i> , <i>rukan</i> y visitas. Secuestros a mujeres para “matrimonios”. Pérdida de transmisión del <i>kimvn mapuce</i> en los hogares. Mayor circulación de venta de víveres, con aserraderos aumentan puntos de venta. Flujo de turistas, especialmente alemanes. Administración de justicia juez en <i>Mewin</i> y posteriormente juzgados en San José. Celebración de 18 de septiembre, San Juan, Celebración de la Virgen de Lourdes 11 de febrero, año nuevo y pascua. El poder del <i>maci</i> se lo relaciona con el poder del “diablo”. En 1949 se retoma el <i>gijatun</i> en el <i>rewé</i> de <i>Maykijawe</i> . Ausencia de autoridades tradicionales.	Se distribuyen tierras en la montaña, roce y quema del bosque nativo para siembra, presión sobre el bosque para obtención de madera. Disminución de caudales en esteros y pérdida de biodiversidad. Mayor adecuación de caminos	Nuevo concepto: producción: pescadores, agricultores. comercialización de recursos marinos agricultura de subsistencia. Niños incorporan conceptos de identidad y religiosidad chilena a través de la escuela y su entorno social.
Período Temporal: 1960 - 1990			
Maremoto del 60 Fuerte migración de pobladores hacia la urbe Inmigración de Pescadores del norte 1973 Golpe de Estado Reestructuración Territorial en el Gobierno Militar	Destrucción de viviendas y sembríos, llegada de ayuda externa (nacional e internacional para reconstruir el sitio) bajo una visión desarrollista. Más conectividad con la sociedad mayor. Apoyo con sistemas crediticios, expansión de la demanda y de las redes de comercialización de los productos acuícolas. Disminución en la obtención de alimento por agricultura (malas siembras en pendiente). Moneda como medio de transacción (compra de bienes, alimentos, servicios). Pérdida de prácticas: <i>rukan</i> , <i>migako</i> , visitas. Nuevos espacios de encuentro: discotecas y clubes de fútbol. Alta migración a la ciudad (a poblaciones marginales). Se deja de practicar el <i>gijatun</i> . Desconocimiento de autoridades tradicionales. División de las comunidades en pequeñas hijuelas de propiedad individual, lo que facilita la venta de tierras. Mayor infraestructura para turismo. Llegada de forestales con plantaciones de pino y eucalipto. Presencia de partidos políticos con demagogia y clientelismo.	Aumento del caudal del Río Lingue, pérdida de las mejores tierras para la agricultura y abundancia de peces y mariscos, mayor presión sobre estos recursos. Mayor presión sobre el bosque nativo. Implementación infraestructura: posta, camino Plantaciones de pino y eucalipto, disminución de esteros y quebradas.	Campesino pobre Pescador: (aumenta la “productividad del mar”) Agricultor de subsistencia Militante político: izquierda o derecha Migrante Ciudadano

Período Temporal: 1990 - 2010			
<p>Aumento de migración juvenil</p> <p>Mayor incidencia del E</p> <p>Privatización del agua</p> <p>Ampliación en la dotación de servicios:</p> <p>luz, agua, caminos</p> <p>1996: Declaración de CELCO de construcción del ducto Bahía de Maykijawe</p> <p>Llegada de nuevas tecnologías: buceo y pesca de arrastre</p> <p>2002: División de tierras según ley estatal</p> <p>2004: Se participa como dentro del <i>Gijatun</i> de <i>Maykijawe</i></p> <p>2008: Aprobación Ley crea el Espacio Costero Marino Pueblos Originarios</p> <p>2008: Negociación de sindicatos con CELCO</p> <p>2009: Ratificación Constitución 169</p> <p>2009: Conformación de Asociación De Comunidades Indígenas Lafkence de la Comuna de Mariquina</p> <p>2010: Licencia ambiental COREMA para construcción del ducto CELCO en Maykijawe</p>	<p>Mayor dependencia al dinero para mejorar la situación familiar. Títulos de propiedad para recibir beneficios del gobierno a través de proyectos, mayor dependencia hacia el Estado.</p> <p>Profundizan conflictos por la “tenencia de recursos naturales”, fundamentalmente el agua.</p> <p>Movilización frente a la posible contaminación del ducto de la empresa Forestal Arauco (CELCO) encabezada por pobladores de <i>Mewin</i> portadores de la defensa del mar por su identidad <i>Lafkence</i>.</p> <p>Extracción masiva de los recursos del mar</p> <p>Conformación de comunidades jurídicas, lo que genera una atomización del <i>Lof</i> y el trabajo aislado por sectores para acceder a proyecto</p> <p>Poca participación como <i>Lof</i> en <i>gijatun</i> de Maykijawe.</p> <p>División de las familias del <i>Lof</i> entre “vendidos y <i>lafkence</i>”.</p> <p>Se manifiesta un sentimiento de rechazo a la burocracia estatal, la ayuda de los programas de gobierno es lenta y los recursos escasos ante las necesidades de la población</p> <p>La Asociación de Comunidades Indígenas Lafkence de la Comuna de Mariquina que integra a las comunidades que conforman el <i>Lof Xawmalewfv</i> realiza una solicitud de un espacio costero marino para su adecuado manejo</p> <p>Recuperación de espacios de encuentro y ceremonias: <i>we xipantv, xawvn, gijatun</i>, impulsado por el Comité de Defensa del Mar y pocas autoridades tradicionales del sector.</p>	<p>Sobreexplotación de Recursos marinos, lo que llevo a una fuerte disminución de la pesca en el sector.</p> <p>Agricultura en invernaderos.</p> <p>Expansión de cultivo de pino y eucalipto.</p> <p>Disminución de agua en esteros y capacidad productiva del suelo para agricultura.</p>	<p>Campesino</p> <p>Pescador</p> <p>Agricultor de subsistencia</p> <p>Migrante</p> <p>“Vendidos”</p> <p>Lafkence</p>

6.5 SITUACIÓN ACTUAL DEL *LOF XAWMALEWFV*

En la última década una serie de eventos han catalizado los “ritmos” en el territorio, la mayoría de ellos vinculados a la llamada resistencia de *Mewin* frente a la construcción del ducto que pretende votar los desperdicios generados por la empresa Celulosa Arauco en el mar de la Bahía de *Maykijawe*. Como se ha visto, hasta mediados de la década del 90 se profundiza la intervención del Estado Chileno, desde diversos frentes, con un accionar enfocado a insertar el territorio en una dinámica nacional bajo el imaginario del progreso, ofertando protección a sus ciudadanos a través de salud, educación, empleo, infraestructura; profundizando la dependencia de la población hacia la intervención de entidades (privadas, gubernamentales y no gubernamentales) para procurarse el bienestar.

A partir de 1996 el progreso presenta su otra cara a las comunidades del *Lof Xawmalewfv* y a la sociedad en general. Con el proyecto de construcción del ducto los habitantes de *Mewin* se ven amenazados por una contaminación inminente que con el tiempo paso de ser una situación para la cohesión del territorio frente a un enemigo común a una ruptura de lazos de familia al evidenciarse opciones de vida con una proyección que llega a ser contraria, quienes acogen el progreso por sobre el respeto a una vida digna libre de contaminación y quienes encuentran su fortaleza en una identidad “adormecida”, una identidad *Lafkence* que los vincula desde su origen como grupo social al mar y la vida que sustenta.

Los alcances de la primera lucha por proteger el territorio se manifiestan en la Aprobación de la Ley 20.249 que crea el Espacio Costero Marino de Pueblos Originarios. Sin embargo, la oferta de la empresa (dinero en efectivo) versus las oportunidades de vida que brinda la Ley de Borde Costero (manifestadas en un Plan de Manejo elaborado por las comunidades de la Asociación de Comunidades Indígenas *Lafkence* de la Comuna de Mariquina), resultó más atractiva para un gran porcentaje de la población del territorio. Nuevamente una mirada a corto plazo pone en riesgo el futuro de la vida en el *Lof*, el 23 de febrero del 2010 la COREMA de la Región de los

Ríos (Comisión Regional del Medio Ambiente) aprobó en un ambiente de tensión y disconformidad ciudadana la construcción del ducto en Mewin.

La intensiva extracción de peces y mariscos, la expansiva plantación de pino y eucalipto, la masiva migración de jóvenes hacia la urbe y hacia las salmoneras en busca de trabajos mal remunerados, han sido factores de gran incidencia en el empobrecimiento del sector en esta última década. Sin embargo, la belleza natural del territorio, un aprovechamiento responsable de los productos del mar, la ratificación de leyes que reconocen el derecho consuetudinario a los pueblos originarios, abren posibilidades que son consideradas por un porcentaje de los pobladores como una vía de construcción de un territorio con identidad, que desde los saberes existentes en el *Lof* (tanto desde su *kimvn* como los que han sido y puedan ser incorporados desde otras formas de pensamiento) se proyecta a fortalecer alianzas (dentro y fuera del territorio) que procuren disminuir y a su momento erradicar el empobrecimiento, la tensión y marginalidad social que se ha forjado en una relación colonialista del Estado Chileno frente al pueblo *mapuce*.

7. DISCUSIÓN: PROYECTANDO “LA RECONSTRUCCIÓN DEL *LOF* *XAWMALEWFV*”

El concepto de cultura tal y como lo usamos hoy, es históricamente, hablando de reciente data y está asociado al nacimiento de la modernidad. Antes de ella se entendía por cultura el cuidado y crecimiento de las cosechas y animales y por analogía se extendió al cultivo y desarrollo de la mente, el perfeccionamiento de las facultades humanas. Desde esta conceptualización los procesos de desarrollo de cada pueblo contribuyen a la creación de distintas formas intelectuales (o de pensamiento, de saber) o culturas diferentes (Larraín, 2005). Para abordar en este capítulo elementos en torno al proceso de construcción de identidad consideraremos a la cultura en este sentido, un proceso continuo (no finito) de creación de pensamiento/saber.

Los procesos para la creación del saber se desarrollan en diversos contextos espacial – temporal en una continuidad de flujos de energía que socializan el entorno natural a través de significados incorporados en formas simbólicas, incluyendo expresiones lingüísticas, acciones y objetos significativos que permiten la comunicación e intercambio de experiencias; y al mismo tiempo "naturalizan" a la sociedad al producir y reproducir sus vínculos con el entorno natural (capacidad transformadora del entorno) (Toledo, 2008).

Bajo este enfoque, se entiende que el saber o el conocimiento que se construye será la guía para la forma en que los seres humanos se organizan y proyectan en sociedad y esto a su vez determina la forma en que ellos transforman su entorno natural.

En las sociedades donde sólo se produce para consumir, es decir, ahí donde los seres humanos agrupados en sociedad siguen siendo como una especie más en la naturaleza, el fenómeno transformador se presenta fundamentalmente como un proceso natural debido a que los sujetos se articulan por medio de nexos meramente naturales, es decir, a través de relaciones naturales de producción (consecuencia del carácter meramente ecológico de sus procesos productivos (Toledo, 2008).

Este grupo social consume todo lo que produce y produce solamente para consumir. En este caso su permanencia y reproducción dependen de su habilidad para obtener sin agotar los bienes y servicios que requieren los miembros de su colectivo social. Este intercambio con la naturaleza dependerá entonces de la eficacia de su fuerza de trabajo para obtener flujos suficientes y constantes de bienes y servicios, asunto que dependerá de que no sean afectados los procesos y dinámicas que permiten la renovación permanente de los ecosistemas que se relacionan (Toledo, 2008).

Esta dinámica que ha sido definida por Toledo (2008) como una forma de intercambio ecológico, se aproxima a la explicación de las formas relacionales que diversas culturas mantuvieron y mantienen con su entorno natural, entre ellas pueden identificarse a algunos pueblos denominados originarios, nativos o naturales.

Por otro lado existen grupos sociales donde la acción humana desarticula o desorganiza los ecosistemas con los que se relaciona, para introducir conjuntos de especies domesticadas o en proceso de domesticación, tal y como sucede con todas las formas de agricultura, ganadería, forestería de plantaciones y acuicultura. En ausencia de la acción humana estos “ecosistemas artificiales” o bien se regeneran y retornan mediante los mecanismos de restauración ecológica a las formas originales de las cuales surgieron, o bien derivan en formas bizarras, atípicas e impredecibles, por lo tanto la relación que se establece puede ser de una “naturaleza domesticada” o “colonizada” (Toledo, 2008).

En el momento en que este grupo social hace circular ciertos productos de su acción transformadora más allá de la esfera de su consumo, su permanencia y reproducción dependerán además de los procesos y dinámicas de los ámbitos donde su producción circula, pues su consumo ya no depende solamente de lo intercambiado con la naturaleza sino de lo intercambiado con el resto de la sociedad. En este caso los materiales que se obtienen de la naturaleza son circulados, transformados y/o consumidos por individuos externos al grupo social que los produce. La sostenibilidad de este grupo social está en este caso determinada por su habilidad para obtener flujos suficientes de bienes y servicios de la sociedad mayor, lo cual dependerá a su vez del tipo de mercado con el que interactúa. Estas sociedades se insertan ya en un intercambio económico. (Toledo, 2008).

Por último es posible también identificar grupos sociales cuya relación con la naturaleza se limita a un consumo de bienes y servicios que lo obtienen a través de un intercambio económico. En estas sociedades se promueve y genera la división del trabajo, la propiedad privada y otras relaciones (sociales, jurídicas, culturales) entre los seres humanos donde la moneda y el comercio adquieren pleno reconocimiento. El intercambio se plantea a través de mercados regionales, nacionales e internacionales; un intercambio económico que se proyecta en plenitud bajo el capitalismo (Toledo, 2008).

Es así como los flujos relacionales entre naturaleza y ser humano construyen un saber – hacer que es la base y guía de una proyección individual y colectiva del ser (deber ser) transmitido a través de diversas formas simbólicas; expresiones lingüísticas, acciones y objetos significativos que permiten la comunicación e intercambio de experiencias para la reproducción del grupo social.

Ahora, la paradoja del Estado Nación Chileno, esta en el hecho de que una forma de conocimiento, basado en la expansión del dominio racional sobre la naturaleza, en su construcción social históricamente ha ido transmutando desde la llegada de colonizadores europeos a un Estado Nación Moderno que impulsa el crecimiento de una sociedad basada en el consumo de la naturaleza y dependiente del capital por sobre la existencia de una sociedad, en este caso la *mapuce*, basada en un intercambio ecológico cuya reducción de su espacio vital y su sabiduría (lo cual representa una unidad) ha despojado a sus individuos de una proyección común, llevándolos a transitar por una identidad que se desdibuja en imaginarios o estereotipos que surgen en la interacción con una sociedad dominante, que va desde indígenas, guerreros araucanos, campesino, migrante, ciudadano, terrorista, invisibilizando y negando la manifestación de su ser, un ser *mapuce* que en la práctica de su *kimvn* y en un continuo aprendizaje, construye personas y territorios.

En el caso del *Lof Xawmalewfv*, su transito con “la otredad” ha estado marcado por diversos matices. En el período anterior al siglo XX existía contacto con otros territorios, que bajo una misma identidad, habían desarrollado saberes distintos como la agricultura. Al consolidarse espacios de un intercambio horizontal tanto de conocimientos como de insumos para el hogar (como alimentos, herramientas, textiles) el encuentro con “el otro” resulta ser un aporte para el bienestar del grupo social. De igual manera al existir una visión común de la relación con la naturaleza, a través de lo que hemos llamado “un intercambio ecológico”, se aseguran los procesos y dinámicas que permiten la renovación permanente del ecosistema con el cual se relacionan.

Sin embargo, ya a finales del siglo XIX su encuentro con el Estado Chileno esta marcado por matanzas vividas en el territorio y territorios cercanos en la época de la Pacificación de la Araucanía, donde *mapuce*, entre hombres, mujeres y niños fueron quemados vivos en el interior de sus *rukas* en manos de soldados chilenos. Con la intención de resguardar su vida y el territorio los ancestros del lugar optan por invisibilizar su *kimvn* adoptando radicalmente prácticas que transgreden la base de su cultura, una ley natural de conexión, respeto y responsabilidad con su entorno natural, lo que se manifiesta en una eliminación del bosque nativo circundante al Río Lingue. Para quien no ha experimentado la conexión con la naturaleza (la *ñuke*) quizá no pueda dimensionar el dolor que este hecho pudo significar, además del trauma, el miedo a manifestar su identidad incluso dentro del hogar para proteger de abusos y castigos a sus descendientes. A la época la única opción que se contemplaba era la sumisión ante un pensamiento, una religión, una forma de habitar que se imponía con violencia y que paulatinamente invisibilizaba la fuente de la identidad, la razón de ser del *mapuce*, su *kimvn*.

A través de los relatos es posible reconocer prácticas que guiaban la reproducción del grupo social antes e incluso durante la ocupación del territorio por los colonos. La comunidad desde su saber hacer brinda las oportunidades para la libre manifestación del espíritu de cada individuo que la compone. A su vez, cada miembro de la comunidad asume un rol desde el principio básico de la responsabilidad y cuidado de sí mismo y de su entorno inmediato. Para cumplir con ese rol es fundamental el entendimiento del vínculo, las relaciones y los flujos que se establecen con su entorno, aquel espacio formado por personas, animales, ríos, sol, luna, estrellas... Es una construcción continua de individuo-entorno marcada por ciclos, a medida que el individuo cumple sus etapas de vida su relación con el entorno se amplía al igual que su responsabilidad, y el entendimiento del rol que debe cumplir se devela con mayor claridad al tiempo que le corresponde. El entendimiento se fortalece a medida que el saber hacer (la sabiduría) es transmitido de generación en generación. Así, cada generación deberá afrontar diferentes situaciones por los cambios que se suceden en su

entorno, ya sea por cambios bruscos en su entorno natural o en su entorno social; sin embargo cuando existe claridad de los orígenes que fundamentan su sabiduría (la experiencia y conocimiento de los antepasados) y de la proyección que se asume (un deber ser, un rol) es decir, cuando existe claridad en su identidad, aquella esencia de la comunidad (personas y naturaleza), se manifiesta la fortaleza del vínculo con el territorio, la base fundamental para la continuidad de la vida tal y como ha sido comprendida y transmitida a través del tiempo.

Sin embargo, la ocupación de tierras por colonos movilizados y respaldados por un pensamiento “desarrollista” del Estado, la incursión misional evangelizadora a través de iglesia y escuelas demandan la sumisión del saber -ser Lafkence para hacer posible la reproducción y fortalecimiento de un Estado Nación Chileno.

Esta visión se ha mantenido a lo largo de la historia del *Lof*, adoptando diversas formas de “sumisión” a medida que el Estado fortalece su “identidad” progresista y modernizadora.

Antes del maremoto del 60 la población de colonos era ya numerosa y el *Lof* había ya experimentado un fuerte quiebre en la transmisión del *kimvn*, el *mapuzugun* ya no se hablaba en los hogares, las autoridades tradicionales se habían debilitado al igual que las prácticas ceremoniales, y el entorno natural ya había sufrido una fuerte degradación por la pérdida de bosque nativo; sin embargo se mantenían espacios y prácticas que fortalecían relaciones sociales solidarias y una baja presión sobre la naturaleza (pesca y agricultura de subsistencia).

En una etapa posterior al maremoto ocurre una mayor conectividad con la sociedad chilena, tanto por la fuerte intervención de un Estado Progresista para “construir” el territorio como por la creciente inmigración y migración que experimenta el *Lof*. En este período el proceso de construcción de identidad asume una nueva dinámica con ritmos más acelerados.

La identidad puede ser considerada como un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas. A través de la habilidad del individuo para internalizar las actitudes y expectativas de los otros, su sí mismo se convierte en el objeto de su propia reflexión. Esta relación reflexiva del sí mismo con el sí mismo debe ser entendida como hablarse a sí mismo, y hablarse a sí mismo debe entenderse como la internalización del habla comunicativa con los otros (Larraín, 2005).

La identidad es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto y en ese proceso reflexivo ir construyendo una narrativa sobre sí mismo. La identidad es un proyecto simbólico que el individuo va construyendo en íntima relación con los grupos sociales dentro de los cuales se desenvuelve.

La modernidad y la globalización²² han traído consigo una mayor conectividad (infraestructura y tecnología) entre diferentes grupos sociales y sus mundos simbólicos, dinámicas como la inmigración y migración, se han intensificado a la par de una creciente mediatización de la cultura moderna, lo cual ha generado un impacto en la configuración del espacio (rural y urbano) y las interacciones mediadas en la construcción de identidades (Larraín, 2005).

Los relatos de Isaac y Viviano dan cuenta de un proceso de construcción identitaria que ayudan a la comprensión de este despertar a una “autoconstrucción del ser *Lafkence*”.

Por un lado Viviano experimenta la transición del sujeto en un territorio que es objeto de la influencia de agentes externos y acontecimientos cuya presencia y ocurrencia

²² La globalización es un proceso ligado íntimamente al desarrollo del capitalismo como medio de producción intrínsecamente expansivo respecto de territorios, poblaciones, recursos, procesos y experiencias culturales, sin embargo no hay que confundir la tendencia universalizante o globalizante del capitalismo, que ha existido desde sus orígenes, con la globalización que es la manera como esa tendencia se ha desplegado históricamente desde fines de los años 60 en adelante (Larraín, 2005).

escapan a la voluntad de la comunidad. Por otro lado, la experiencia de Isaac pone en evidencia la realidad del sujeto quien en contra de su voluntad debe salir de su territorio y siente la influencia de símbolos y normas que a lo largo de su experiencia de vida generan transiciones en un constante encuentro y desencuentro de su mundo interno con la urbe.

Así tanto la experiencia de vida de Viviano como de Isaac están marcadas por la incidencia de la otredad en su proceso de construcción identitaria, sin embargo los ritmos y espacios de inserción y encuentro con el sistema dominante difieren, lo que marca una vía diferente para la comprensión de su identidad originaria, su identidad Lafkence.

A una edad temprana para ambos personajes la exploración de su entorno esta marcada con un vínculo, un sentir frente a la naturaleza que para los ancestros permitió la construcción de un saber *mapuce*, el cual debido a razones ya antes expuestas, fue débilmente transmitido en el núcleo familiar tanto de Viviano como de Isaac.

En una etapa posterior, Viviano a lo largo de su experiencia como estudiante en su territorio y migrante en Santiago reconoce en la educación formal una oportunidad que permite una mejor inserción en el mundo laboral lo que se vería reflejado en una mejor calidad de vida, aprendizaje que lo transmitirá a su núcleo familiar y que se corresponde con un imaginario impulsado por el Estado Moderno. Posteriormente la modernidad llegará a su hogar con otra cara ante la presencia de la empresa Celulosa Arauco en el *Lof* y la incidencia que esto ha tenido sobre la ruptura de relaciones de familia en el territorio, lo cual lo lleva a un proceso de reflexión en cuanto al progreso y su proyección como ser campesino Lafkence.

Por otro lado, la experiencia de Isaac en la urbe desde una edad temprana lo confronta con la discriminación, la desesperanza y diversas formas de violencia, que las asocia con la dinámica de una sociedad basada en el capital y el control sobre las libertades del individuo.

Esto lo lleva a un constante desencuentro con su entorno social y “artificial” que fortalece la búsqueda de otras formas de organización social para mejorar las condiciones de su entorno. En este proceso procura un acercamiento a la comprensión del kimvn *mapuce*. Con esta mirada regresa a su comunidad para fortalecer la cultura en el territorio y da cuenta de las transformaciones que ha experimentado el *Lof* por el accionar de la educación formal, la iglesia y la intervención de programas del gobierno y privados que han profundizado rupturas con el saber *mapuce* y todo lo que ello ha implicado (empobrecimiento social y natural). Ante esta realidad asume un despertar del *kimvn mapuce* en el territorio como su opción para proyectar nuevas condiciones de vida, que benefician no solamente a su *Lof* sino que pueden aportar a la construcción de un nuevo rumbo para la sociedad mayor, la gran humanidad.

Desde 1996 el *Lof Xawmalewfv* y mayormente el sector que se conoce como Mewin ha asumido la resistencia frente a una amenaza que ha logrado despertar el vínculo que da origen y sentido al *Lafkence*, su unidad con la naturaleza, con el mar. Resulta comprensible que como resultado de la violencia y la invisibilización que históricamente ha afrontado el ser *Lafkence* dentro de una sociedad del capital, para muchos la oportunidad de vivir ese vínculo fundamental, les ha sido negada o por otro lado, si lo llevan en su ser ha quedado adormecido por la imposición de otra proyección para obtener el bienestar, la proyección del consumo a través del capital.

En los territorios en resistencia *mapuce*, la trama que compone el tapiz del mundo otro son las relaciones sociales que hacen posibles el aprendizaje, la curación y la producción, sin reproducir los moldes del sistema. Esas mismas relaciones forman parte del clima emancipatorio que propicia –en cada movimiento y en cada territorio con sus propios tiempos y modos de andar–, la construcción del mundo nuevo. Mientras el sistema separa, escinde y fragmenta, los individuos (en movimiento) construyen, juntan, incluyen y recuerdan. Trasmutar la muerte en vida, sólo puede hacerse potenciando las capacidades que anidan en los pueblos. Y, precisamente enclavados en ese mundo otro, surgen también nuevos pensamientos (Zibechi, 2007).

Hasta ahora, las agencias que producían teoría eran los Estados, las academias y los partidos. Ahora los movimientos producen teorías encarnadas en relaciones sociales no capitalistas. La emergencia de nuevos sujetos constituidos en el sótano de nuestras sociedades, los llamados excluidos, pone de cabeza el saber-hacer de los especialistas y del colectivo social en su conjunto, sobre todo para quienes se han formado en la convicción de que el conocimiento de los «otros», ya sean los indios, los campesinos o los pobres, «no sólo era considerado no pertinente, sino incluso como uno de los obstáculos a la tarea transformadora del desarrollo (Lander, 2000; citado por Zibechi, 2007).

Cuando estos «obstáculos» se convierten en sujetos, y comienzan a cambiar el rumbo de la historia, y además producen saberes que cuestionan el “paradigma dominante”, las agencias tradicionales se enfrentan a un dilema. O niegan las nuevas realidades, o aceptan que surge un nuevo sujeto diferente pero no menos trascendente, con lo que inevitablemente pierden poder y privilegios (Walsh, 2004 citado por Zibechi, 2007).

El debate acerca de la colonialidad del saber y del poder (Lander, 2000; Mignenolo, 2003) recobra especial importancia ya que el neoliberalismo ha producido una suerte de re-colonización de nuestras sociedades, en el sentido de extender la exclusión desde los sectores que históricamente han estado en esa situación (pueblos originarios, afroamericanos), hasta abarcar a amplios sectores de las capas populares (Zibechi, 2007).

La cosmovisión *mapuce*, se asentaba en relaciones intersubjetivas en donde la pluralidad de sujetos y una débil jerarquización y concentración del poder es su característica más destacada. Con esta esencia de su imaginario social, en la actualidad lo nuevo entonces es que los «subalternos» se están construyendo como sujetos culturales, políticos y también teóricos.

Esta actividad teórica tiene no sólo otros lugares de enunciación, y otros sujetos que las pronuncian (organizaciones culturales, movimientos y organizaciones juveniles *mapuce*, movimientos de resistencia, organizaciones de mujeres y niños,

organizaciones estudiantiles, intelectuales y autoridades tradicionales *mapuce*, etc.) sino que conlleva otros presupuestos: trastocan o insubordinan las relaciones binarias tradicionales: sujeto- objeto, racionalidad-afectos, ciencia-mito, pasado-presente; escisiones fundantes del pensamiento occidental estadocéntrico. En general, los nuevos pensamientos son fruto de una serie de intercambios/interaprendizajes producidos en situaciones/lugares de pobreza/exclusión; o sea, el lugar físico son los márgenes del espacio capitalista y el lugar social es el sótano: áreas rurales o barrios periféricos de las ciudades, los eslabones débiles en las cadenas de colonización (Zibechi, 2007).

Los contextos, diversos y en continua transformación, son el sustento que alimenta el interaprendizaje de la voz que se pronuncia desde el “margen de la sociedad”, una voz que en sus cursos y discursos ha sido invisibilizada en el accionar de un Estado Nación Chileno, y que día a día experimenta la búsqueda de su propia piel, el encuentro con el sentido que le permita proyectarse en bienestar.

Pueblos originarios, sujetos que en un profundo vínculo con la naturaleza han construido un saber milenario que “dio origen” a múltiples formas, idiomas, símbolos, estructuras, historias y proyección común. Diversa es la naturaleza y diversos son estos pueblos, más sin embargo es posible en la actualidad encontrar similitudes en su cosmovisión y discurso promulgado por actores que se manifiestan desde su identidad: el amor a la *ñuke*, la *pachamama*, la unión con el todo, el *Mapu*, el *Pachakamaq*, un saber que procura relaciones de intercambio justas, respetuosas, responsables con el entorno, la familia, la comunidad, la naturaleza, el territorio.

Es un saber que no es recuerdo del pasado, existe y a medida que se hace manifiesto en el pensamiento, el sentir y el actuar de los sujetos construye redes, relaciones, flujos y espacios. Sin embargo la construcción de esta sociedad fortalecida en el despertar de una identidad invisibilizada demanda la deconstrucción de imaginarios que se hacen permeables en lo cotidiano, en los medios de comunicación, en la educación formal, en el aprendizaje informal. El asumir que ser *Lafkence*, ser originario, ser natural en la actualidad demanda ser autónomo en la toma de decisiones, en el ¿que aprender?,

¿como hacerlo? y ¿para que hacer? Este proceso demanda como base la disposición de un territorio con la capacidad natural para el sostenimiento de la vida, es decir un ambiente no degradado o con posibilidad de ser restaurado. Son retos a ser asumidos no solamente por aquellos que sientan el llamado a la reconstrucción de una identidad *mapuce* sino a una sociedad en su conjunto que sea capaz de entender la existencia de una multiplicidad de opciones de convivencia y proyección colectiva y el derecho fundamental de poder expresarlo y vivirlo.

Es momento de propiciar el encuentro de saberes en esta proyección, ante las múltiples crisis del mundo del capital (crisis del Estado, del trabajo, crisis ambiental, por mencionar algunas) es tiempo de escuchar otras voces y saberes que han sido situados en la marginalidad de la historia y del ejercicio del poder-hacer en la construcción de lo local, del territorio. A través de un diálogo horizontal entre diversos actores y realidades sociales es posible ampliar la mirada en la búsqueda de soluciones y en la cohesión de manos constructoras por mundos mejores.

Esta es la apuesta que asume parte de la población del *Lof Xawmalewfv* y será un llamado a *mapuce* y no *mapuce* que se sienta identificado en esta reconstrucción de la memoria, del *kimvn*, de una renovada identidad que fortalece una opción de vida que se proyecta más allá de la dependencia al capital para vivir en bienestar.

8. CONCLUSIONES

- Ante un imaginario “conflicto *mapuce*” promulgado por ciertos sectores de la academia, la política formal y medios de comunicación, se desdibuja la responsabilidad de la sociedad en su conjunto sobre la tensión y opresión que cotidianamente se ve inserto el “ser *mapuce*” dentro de un Estado Nación Chileno. Es en la cotidianeidad del sujeto donde se construye una realidad de exclusión y represión que ha sido invisibilizada e incluso negada.

- La situación del pueblo *mapuce* urge ser entendida desde una aproximación diferente que no replique el accionar vertical del ejercicio del poder económico, político, intelectual validado por una “sociedad mayor” enraizada en el positivismo como fuente de pensamiento y la dependencia del capital como medio de subsistencia.
- Una aproximación a la realidad *mapuce*, mediante la historia de vida, permite explorar en un diálogo horizontal, el proceso de construcción identitaria donde se encuentran manifestados en una influencia recíproca el mundo interno y externo del sujeto, asumiendo una dinámica de cambio constante.
- La dinámica que se observa en las relaciones sujeto-entorno natural y social es tan fluida que es imposible aseverar cual incide sobre la condición del otro. La influencia es recíproca, simultánea y continua, por ello el cambio es una condición natural de este proceso, sin embargo ha sido posible identificar eventos y situaciones que han incidido en una transformación de la identidad del sujeto y su territorio.
- De igual manera aceptamos la configuración de múltiples realidades según el proceso de construcción de identidad que ha experimentado el sujeto, por ello se considera que la documentación de la historia del *Lof Xawmalewfv* elaborada a través de este estudio deber ser socializada, dialogada y alimentada por la memoria y experiencia de una mayor diversidad de sus habitantes (adultos mayores, mujeres, jóvenes). Se recomienda establecer espacios de diálogo para registrar una historia construida desde diversas realidades individuales que al confluir pueden fortalecer una identidad colectiva que proyecte un bienestar compartido.
- Se asume la complejidad del proceso de construcción de identidad (individual y colectiva) y la responsabilidad del profesional que desde su hacer incide de

forma directa en estos procesos. Este es el caso del profesional del “desarrollo rural” cuya formación humana debe desarrollar una disposición a una paciente escucha, observación, humildad, transparencia para entender dinámicas sociales marcadas por la invisibilización, marginación y empobrecimiento.

- En cuanto al proceso de transformación que ha experimentado el *Lof Xawmalewfv*, se reconoce una historia social marcada por eventos violentos como la ocupación por colonos que devino en la reducción del espacio vital de los primeros habitantes del territorio, el linaje *Nawel*. Posteriormente, al experimentar una vinculación más directa con la sociedad chilena, otro mundo valórico que reconoce la vía del “progreso” como opción de vida (dependencia del capital, competitividad, entre otros), ha permeado en la cotidianidad de los pobladores transformando las relaciones sociales al punto de generar un quiebre en los lazos familiares del *Lof*.
- En el *Lof* el *kimvn mapuce* ha sido invisibilizado y son pocas las personas que pueden manifestar un entendimiento y práctica de su *kimvn*, sin embargo la presencia de CELCO, ha sido un impulsor para el despertar de una parte de la población que reconoce en su identidad *lafkence* la fortaleza para hacer frente a la situación de tensión, violencia y dependencia de la intervención de actores externos, que en la actualidad se vive en el territorio.
- Existen procesos identitarios con diversas proyecciones que cotidianamente construyen el *Lof* y que en la actualidad se manifiestan opuestas profundizando la contradicción interna y malestar de sus pobladores. Además, cabe reconocer otros actores que inciden en esta construcción del territorio y que son: los chilenos, los no *lafkence*, los científicos, los agentes públicos, las empresas. Todos forman parte de un entramado social que complejiza las relaciones y la reconstrucción de un territorio con una identidad fortalecida en su *kimvun* y que desde su poder de decisión incorpora nuevos conocimientos para el bienestar de sus habitantes.

- Es pertinente resaltar la comprensión de “interculturalidad” planteada en el relato de Isaac, donde se reconoce en su práctica una integración al Estado Nación más conciliadora con el pueblo *mapuce*, sin embargo continua prevaleciendo una imposición vertical de una lógica estatal que no reconoce formas tradicionales de organización (autoridades, *Lof*) y transmisión de saberes *mapuce* en la formulación y práctica de proyectos impulsados por programas de gobierno.
- Resulta necesario fortalecer espacios de diálogo, tanto a nivel local, regional, nacional; donde se profundice en la comprensión de la interculturalidad, como una opción de encuentro de saberes, donde se resalte el respeto a la práctica de diversas formas de pensamiento/saber y proyección de vida. Los invitados a este diálogo son todos y todas, ya que en el accionar cotidiano la interculturalidad ejercida en horizontalidad puede impulsar la construcción de una sociedad que tiende a erradicar problemáticas como la inequidad social, la contaminación ambiental, la violencia, el desempleo, por mencionar algunas.
- La ratificación del Convenio 169 de la OIT, brinda una opción para el ejercicio de una renovada interculturalidad a medida que se haga práctico en normas y obligaciones el artículo que define como prioritario el derecho consuetudinario de los pueblos originarios.
- Como producto de este ejercicio ha sido posible identificar los elementos que han incidido en las transformaciones que ha experimentado el *Lof Xawmalewfv* desde el 1800 – 2010, estableciendo una cronología de eventos y situaciones que se han reconocido como relevantes en este proceso; brindando así una base para que el territorio emprenda un proceso de construcción de su memoria y fortalecimiento de la identidad que dio origen al *Lof Xawmalewfv*.

Reflexión final...

Aquel *Lafkence* guardián de los seres espirituales que habitan la naturaleza, ha experimentado la violencia de la invasión a su mundo, de la imposición de límites en su *Mapu*, la extirpación de su lengua a través de una educación formal, el debilitamiento en la manifestación de su espiritualidad por la fuerza de la cruz respaldada por la máquina estatal, la contaminación de los lazos familiares por el imaginario bienestar económico y el resquebrajamiento de múltiples dimensiones que se tejen en la subjetividad del individuo, en un continuo desencuentro con sus orígenes al ser absorbido en las redes de la otredad, una sociedad chilena que avanza en su visión de progreso como nación del segundo mundo.

Este es solo un pequeño bosquejo del despojo del ser *Lafkence*, entender el reto que se asume al hablar de reconstrucción de la identidad o de autonomía del Mapu requiere un ejercicio mayor, demanda un abandono de los juicios y prejuicios en torno al ser *mapuce* en Chile, demanda una aproximación desde la empatía; esa facultad de sentir a nuestro hermano, sus frustraciones, sus anhelos, sus imaginarios, su sabiduría. Este es el verdadero puente que nos permite reconocer aquellos hilos invisibles que nos unen como un todo, como una gran familia llamada humanidad que se construye a medida que nos proyectamos en un crecimiento que se fortalece en la diversidad.

El aprendizaje obtenido en este estudio evidencia que es posible un encuentro de saberes para una construcción conjunta cuando existe la disposición de escuchar, reflexionar, observar y observarse en una relación horizontal y de respeto, las transformaciones han sido objeto central en este análisis y varias se hacen cuerpo en la investigadora, las cuales se resumen en el siguiente pensamiento:

Solo en el silencio la palabra...

Solo en la oscuridad la luz...

Solo en la ignorancia la sabiduría...

Solo en la muerte la vida...

Ser vida que con sabiduría comparte luz en la palabra...

Ser muerte que en silencio acepta su ignorancia para salir de la oscuridad...

Ser un eterno retorno de vida, muerte, vida...

BIBLIOGRAFÍA

- Antileo, E. 2006. *Mapuche santiaguinos: posiciones y discusiones del movimiento mapuce en torno al dilema de la urbanidad*. Universidad de Chile. meli.mapuce.org/IMG/pdf/MAPUCHE_URBANOS_PARA.pdf.
- Archila, M. (2005). *Voces subalternas e historia oral*. Bogota: Colectivo de Historia Oral y Asociación Pedagógica "APPTOS".
- Aylwin, J. s/f. *Pueblos indígenas de Chile: antecedentes históricos y situación actual*. Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera. Serie documentos n° 1. <http://www.xs4all.nl/~rewe/art/aylla.html>.
- Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche: (siglo XIX y XX)*. Santiago: LOM Ediciones.
- Bordieu, P. 1979. *Los tres estados del capital cultural*. Sociológica, UAM-Azcapotzalco, México, núm 5, pp. 11-17.
- Caniullan, V. (2006). *El saber mapuche y la intra - interculturalidad*. En F. Delgado, & C. Escobar, Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos originarios (pág. 298). Plural Editores.
- Caniuqueo, S. 2002. *Violencia y conflicto mapuche, algunas reflexiones en torno a dos proindigenistas, la dinámica de organizaciones Mapuche y Testimonios en la primera mitad del siglo XX*. Historia Mapuce (págs. 154-172). Siegen: Ñuke mapu forlaget.
- Cárdenas, A.; E. Antileo, 2006. *Plantaciones forestales en Chile y su relación con el pueblo mapuche*. Ponencia Presentada en el Foro Social de Resistencia contra los Agronegocios. Buenos Aires - Argentina.
- Caro, A.; J. Terencán, 2006. *El Gvlam en el discurso intrafamiliar mapuche*. Voces y contextos. Num. 1. pag: 1-9. www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/1/.../caro.pdf
- Castanheira, A. 2000. *Búsqueda de identidad en las historias de vida*. Estudio sobre las culturas contemporáneas - Universidad de Colima , 95 - 107.

- Coalición para la Conservación de los Fondos Marinos, 2006. ***Protejamos al mar profundo. Pesca de arrastre.*** Deep Sea Conservation Coalition. www.savethehighseas.org.
- Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2001. ***Informe de la Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato.*** Santiago de Chile: Presidencia de la República de Chile.
- Comisión de trabajo autónoma mapuce, 2009. ***Ser indígena.*** Recuperado el 20 de junio de 2009, de serindigena.org: http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_ii/capitulo_II.pdf
- CONACIN. (s.f.). ***Encuentro indígena.*** Recuperado el 20 de JUNIO de 2009, de biblioteca.serindigena.org/index.php?option=com...gid
- Contreras, C. 2007. ***La oralidad y la escritura en la sociedad mapuche.*** Actas del primer congreso internacional de Historia Mapuche. Siegen - Alemania 2002. www.mapuce.info/mapuint/contreras070701.pdf
- Coña, P. 2002. ***Testimonio de un Cacique Mapuche.*** Santiago: Pehuén.
- Cornejo, M. 2006. ***El Enfoque Biográfico: Trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas.*** PSYKHE , 95 - 106.
- Cornejo, M.; F. Mendoza, 2008. ***La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y opciones del diseño metodológico.*** PSYKHE Vol 17 , 29 - 39.
- Chenard, A. 2006. ***La identidad mapuche en el medio urbano.*** Meli Wixan Mapu. <http://meli.mapuce.org/spip.php?article177>.
- Ferrarotti, F. 2007. ***Las historias de vida como método de investigación social .*** Convergencia , 15 - 40.
- Foerster, R. 2001. ***Sociedad mapuche Sociedad Chilena.*** Polis Revista Académica - Universidad Bolivariana , 1 - 19.
- Foerster, R. 2004. ***¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile .*** Santiago: Universiteit Leiden.

- Friedman, L. (1992). *Ahora elijo yo: la república de las opciones infinitas: derecho, Autoridad y cultura en el mundo contemporáneo*. Estudios políticos y sociales. Buenos Aires: Buenos Aires. AR. Latinoamericanos.
- González, Y. 2004. *Óxidos de Identidad: Memoria y juventud rural en el sur de Chile (1935 - 2003)*. Tesis de doctorado en Antropología Social y Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d' Antropologia Social y Prehistoria. Divisió d' Antropologia Social i Cultural. Barcelona - España.
- Hernández, M. 2005. *Desafíos para la sustentabilidad en el territorio Lafkenche de Carahue*. Tesis presentada como parte de los requisitos para optar al Grado de Magister en Gestión en Desarrollo Sustentable. Universidad Católica de Temuco. Temuco – Chile. biblioteca.uct.cl/tesis/mariangelica-hernandez/tesis.pdf.
- Hobbes, T. 2001. *Leviatan, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México DF. : Undécima impresión - Fondo de Cultura Económica - México.
- Imilán, W. 2008. *El pan mapuche - Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago*. Revista Austral de Ciencias Sociales. 14: 23-49. mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n14/art02.pdf.
- Irarrazaval, I., & Morande, M. (2007). *Cultura Mapuche, entre la pertenencia étnica y la integración nacional*. Estudios Públicos - 103 , 37 - 60.
- Vergara, J. (2002). *Permanencia y transformación del conflicto Estado - Mapuche en Chile*. Revista Austral de Ciencias Sociales No. 006 , 35-45.
- La Voz, K. L., & Parentini, L. (2008). *SOBREVIVIR, La lucha de los fronterizos del Alto Bío Bío*. Historia y Geografía , 233 - 245.
- Lainé, A. (1998). *Faire de sa vie une histoire. Théories et pratiques de l'histoire de vie en formation*. París: Desclée de Brouwer.
- Larraín, J. 2005. *¿América Latina Moderna? Globalización e identidad. 1era*. Edición. Santiago : LOM Ediciones.
- Lavanchy, J. 2003. *Mapuche y globalización - Apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una era global*. Universidad de Chile.

Programa de Doctorado en Historia. Trabajo final presentado al seminario "Desarrollo hacia fuera y globalización en Chile siglos XIX y XX. Santiago - Chile.

· Leiva, C. 2009. *Las Organizaciones Funcionales de la Ley Indígena en el Contexto Actual de la Nación Originaria Mapuche*.
www.mapuexpress.net/images/publications/13_10_2009_5_3_18_2.doc.

· Painemilla, V. 2004. *Sistematización del az mapu visto como conocimiento educativo mapuche, en dos lof mapu, lafkenche y wenteche, para una propuesta de unidad didáctica*. Temuco - Chile: Universidad Católica de Temuco.

· Mallon, F. 2005. *La sangre del Copihue - La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado Chileno*. Santiago: LOM.

· Manquenawel, P. 2000. *Recuperando sabiduría mapuche*. Recuperado el 29 de junio de 2009, de Reconstruyendo sabiduría ancestral:
<http://www.galeon.com/mapunce/index.html>

· Marilaf, R. 2005. *Territorialidad Mapuche Lafquenche en la Zona Costera de la Comuna de Mariquina, Provincia de Valdivia X Región. "Antecedentes Etnográficos para la Reconstrucción del Territorio"*. Valdivia - Chile: Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Austral de Chile .

· Marileo, A. 2009. *Reflexión Sobre: El We-Xipantv Ancestral Y Contemporáneo*. Fuente: Avkin Pivke Mapu-Komunikación Mapuce.
http://www.anred.org/article.php3?id_article=3032.

· Marileo, A. 2002. *Historia Mapuche*. Mundo Mapuche (págs. 27-45). Siegen - Alemania: Ñuke Mapuforlaget.

· Korstanje, M. 2008. *La universalización del Estado-Nación y la crisis histórica de su orden instituyente. Origen y función legitimante de los Padres Fundadores en el itinerario sociopolítico moderno de los estados nacionales (1808-1989)*. Recuperado el 10 de Junio de 2009, de Sobre el Colapso de los Imperios, la Fragmentación del Estado, y el Equilibrio de Poder y de Imaginarios Sociales en la Historia Mundial.: www.crisisyestado-nacion.org.

- Mires, F. 1992. *El Discurso de la Indianidad". La cuestión indígena en América Latina"*. Ediciones Abya - Yala. Colección 500 años, N° 53. Quito, Ecuador. Págs. 120 - 132.) <http://www.encuentroindigena.cl>
- Montecino, S. 1999. *Sueño con menguante - Biografía de una Machi*. Santiago: Sudamericana.
- Montecino, S. 2006. *Del sentido al método. Dos escenas: historias de vida en Chile, los relatos y su escritura*. En M. Canales, Metodología de la Investigación Social (págs. 289 - 298). Santiago: LOM.
- Morales, R. 1998. *Cultura Mapuche y represión en dictadura*. Centro de Estudios Miguel Enríquez. www.archivochile.com/Pueblos_origenarios/.../POcultradi0001.pdf.
- Morales, R. 2009. *Resonancias políticas de una protesta centenaria. Koyautun en Territorio Mapunce Wijice, Koz Koz Kiñe Pataka Xipantv"*. Artículo no publicado.
- Munizaga, C. 1960. *Vida de un Araucano. El Estudiante mapuce L. A. en Santiago de Chile*. Santiago : Estudios Antropológicos - Universidad de Chile.
- Nuñez, D. 2006. *Antecedentes Para La Construcción De La Historia Del Territorio Mapuche-L'afken'che En El Norte de La Provincia De Valdivia*. Tesis para optar al título de Antropólogo Y al grado de Licenciado en Antropología. Universidad Austral de Chile. Valdivia - Chile.
- Panaia, M. (2004). *El aporte de las técnicas biográficas a la construcción de teoría*. Espacio Abierto - Asociación Venezolana de Sociología , 51 - 73.
- Parentini, L., & Contreras, H. (2008). *Memorias vividas, memorias reconstruidas. Una propuesta metodológica para la utilización de las fuentes orales en la historia de la frontera mapuche*.
- Pedersen, P. 1992. *Historia de San José de la Mariquina (1551 - 1900)*. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.
- Piñeiro, D. 2004. *Sin disfraces, el pueblo mapuche lucha por su reconocimiento*. En D. Piñeiro, En busca de la identidad. La acción colectiva en los

conflictos agrarios de América Latina (págs. 157 - 199). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

· Poblete, P. 2001. *Comunidades Mapuche de Panguipulli y Educación: Las Primeras Décadas del Siglo XX*. Rev. austral cienc. soc., no.5, p.15-27. ISSN 0718-1795.

· Samaniego, A. 2004. *Territorio y existencia de la Nación Mapuche: ¿Derechos políticos autónomos?* HAOL No. 3 , 83 - 92.

· Skewes, J. 2008. *Negociación CELCO-Pescadores de Mehuín: Las consecuencias*. Universidad Austral de Chile. Centro de Estudios Ambientales y Desarrollo Humano Sostenible. Presentación hecha ante la Comisión del Medio Ambiente. Senado de la república de Chile.

· Soto, J. 2005. *Informe Final de la Consultoría para el Diseño del Plan de <desarrollo Territorial Comunidades Indígenas Comuna San José de la Mariquina. Décima Región*. Programa Orígenes.

· Thompson, P. (s/f.). *Historias de vida y análisis del cambio social*. Historia Oral - Instituto Mora UAM - México, 117 - 135.

· Toledo, V. 2008. *Metabolismos rurales: hacia una teoría económico-ecológica de la apropiación de la naturaleza*. Revista Iberoamericana de Economía Ecológica Vol. 7: 1-26. http://www.redibec.org/IVO/rev7_01.pdf

· Toledo Llancaqueo, V. 2006. *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio, Desafíos para la sustentabilidad democrática*. Programa Chile Sustentable. LOM Ediciones.

· Torres, J. 1983. *La implantación de la moneda en América*. Revista de Filología Románica. Universidad Complutense de Madrid. Dialnet. http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?tipo_búsqueda=CODIGO&clave_revista=1169.

· Touraine, A. 1999. *¿Nuevos movimientos sociales?* En A. Touraine, ¿Como salir del liberalismo? (págs. 53-80). Mexico DF.: Editorial Paidós Mexicana.

· Tubino, F. 2005. *La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos*. Cuadernos interculturales. Universidad de Valparaíso.Vol 3. No 005. pp. 83 - 96.

- Zapata, C. (2006). *Identidad, Nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuche*. Revista Mexicana de Sociología No. 3 , 467-509.
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones, América Latina en movimiento*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global - Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales o Unidad de Post Grado o UNMSM.

GLOSARIO²³

Afkazi: Jefe de ceremonia (capitán)

Alen: Con la claridad de la noche. Iluminada

Antu: Sol. Nombre con el que se designa en los pueblos mapuce al principal espíritu pillán.

Azelkachefe: Encargado del orden (sargento)

Chesungun: (del mapudungún: che y sungun, 'la lengua de la gente') Es un dialecto sureño del mapuzugun, utilizado por los wijices

Epeu (epew): Cuento o relato oral mapuce habitualmente protagonizados por animales personificados. Puede considerarse un equivalente mapuce de la fábula, pues aunque tiene la función de entretener, también cumple con un afán didáctico. Es el kimvn (conocimiento) ancestral de la memoria mapuce.

Feyentun: Creer

Genpin: Dueño de la palabra, jefe máximo del gijatun y del rewe

Gen: Designa genéricamente al dueño de alguna entidad. Espíritus dueños de la naturaleza silvestre; cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo. Los Gen circunscriben su acción exclusivamente al medio ambiente natural silvestre; y suelen interactuar con los hombres solamente cuando éstos intentan hacer uso del elemento natural a su cargo. Se le utiliza por lo general como prefijo antepuesto a otro lexema.

Kimvn: saber, conocer, aprender.

Kulxun: Instrumento musical de percusión Mapuce que se construye con madera nativa. Tiene forma de un gran plato cubriéndose el espacio vacío con cuero de chivo. Representa la síntesis de la cosmovisión indígena. Su uso ceremonial permite a la *maci* conectarse con sus divinidades.

Lawentucefe: Es el médico yerbatero que conoce las propiedades medicinales de las plantas para curar todo tipo de enfermedades

²³ Según Fernando Zúñiga (2006) en *Mapudungun El habla mapuche*. Centro de Estudios Públicos

Lof: Forma básica de organización social del pueblo Mapuce conformado por diversas familias que se consideran mutuamente emparentadas, al descender de un ancestro común. Incluye todo lo existente que coexiste con las personas que habitan un determinado territorio. Cualquier elemento natural que esté dentro del ámbito mapuce es un miembro más de la familia, del "lof", del pueblo. Un árbol, un río, un cerro, se llenan de una significación o valor espiritual e identitario que define a este pueblo.

Logko: Jefe de comunidad

Jejipun: Rogativa- Oracion Mapuce

Maci: Chamán o curandera mapuce. Es la intermediaria entre el pueblo mapuce y el wenumapu o tierra de los dioses. A través de sus ritos y rogativas al Chau Dios otorga salud, bienestar, tranquilidad y abundancia a la comunidad. Es la encargada de luchar por el bien.

Macitun: Ceremonia de sanación del pueblo mapuce, llevada a cabo por una maci. En el macitun se invoca a los antepasados que han dejado el mundo terrenal, y ahora controlan el arte de diagnosticar males y enfermedades. Ellos velan a las Maci y asisten en sus tratamientos. Generalmente se desarrolla dentro de la *rukan* del enfermo junto con sus parientes.

Mapu: tierra. La plataforma cósmica o el mundo natural donde viven los mapuce.

Mapuzugun: La lengua mapuce

Metawe: Jarrón de greda. Cacharros o cantaros de greda de fabricación Mapuce que tienen formas de figuras humanas, aves y animales y los decoran con líneas quebradas o símbolos representando el sol, la lluvia y el rayo

Newen: energía o fuerza que actúa como factor impulsor de las actividades humanas y de todo lo vivo que le rodea.

Gvxam: Historias Mapuce. Conversación e intercambio de ideas como forma tradicional de organización o acción colectiva en las comunidades mapuce

Gijatuwe: Sitio ceremonial mapuce

Gvlam: Consejo mapuce

Ñizol: Segundo jefe (es) o persona mayor

Nvxam : Tipo de relato mapuce.

Pelom - Pewvtun: Personas que predicen el futuro

Pifvlka: Instrumento de viento

Pikun Mapu: (Pikun : Norte y Mapu: Tierra) denominación mapuce de las tierras que quedaban al norte de las que habitaban en el Meli Witran Mapu (en la cosmovisión mapuce representación de la tierra y sus cuatro puntos cardinales)

Pikunce: (en mapuzugun: "gente del Norte"). Subgrupo de los mapuce que habitaban entre el Río Aconcagua y el Río Itata.

Purun: Danza mapuce

Rewe: Altar sagrado de los mapuce utilizado en diversas ceremonias. Simboliza la conexión con el cosmos. Es un tronco escalonado que representa los siete poderes que rigen la vida del mapuce, una vez que éste se logra comunicar con lo divino y es uno de los principales elementos de la religiosidad mapuce. Mide de 3 a 4 metros y se ubica en la tierra en posición semi vertical apuntando al este, donde cada día nace el sol. En algunas ocasiones la cima tiene una representación de un rostro humano.

Rukan: Migako mediante el cual se construye la casa o Rukan

Xafkintu: trueque

Xuxuka: instrumento de viento que acompaña al mapuce en todo acto religioso o social. De longitud variable, de 2 a 4 metros. Se fabrica con un coligüe ahuecado, recubierto con un trozo de intestino de animales. En uno de sus extremos el ejecutante sopla; en el otro, termina con un cuerno de vacuna, que sirva de amplificador.

Werken: Mensajero

Wiji Mapu: (en mapuzugun: "Tierra del sur") denominación mapuce de las tierras que quedaban al sur de las que habitadas en el Meli Witran Mapu. Territorio habitado por los wijices o gente del sur, entre el río Toltén y el Seno De Reloncavi y Chiloé.

Wigka: Extranjeros, no mapuce, chilenos, españoles, etc. Originalmente usado de manera peyorativa como ladrón.

Zugumacife: Intermediario entre la maci y las comunidades

ANEXOS

IMÁGENES DEL LOF TXAUMALEUFU

1. Estero Dahulluco, límite Este del Lof Txaumaleufu



2. Río Lingue, sector de Yeco – Puente Lingue



3. Sede de la Junta de vecinos de la Villa Nahuel



4. Campos de la Villa Nahuel



5. Panorámica de la Bahía de Maiquillahue



6. Panorámica del Río Lingue



7. Sector El Laurel



8. Carretera de ingreso a la población de Mehuín



9. Sector Puente Negro



10. Sector Puente Negro



11. Entrada a la Villa Nahuel



12. Entrada a la Villa Nahuel

