

# UN ASIMÉTRICO ESCENARIO DE RELACIONES. VALORACIÓN DE DIRIGENTES MAPUCHE ACERCA DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS. ANÁLISIS DESDE UN ENFOQUE TRIANGULAR.

An asymmetrical relationships scenario. Perception of Mapuche leaders about interethnic relationships: A triangular Analysis approach.

CRISTIÁN MILLA CURIÑANCO\*  
GABRIELA RUBILAR DONOSO\*\*

Fecha de recepción: 17 de octubre de 2014 - Fecha de aprobación: 7 de enero de 2015

## Resumen

Este artículo reflexiona en torno a la visión que tienen tres dirigentes mapuche de organizaciones del sector urbano, acerca de las relaciones que estos establecen con el Estado, con otros ciudadanos no mapuche y con personas que pertenecen a su propio pueblo. Este análisis se complementa con observaciones realizadas en instancias locales de participación. Se constata que estas relaciones poseen un carácter asimétrico ya que muchas veces se han construido desde visiones colonialistas que se reproducen en el tiempo, situación que se acrecienta en el caso de aquellos mapuche que viven en el sector urbano. El artículo finaliza con una reflexión acerca de los procesos de descolonización de estas relaciones, que recoge los aportes y perspectivas de los entrevistados, quienes sugieren distintas formas de valoración y reconocimiento del conocimiento mapuche.

Palabras clave: colonialismo, descolonización, relaciones, valoración, conocimiento Mapuche.

## Abstract

This research shows the vision of three Mapuche leaders of organizations in the urban sector, regarding the relationships they establish with the State, other non-Mapuche citizens and with people who belong to their own ethnic group. This analysis is complemented with observations realized about these interactions at local levels of participation. It is found that these relationships are asymmetrical, given that they often have been built from colonial visions that have been reproduced throughout time. This situation increases in Mapuche who live in urban settings. The paper concludes with a reflection about the processes of decolonization of these relationships, including contributions and perspectives of those interviewed, who suggest different ways of valuing and acknowledging Mapuche knowledge.

Keywords: colonialism, decolonization, relationships, appreciation, Mapuche knowledge.

\* Estudiante carrera de Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador proyecto "La autogestión desde el rakidum Mapuche" financiado por el Concurso de Investigación para Pregrado Invierno 2014-Vicerrectoría de Investigación. Correo electrónico: crmilla@uc.cl

\*\* Doctora en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Académica, Pontificia Universidad Católica de Chile, Investigadora asociada Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas-ICIIS/CONICYT/FONDAP/15110006. Correo electrónico: grubilad@uc.cl

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Este artículo se reflexiona en torno a las relaciones que se establecen entre el Estado y el Pueblo Mapuche; entre el Pueblo Mapuche y la población no mapuche y entre quienes tienen ascendencia mapuche. Esta reflexión se construye a partir de visiones y observaciones de tres dirigentes mapuche de organizaciones del sector urbano de la región metropolitana.

El análisis se desarrolla usando una perspectiva triangular, que permite comparar puntos de encuentro y discrepancias entre el discurso académico científico y el discurso que emerge desde los actores, que en este artículo incluye tanto las voces de los dirigentes, como a uno de los autores de este trabajo, quien se autodefine como actor partícipe de la cultura mapuche. Su autorreflexión se encuentra incorporada en el análisis, aportando, de este modo, a la perspectiva triangular.

El trabajo da cuenta de la primera etapa de un proyecto que vincula investigaciones de estudiantes de pregrado<sup>2</sup> con líneas de investigación más desarrolladas<sup>3</sup>, fomentando así el diálogo intergeneracional y la formación de nuevos investigadores. Por lo mismo, los resultados que se presentan en este documento serán profundizados en futuras investigaciones colaborativas, que consideran la perspectiva triangular enunciada en el párrafo anterior.

La investigación permitió un acercamiento a la realidad que viven los mapuche del sector urbano, a partir de las voces de tres dirigentes mapuche. Nuestros entrevistados han formado parte de distintas instancias de participación a nivel local, y en sus apreciaciones es posible encontrar tanto referencias a espacios urbanos como rurales, lo que da cuenta de la translocalidad de los actores.

Los nombres y referencias de estos dirigentes han sido omitidos en este artículo, ya que así fue acordado con los actores al momento de las entrevistas. Además de los fragmentos de las entrevistas se incluyen referencias a dos instancias de participación local que buscan preservar y reconocer los aportes del *kimün* mapuche (conocimiento mapuche), y en las que se realizó observación-participante (Lara & Saavedra, 2014).

El artículo se organiza en cuatro apartados, incluida esta introducción, que presenta el marco de la investigación. El segundo punto describe las relaciones desde tres perspectivas de análisis en función de los actores que las conforman (Estado, Pueblo Mapuche y población no mapuche). El tercer punto identifica las valoraciones que estas interacciones suponen y analiza la situación de colonialidad que predomina en este tipo de relaciones. El documento finaliza ofreciendo a los lectores algunos aportes de las perspectivas decoloniales, así también algunas sugerencias y lineamientos investigativos en torno a los cuales es posible continuar trabajando.

## 2. Tres perspectivas para observar las relaciones Pueblo Mapuche-Estado-población no mapuche.

La aproximación triangular que se propone en este apartado se realiza en base a las visiones que los actores tienen de las interacciones entre Estado–Pueblo Mapuche y población no mapuche. En su desarrollo los lectores podrán reconocer las voces de dirigentes mapuche que participan en instancias locales de promoción de su cultura; los aportes de la literatura especializada en torno al tema y las reflexiones que los autores de este artículo hacen cuando dialogan, desde sus propias identidades socioculturales.

Este apartado, se inicia describiendo la relación Pueblo Mapuche-Estado de Chile, por constituir el marco de interacción de mayor visibilidad y tensión, tanto para los dirigentes entrevistados como para aquellos investigadores que estudian estos modos de relación, ya sea con el Pueblo Mapuche (Antileo, 2012; Foester, 2001) como con otros pueblos originarios de Chile u otros países (De la Maza, 2014; Gundermann, 2003).

Posteriormente, se presta atención a las relaciones que se generan entre personas del Pueblo Mapuche y no mapuche, abogando por la desinstalación de prácticas colonialistas y la promoción de procesos de encuentro y reconocimiento hasta ahora escasamente potenciados (Fraser & Honneth, 2006; Rubilar, 2013).

Se finaliza con una aproximación a las relaciones entre los habitantes del mismo pueblo y sus diferenciaciones, de acuerdo a los niveles de reconocimiento o vivencia que estos poseen de su cultura. La relación también supone tensiones y luchas de reconocimiento que reclaman la existencia de diferencias en las interacciones que se generan entre comunidades mapuche rurales y urbanas, con especial énfasis en estas últimas, dada las características de los entrevistados (Varas, 2005; Witting, 1999).

## 2.1. Relación Pueblo Mapuche-Estado

Al consultar a los dirigentes respecto a este núcleo de relación, se observa que existe una postura común, que señala que las relaciones entre Pueblo Mapuche y Estado chileno no son positivas, sino más bien se ubican en un plano de tensión. Las respuestas que proporcionan son siempre con cierto tono de descontento respecto a situaciones históricas pero también coyunturales, como las vividas en el marco del

conflicto mapuche actual. Las referencias a la relación no se construyen desde una visión genérica de pueblo, sino que a partir de las dinámicas que se dan en instancias particulares, así lo connota un dirigente cuando indica:

“(…) en general, no existe, porque el Pueblo Mapuche no está agrupado en una sola gran organización, por lo tanto, la relación que existe es de referir algunos referentes mapuche, algunas organizaciones mapuche con algunos brazos del Estado (...) en la práctica, son instancia particulares que no siempre están coordinadas” (entrevista 3).

Lo anterior es coincidente con lo observado por De la Maza (2012; De la Maza & Alchao, 2012), quien indica que las interacciones ocurren en un plano de cotidianeidad que se personaliza en administraciones específicas, sujetos o familias individuales. Situación especialmente comprensible cuando se constata que el Pueblo Mapuche está conformado por distintas comunidades y familias, y que no se organiza en una sola entidad que monóticamente pueda interactuar con el Estado. Esta heterogeneidad también sería observable, aunque en menor medida al interior del propio Estado, cuyas administraciones poseen distintos grados de proximidad o distancia con los habitantes de dicho pueblo, lo que sitúa la relación en distinto planos: nacional, regional y local.

Más allá de estas distinciones se constata que para los entrevistados existe consenso en señalar que cuando se observa la relación Estado-Pueblo Mapuche a nivel nacional: “la dictadura sigue estando en pie, sigue habiendo represión” (entrevista 1), lo que se refleja en la no valoración de los mapuche y sus reivindicaciones; la criminalización de las mismas (Irrázabal, 2012); y el reforzamiento de la relación de conflicto que se ejerce contra ellos<sup>4</sup>.

Por otro lado, los entrevistados enfatizan el carácter asimétrico de estas relaciones, en las que el Estado estaría en ventaja dado que tiene las capacidades económicas para mantener a un personal dedicado a esta tarea, mientras los mapuche estarían representados por dirigentes que operan en forma autogestionada y voluntaria. Esto no busca señalar falta de compromiso de estos últimos, sino que muestra las limitaciones materiales y simbólicas que enfrentan, lo que refuerza el carácter asimétrico de esta relación que desde la perspectiva de Fraser plantea condiciones de desigualdad tanto a nivel general (nacional) como particular (local) (ver Fraser & Honneth, 2006).

Lo anterior es matizado por un entrevistado quien, desde una visión positiva, plantea que el Estado ha aportado con profesionales y técnicos que orientan a las organizaciones sobre ¿qué pueden hacer y qué no? Sin embargo, reconoce que estas relaciones favorecen escasamente la autonomía y que muchas veces suponen dependencia. Desde su visión este tipo de dinámicas serían más frecuentes en sectores urbanos, lo que lleva incluso a la pérdida de identidad: “dependemos del Estado, ya sea por trabajo, dinero, y así en el día a día normal, como cualquier chileno” (entrevista 2).

La ambivalencia de la relación, donde opera una lógica de necesidad más que de derecho, es explicada por Caniuqueo cuando señala: “(...) de esta manera el colonizador se establece como autoridad no solo en términos políticos y económicos, también lo hace en términos de conocimiento de la realidad, donde el colonizado vuelve a quedar en una situación de subalternización” (2013:13). Esta dependencia en el plano social y económico, es la que lleva al mapuche del sector urbano a ser “un chileno más”, sin consideración alguna de su diversidad

cultural, ni del carácter histórico de su reivindicación (Aylwin, 2006; Bengoa, 2007).

Desde la perspectiva de los entrevistados la relación Estado-pueblos originarios seguiría dominada por tres dinámicas relacionales: la discriminación, la folclorización, y el desconocimiento, que operan como tres vértices que tensionan este modo de relación.

La **discriminación** emerge como consecuencia de un Estado que no valora la cultura mapuche del mismo modo que otras culturas (propias o ajenas). Esta conlleva, en el caso de los miembros del Pueblo Mapuche, a procesos de etiquetaje y estigmatización, que explican que algunas personas de ascendencia mapuche no se reconozcan como tal, afectando sus interacciones y la valoración de su cultura.

La **folclorización** de lo mapuche y sus prácticas es entendida por los entrevistados como un “falso reconocimiento” (Taylor, 1993) ya que implica un vaciamiento de sentido que reclama el “no ser vistos como simples adornos” (observación 1). El entrevistado 1 indica que la folclorización genera desconfianza en los dirigentes, especialmente por el riesgo de clientelismo o infantilización por parte de autoridades y funcionarios, quienes les invitan a integrarse en espacios institucionales, que les demanda una presencia en la que ellos no son mapuche, “sino personas con vestimenta mapuche”. A modo de ejemplo, durante este año se vio a la presidenta Bachelet *purrukeando* (bailar, en *mapuzungun*) en una actividad del *wetxipantu* (nueva salida del sol), uno de los *peñi* (hermano) se refiere a este tema precisamente como un falso reconocimiento de lo mapuche.

La folclorización se manifiesta además en varios espacios institucionales lo que tiene repercusión en la valoración de la cultura, como lo indica Nahuelpan y Mariman cuando afirman:

“(…) el modelo educativo occidental, monocultural y monolingüe, ha tenido importantes consecuencias para la sociedad y cultura Mapuche. Pues, encubierto bajo distintas políticas, fórmulas y modas discursivas (la “civilización”, el “progreso” y recientemente el “desarrollo”), ha conllevado a la caricaturización y folclorización del Mapuche *kimün* (conocimiento Mapuche)” (2008:89).

En la misma línea argumental y a propósito de la salud intercultural, Cuyul (2013) plantea que la reacción institucional chilena “se ha concentrado, entre otros, en una folclorización de las prácticas mapuche en salud mediante la institucionalización de las mismas al interior de los centros de salud” (2013:1).

A diferencia de la folclorización, el **desconocimiento** supone una invisibilidad del conocimiento y cultura mapuche. Los entrevistados consideran que el Estado chileno no se ha preocupado por entender lo mapuche, solo lo toma desde algunas partes, y tiende a valorar aportes culturales -incluso- de otros pueblos y culturas (principalmente las que provienen de occidente) en desmedro del primero. Esto no da posibilidades de entendimiento, “a veces se produce un diálogo en que el que reina es el desconocimiento” (entrevista 3) sentencia uno de los entrevistados que más enfatiza este tema, dando cuenta de esta dinámica a lo largo de toda la entrevista.

La suma de los tres vértices anteriores, ha llevado a que los dirigentes de las organizaciones sientan desconfianza del Estado y sus instituciones, lo que queda reflejado en las dudas e interrogantes que abiertamente manifiestan ante las promesas del representante del gobierno local, en el momento en que se conmemora una mesa de pueblos originarios (Observación 1).

A partir de lo anterior, podemos indicar que las relaciones entre Pueblo Mapuche y Estado chileno se caracterizan por: a) operar en un plano general de tensión y en dinámicas particulares que no reconocen identidades colectivas sino relaciones individuales, que no se articulan entre sí; b) ser asimétricas, en las cuales el mapuche estaría en una posición de subordinación frente al Estado; c) constituirse bajo dinámicas de discriminación, falso reconocimiento (folclorización) y desconocimiento.

## 2.2. Relaciones entre Pueblo Mapuche y población no mapuche

A la hora de observar las relaciones entre el Pueblo Mapuche y la población no mapuche a nivel general, se observa que esta se encuentra mediada por el conocimiento que se maneje de la cultura. Dos de los entrevistados reconocen que en los últimos años hay un mayor acercamiento, e incluso una relación de respeto con una parte de la población chilena. Esta se ha forjado mediante el acceso a la información que brindan los medios de comunicación alternativos, así como por las actividades de difusión y concientización que desarrollan las propias organizaciones mapuche<sup>5</sup>.

Los primeros se han vinculado a procesos de activismo digital que han permitido el levantamiento de plataformas que informan, conectan y denuncian los distintos procesos que está llevando el Pueblo Mapuche en función de la recuperación de sus derechos como pueblo. Este proceso ofrece a la ciudadanía una visión distinta a la que se plantea desde la prensa tradicional; así lo comenta Godoy, quien indica que los medios tradicionales al estar relacionados directamente con grupos de poder muchas veces responderían a intereses corporativos donde los temas son “tratados trivialmente,

omitidos o sencillamente tergiversados por las líneas editoriales de estos medios” (2013:28). La desinformación que estos generan o la visión parcial de los mismos es compartida por Merino (2000), los entrevistados y algunos autores quienes van a prestar especial atención a prácticas de criminalización de las protestas o demandas, en el sentido propuesto por Wacquant (2006 y 2008).

Por otro lado, las organizaciones mapuche, mediante la generación de actividades que promueven la cultura en la ciudad, han posibilitado espacios de visibilización de su cultura, muchas veces remarcado con el uso de la lengua y promoción de vestimentas mapuche. Aspecto que es relevado por los entrevistados en un sentido similar a lo planteado por Chávez (2010) cuando hace referencia al caso boliviano, mostrando prácticas organizacionales que validan y promueven el pensamiento que proviene de los pueblos originarios. En este sentido, Baronnet (2013) argumenta que estos pueblos a través de sus organizaciones, se constituyen en sujetos políticos que pueden interactuar frente al Estado; dentro de su accionar se incluye la enseñanza de estrategias colectivas, ya que se infiere que estas no están presentes en la educación tradicional. Vale decir entonces que junto con la existencia de relaciones coloniales entre personas no mapuche y mapuche, también se presentan procesos que buscan descolonizar estas interacciones.

Sin embargo, para uno de los consultados (entrevista 3) aún existe mucho desconocimiento respecto al mundo mapuche, esto genera que las personas se relacionen a partir de la incomprensión, lo que se manifiesta en acciones discriminatorias o prejuiciosas. Por consiguiente, se puede decir que el **avance** de las relaciones, muchas veces está mediado

por la información disponible, lo que reafirma la importancia de levantar procesos autónomos que visibilicen la cultura, para así validarla. Como por ejemplo, generar conversatorios en los que se exponga la cosmovisión mapuche, e ir rescatando todo ese *kimün* (conocimiento).

En la observación realizada en un taller de *Mapuzungun*, se pudo apreciar los comentarios de los participantes sobre sus modos de ser mapuche en un contexto urbano. Se reafirma en este caso la vivencia de situaciones de discriminación, generadas por personas no mapuche, que se manifiestan en burlas, expresiones de lástima o menosprecio como la comentada por una *lamgñen* (hermana) a quién una amiga le dijo: “Uy ¡eres mapuche! Qué pena” (observación 2). A lo anterior, se suma la visión de uno de los entrevistados quien asevera que existen ciertos mitos acerca de la identidad mapuche, que promueven visiones prejuiciosas acerca del modo de ser mapuche.

Esta discriminación ha conllevado un sentimiento por parte de los mapuche hacia los llamados *huincas*, que los vuelve herméticos y poco confiados en sus interacciones. La discriminación aparece como una temática transversal en las relaciones que tiene el Pueblo Mapuche, tanto externa como internamente. Externamente, podemos indicar que el Estado y la población no mapuche han ejercido discriminación, lo que incide también en formas de discriminación interna, donde algunos mapuche terminan por discriminar la cultura y a quienes la ejercen. Nahuelpan (2013), reafirma que la discriminación ha sido un elemento transversal de la historia mapuche, sin embargo, este fenómeno no ha sido tomado en cuenta con la intensidad que merece. El autor señala que esta situación tiene que ver con la instalación de un discurso hegemónico de lo mapuche y su histo-

ria, la cual se estructura en torno a los conflictos, y que pasa por alto el tema de la discriminación que les tocó vivir como pueblo.

Lo anterior abre la posibilidad de que existan zonas grises que entierran parte importante de la memoria de este pueblo, reduciendo así el conocimiento que se tiene de él (Nahuelpan, 2013). En las observaciones y entrevistas realizadas la discriminación es un tema que emerge tempranamente, y está presente tanto en los análisis que los entrevistados hacen de los conflictos (o cuestión social mapuche) como en las vivencias cotidianas de quienes participan en organizaciones.

Cuando Chávez (2010) expresa la necesidad de descolonizar, indica que esta tiene que ver con que los pueblos originarios han sido mirados como un otro respecto a un yo occidental. La visión del mundo que tienen los primeros no merecería el respeto correspondiente, manifestándose así hechos como la discriminación –o negación- a las costumbres que estos poseen. Como consecuencia de lo anterior, es que se puede entender que algunos mapuche afirmen la necesidad de ser diferentes, de diferenciarse en el sentido de una identidad social reafirmada (Goffman, 1991).

En la observación 2 se muestra la trayectoria seguida por aquellos que buscan reforzar su identidad como mapuche, por medio de una organización que les permita vivir su cultura. Ejemplo de esto, es que la organización observada plantea la necesidad de tener una cancha de *palin* (juego mapuche, también conocido como chueca) la cual requeriría de dimensiones distintas a las canchas de fútbol que habitualmente se emplazan en villas y poblaciones. Sin embargo, esta postura no aparece como una diferenciación radical que busca separarse de la población no mapuche,

sino que promueve más bien el libre ejercicio de la cultura y demanda espacios y formas de reconocimientos en distintos ámbitos (locales, vecinales, regionales y nacionales).

Lo anterior pone énfasis en las diferencias identitarias, que en palabras de un entrevistado significa que: “Los mapuche somos otro mundo, somos diferentes, lo que no quiere decir que seamos mejores ni peores”. (Observación 2) Lo que cuenta de la existencia de un discurso que propone el reconocimiento de la diversidad social y cultural, coincidiendo así con Rubilar (2013), cuando analiza la situación de las personas que se encuentran en condiciones de pobreza y exclusión.

Finalmente, en todas las entrevistas aparece una tensión con los actores vinculados al sector empresarial, en la que al mapuche no se le respeta, ni como persona, ni a sus creencias, pasando a llevar así los territorios ancestrales. La situación es conflictiva, debido a que las empresas forestales han ido destruyendo la tierra, lo que ha llevado a que los mapuche urbanos tomen posición ante las problemáticas que afectan a sus *peñis* comuneros. Así lo manifiesta un entrevistado cuando indica: “las forestales (...) va consumiendo toda la energía y está dejando sin energía a las demás tierra al lado, que nosotros sembramos (...). Por eso mismo nosotros somos, hemos regresado a la ciudad a trabajar a depender de la ciudad” (entrevista 2).

Este relato ilustra cómo esta situación ha gatillado la migración campo-ciudad, de parte de algunos *pu peñi* y *pu lamgnen*, que no encuentran en sus comunidades de origen la posibilidad de sustentarse. Además, esta relación cuenta con otro protagonista: el Estado, quien a través de sus fuerzas policiales ejerce represión en favor de proteger la propiedad privada de las

forestales. Situación que había sido observada hace casi dos décadas por Castañeda & Salamé (1996) y que se reitera en los planteamientos de Zibechi quien agrega que “cualquier actividad que realicen las comunidades para impedir que las forestales les sigan robando sus tierras, es incluida por el Estado chileno bajo la legislación antiterrorista” (2008:36).

Esto último es congruente con los relatos de los tres dirigentes entrevistados, quienes comentan que al mapuche se le ha calificado de terrorista, apelativo que se refuerza con las invocaciones a la Ley Antiterrorista que se han hecho en el último tiempo por parte de la justicia chilena. Por lo tanto, acá observamos una relación intersubjetiva que está mediatizada por actores del sector privado y del Estado, que suelen tomar una posición que refuerza la asimetría anteriormente descrita.

A partir de lo anterior, podemos indicar que en la relación entre Pueblo Mapuche y población no mapuche, se aprecian las siguientes situaciones:

a) Las relaciones se construyen **según el conocimiento o acercamiento que se tenga de la cultura**, por lo tanto puede estar mediada positivamente por actores que intermedian (Long, 1999) como los medios de comunicación no convencionales y las propias organizaciones mapuche que informan acerca de las situaciones que les afectan como pueblo y acercan sus vivencias a quienes no lo son, generando situaciones de respeto o reconocimiento al Pueblo Mapuche por su lucha.

b) Por el contrario, una relación basada en el desconocimiento suele reafirmar **situaciones de discriminación** que se manifiestan de diversas formas, lo que genera cierto resentimiento hacia la población no mapuche.

c) Se observa que en el espacio intersubjetivo existe una necesidad de **ser considera-**

**dos como diferentes** —ni mejores ni peores— a la población chilena e incluso occidental. Este reconocimiento desde su diversidad les permitiría ejercer mejor su identidad y su propia cultura.

### 2.3. Relaciones al interior del Pueblo Mapuche

Los entrevistados refuerzan el carácter diverso de las relaciones al interior del Pueblo Mapuche, al que se suma la diversidad que guarda la propia cultura, la cual varía según territorios<sup>6</sup> manifestándose en diversas prácticas y creencias, así como también en la pronunciación de la misma lengua.

Uno de los *peñi* indica que existen mapuche que reniegan de la cultura, que no se reconocen como tal al punto que: “algunos hasta se cambiaron el apellido” (entrevista 1), por lo tanto, no se sentirían identificados con la cultura mapuche. Para los entrevistados esta situación es difícil, porque las relaciones también se construyen con quienes se han ubicado identitariamente fuera del Pueblo Mapuche, muchas veces como consecuencia de los procesos de discriminación que han enfrentado, la mayor parte de las veces por la población chilena aunque también se observan casos de exclusión entre los integrantes del mismo pueblo. Lo anterior, es coherente con la mirada de Martins (2012) quien ve en los propios colonizados el potencial de liberarse de tal situación. Según lo anterior, los entrevistados refirman que no es la sangre ni el apellido lo que hace a una persona mapuche, sino las prácticas que se ejercen en la vida cotidiana y que son las que los movilizan en sus luchas por la autonomía y autodeterminación como pueblo.

Los entrevistados 2 y 3 aseveran que a fines del siglo pasado, el Pueblo Mapuche enfrentó un proceso de descomposición de sus redes

y vínculos internos, y que animado por los movimientos indigenistas latinoamericanos y por los propios procesos de recuperación identitaria, habría iniciado un proceso de reorganización, que entre otros aspectos redefine los marcos y posiciones en las que estos se relacionan con el Estado. Visualizan en términos positivos este proceso en la medida que reactiva redes y refuerza identidades, pero también reconocen el efecto que este podría tener en la estigmatización que hace el resto de la sociedad a las demandas y exigencias que como pueblo movilizan.

Un entrevistado ilustra lo anterior señalando los conflictos internos y de liderazgos que este proceso conlleva para los propios mapuche: “las organizaciones la arman, la forman, de repente uno dice “no, que ella quiere ser *longko*, que este no” (entrevista 2), en ocasiones en estos procesos “se pierde el respeto a la cultura” (entrevistado), ya que para ser *longko* (cabeza de un grupo): “Hay que tener mucho conocimiento, hay que tener mucho respeto, hay que tener mucha trayectoria (...) hay que saber hablar bien el mapudungun, entender bien el mapudungun, ser respetado por la gente, ser apoyado por la gente” (entrevista 1).

Otro de los dirigentes entrevistados reafirma esta idea cuando indica que:

“(...) la sociedad mapuche está descompuesta, está desintegrada, está invadida, está colonizada. Entonces, esto se acentúa, esta diferencia muchas veces entre mapuche, esta dificultad para llegar a cohesionar una sola visión, una forma, una sola forma de impulsar un trabajo” (entrevista 3).

Por lo tanto, se habla de que la visión mapuche está contaminada, lo que genera ciertas contradicciones entre mapuche a la hora de entender -incluso- la propia cultura y sus reivindicaciones. Hablamos entonces de:

“(...) las relaciones de dominación que se expresan en múltiples ámbitos, no únicamente en la esfera del poder estatal, no sólo a nivel estructural, sino también en espacios cotidianos. Hablamos entonces de estructuras que se transforman, pero se mantienen y que calan hondo en los sujetos y sus interrelaciones” (Antileo, 2012:22).

Esto conlleva a un no-encuentro entre mapuche, como también un no-encuentro con la cultura. No-encuentro que se observa también cuando un integrante del Pueblo Mapuche decide iniciar un proceso de recuperación de su cultura. Como ocurre con algunos *pu peñi* y *pu lamngen* quienes al momento de querer aprender la lengua en un curso de *mapuzungun*, fueron rechazados por su familia del sur, debido a que este aprendizaje era considerado *huinca* para ellos. Lo que denota las distancias entre las valoraciones culturales de los mapuche del campo y los de la ciudad, quienes en ocasiones son considerados por los primeros como *huincas*, en un sentido despectivo, dada la occidentalización de sus prácticas y costumbres.

A partir de lo anterior, se puede indicar que: a) Las relaciones entre mapuche están marcadas por los **procesos de colonización**, lo que ha llevado a una descomposición que restringe la posibilidad de puntos de encuentros; b) la **discriminación** genera dinámicas de inclusión/exclusión que hace que algunas personas con ascendencia mapuche renieguen de la cultura; c) lo anterior también se manifiesta en que se **acentúan las diferencias** -de manera negativa- entre mapuche urbanos y quienes habitan en territorios ancestrales, generando en los primeros un sentimiento de rechazo o menor valoración de su identidad. Los procesos sociales y políticos experimentados por el propio Pueblo Mapuche y por los movimientos indígenas en Latinoamérica, han incidido en el reconocimiento de esta diversidad de relacio-

nes al interior de una cultura y en la generación de puntos de encuentro en torno a intereses comunes, que se materializan en el desarrollo de organizaciones y acciones que abogan por el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos.

### 3. Tres aproximaciones y valoraciones de la cultura mapuche

Las relaciones anteriormente descritas suponen un tipo de valoración de la cultura mapuche y un análisis de los aportes que esta puede generar. Las valoraciones se inscriben en las visiones que los participantes de este estudio señalan a los investigadores, pero también dialogan con las propias valoraciones que estos y otros autores poseen en torno al tema.

#### 3.1. Valoración del conocimiento desde el Estado

Cuando se aborda el tema de la valoración del conocimiento mapuche por parte del Estado chileno, los entrevistados afirman que lo que se valora es lo que genera ganancia/utilidades para el Estado. La discusión sobre el uso de la tierra con fines productivos es uno de los elementos que permite ilustrar esta diferencia de valoración, que explica que el Estado va a priorizar entregar un terreno a una constructora antes que a una comunidad (entrevistado 2). Por lo tanto, aparece una forma de valorar el pensamiento productivo, en el sentido de generar divisas a un sector económico en particular. Esta visión se basa en la maximización de los recursos, que se contraponen a la valoración mapuche que promueve el uso de los recursos “en la medida justa”, sin explotarlos, y haciendo “descansar la tierra” (entrevista 1). Dejando en evidencia que la valoración de los recursos desde la cosmovisión

mapuche entra en contradicción con la mirada de un Estado hegemónico.

La valoración no solo se extiende a las visiones sobre cómo utilizar los recursos, sino que también alcanza dimensiones culturales y simbólicas presentes en el Pueblo Mapuche. Uno de los *peñi* comenta como ejemplo, el caso del *Machi Celestino Córdova*<sup>7</sup>, para quien “más allá de lo que está acusado o por lo que haya sido condenado, se presenta un recurso de protección porque un machi necesita estar cerca de su *kultxun*” (entrevista 3), y agrega que esta situación de falta de valoración tiene raíces en la educación que se entrega de parte del Estado chileno a las autoridades públicas y a los responsables de hacer cumplir la ley.

El mismo entrevistado reafirma este punto cuando señala: “¿Cómo hago entender esto a un juez que es chileno?, que recibió una educación chilena, en la cual no está presente la cosmovisión del Pueblo Mapuche ¿Cómo le hago entender la importancia que tiene para un machi el estar con su *kultxun*?” (entrevista 3). Finalmente, sentencia que un sacerdote procesado puede tener acceso a su biblia, porque el ser católico si está valorada e integrado en la sociedad (entrevista 3). Lo anterior presenta importantes coincidencias con la crítica que se realiza a la visión de hombre unidimensional que aborda los temas siempre desde una sola perspectiva, la hegemónica, lo que limita su criterio a la hora de tratar con otras culturas.

Un dirigente de una organización mapuche agrega que esta valoración no es recíproca, observándose que parte de la población mapuche respeta a las autoridades *huinca* pero que estos -los *huinca*-, no respetarían a las autoridades mapuche tanto a nivel nacional como en el espacio local, “porque aquí se pasa a llevar a las *machis*, no se les respeta como corres-

ponde, a los *longkos* no se les respeta como corresponde, a los *werkenes*" (entrevista 1).

Finalmente, se observa que los intentos de integración y reconocimiento de las autoridades mapuche, se dan en forma más nominativa que efectiva:

"(...) las instituciones gubernamentales al integrar a los dirigentes de pueblos originarios, muchas veces no logran reconocer los ordenamientos políticos que tienen estos pueblos, y se les trata de incorporar desde un lenguaje institucional que no reconoce el lenguaje de los primeros" (observación 1).

Lo anterior se observa principalmente en las organizaciones funcionales de nivel local, las que requieren contar con figuras como presidentes, secretarios y tesoreros, sin dar mayor cabida a otro tipo de estructura organizacional.

La no valoración muchas veces se funda en el desconocimiento, que cuando se aborda desde la esfera del Estado puede ser leído también como desinterés y que lleva a reafirmar la posición que: "los asuntos de los mapuche les preocupan a los mapuche" (entrevista 3). La visión folclorizada es otra forma de no valoración "no solamente de la mapuche, sino que de todos los pueblos originarios, se les ve de una forma folclórica" (entrevista 1), y por ello su relevancia en ciertos espacios sociales y culturales que buscan mostrar el potencial de diversidad de un Estado como Chile<sup>8</sup>.

Por tanto, el desinterés ha desembocado en el desconocimiento y/o en una visión folclórica, que rescata del conocimiento aquellos aspectos de los cuales puede vanagloriarse en términos de valoración étnica, preservación cultural o apertura multicultural. Así se observa en algunas experiencias de turismo rural o étnico, perspectiva que es coincidente con lo planteado por Dachary, Arnaiz & Stella (2009) quienes comentan que los Estados desde un principio comenzaron a relacionarse

con los pueblos originarios desde una interacción de turismo, donde se relacionaba el avance con lo antiguo<sup>9</sup>. Antileo (2013) coincide con la perspectiva anterior cuando acuña el concepto de multiculturalismo neoliberal, el cual solo busca integrar al mapuche desde lo productivo, de ahí que muchas de las políticas indígenas apoyan proyectos que fomentan la cultura, pero que en sí son proyectos de microemprendimiento.

Por último, surge la inquietud en un entrevistado que plantea que lo mapuche sería visto como parte del pasado, "que existió, pero para recordar que existió, hay una demostración tras los museos, están ciertas imitaciones que se hacen" (entrevista 1), así el conocimiento y sus productos pasan a estar en una condición arqueológica o en riesgo de serlo incluyendo a quienes practican los elementos propios de esta cultura: "lo que nosotros practicamos, los que tenemos la creencia, las costumbres y las tradiciones vivas, como que no somos de este mundo prácticamente (entrevista 1). Raurich & Silva (2011) lo consideran como ideología de la exhumación de lo premoderno, la cual se expresa en el régimen visual que se ha establecido de lo mapuche, el cual es visto como documental y no como algo del presente. Respecto a la valoración de los conocimientos mapuche por parte del Estado se observa: a) que el Estado tiende a privilegiar un tipo de conocimiento, el productivo, el que no sería acorde con la visión del Mapuche; b) no existe un reconocimiento de las autoridades mapuche y se observan asimetrías respecto a las exigencias de reconocimiento de las autoridades *huincas*; c) el desinterés por la cultura conlleva desconocimiento y/o folclorización de lo mapuche, donde además se considera al mapuche como parte del pasado, lo cual repercute en que sus tradiciones y sus prácticas estarían en riesgo de obsolescencia.

### 3.2. Valoración del conocimiento mapuche de parte de la población no mapuche.

Al consultar por la valoración del conocimiento mapuche por parte de la población no mapuche, esta aparece como reflejo de las relaciones descritas en el punto anterior. Por lo tanto, se puede comentar que existe una revalorización progresiva del pensamiento mapuche producto de los procesos de movilización nacional y de la expansión de la información a través de medios alternativos y digitales<sup>10</sup>.

Sin embargo, los entrevistados agregan una distinción que resulta importante, ya que desde su perspectiva aquellos que valoran el conocimiento serían principalmente las personas provenientes de los sectores populares (entrevista 1). Baño (2004) caracteriza a estos sectores como aquellos que quedan excluidos del producto social, y por lo mismo, esta posición de asimetría respecto al poder generaría mayor empatía entre los sectores populares y el Pueblo Mapuche, dado que comparten elementos comunes de subalternidad. Lo anterior resulta bastante entendible, en tanto los pueblos originarios han sido constantemente caracterizados como parte de los sectores más pobres, de hecho, hasta la mitad del siglo pasado sus luchas y demandas no se diferenciaban significativamente de los primeros (Yashar, 1998; Williamson, Pinkney & Jill, 2005).

Por otra parte, el sector empresarial, representado en este caso por las forestales, es aquel que menos valora el conocimiento mapuche. Las valoraciones de estos actores se observan como contrapuestas a las del mundo mapuche, producto de su lógica de explotación, dominio y colonización constante (García Roca, 2001). Mientras unos tratan la tierra como un mero recurso que hay que manejar para que

brinde el máximo beneficio posible, los otros conciben la tierra como una entidad sagrada y viva, por consiguiente su carácter sagrado no puede cosificarse. Lo anterior es coincidente con lo comentado por un entrevistado acerca de la relevancia de hacer “descansar la tierra” -ocupar los suelos por temporadas-, darle una especie de “respiro” (entrevistado 1). A partir de estas dos posiciones binarias, ocupar/valorar, se entienden los alcances del conflicto que enfrenta a dos actores que hacen uso compartido del territorio.

En el punto anterior se mencionó que existían relaciones basadas en el desconocimiento, lo que generaría la no valoración del conocimiento o saber mapuche por parte de la población no mapuche. Uno de los entrevistados ilustra la interacción entre valoración/desconocimiento recurriendo a una figura que se reproduce mutuamente: “Yo creo que es un círculo, hay no valoración porque hay desconocimiento, y hay desconocimiento también porque hay no valoración” (entrevista 3). Además, comenta que existe una cierta tendencia cultural que propone el no interés por la otredad, por la alteridad (Rubilar, 2013), y que sólo nos interesamos en aquello que nos toca directamente, “vivimos de tal forma, hemos sido formados de tal manera que no logramos superar ese límite del que nuestros intereses vayan más allá que solamente los propios” (entrevista 3).

Este desinterés -por llamarlo de alguna forma- podría ser superado mediante el encuentro de las culturas, como la experiencia que nos aporta la observación 2, en la que una persona *huinca* es bien recibida en el taller de mapuzungun, donde se establece un vínculo de respeto basado en el interés común de querer aprender la lengua.

Finalmente, podemos indicar que el conocimiento mapuche también requiere dialogar con mecanismos y formas de valoración propios del mundo occidental. Lo que desde el punto de vista de un entrevistado supone un desafío. Ilustra lo anterior con un ejemplo de medicina mapuche: cuando se hace una charla sin certificado no llega nadie, mientras que aquellas que son validadas por un organismo o institución tienen más interesados, en la medida que hay un actor que certifica dicho conocimiento (entrevista 3). Desde su perspectiva, la no valoración de los conocimientos medicinales propios del Pueblo Mapuche responde a tres aristas: “Tiene que ver con una no valoración humana y con una no valoración también económica, y una no valoración profesional” (entrevista 3).

El requisito de un actor intermediario que haga valer el conocimiento mapuche, implica vaciar de contenido a lo mapuche, y lo relega a una posición de constante evaluación por parte de un agente externo. Este conocimiento, en tanto bien común, se privatiza en términos de los excedentes que se pueden lograr de su uso, lo que entra en contradicción—como se vio anteriormente— con la visión mapuche, que al no buscar levantar procesos de explotación puede ser negada, omitida o alternada.

Como señala Moulian, en “el terreno de los intercambios económicos debía ser el mercado el que determinara el bien común” (1997:208). De ser esto así, el conocimiento mapuche sólo se valoraría en tanto contribuye a estos intercambios, a través de acciones como el turismo, la artesanía, la medicina alternativa, lo que nos devuelve a la idea de multiculturalismo neoliberal planteada por Antileo (2013).

Por lo tanto, a partir de los dichos de los entrevistados, podemos establecer como premisa principal que la valoración de los conocimientos

mapuche, son un reflejo de lo que son sus relaciones con los actores no mapuche, así también, estas relaciones son resultado de cómo se valora el conocimiento: a) Existen actores que valoran la cultura, como los provenientes del mundo popular, mientras que otros lo confrontan desde sus propias valoraciones como ocurre con el sector empresarial, principalmente con la industria forestal; b) existe un desinterés que ha sido formado culturalmente respecto a lo que nos es ajeno, lo alterno, que explica la invisibilidad del conocimiento mapuche ante la población *huinca*. Situación que se puede revertir en la medida que se propician espacios de conocimiento, diálogo y encuentro entre culturas, conocimientos y personas; c) existen distintas formas de no valoración: humana, económica y social, que se manifiestan principalmente en que los conocimientos deban ser reconocidos por parte de las instituciones gubernamentales, para que así obtengan legitimidad.

### 3.3. Valoración del conocimiento por parte de la población mapuche

Al analizar la autovaloración aparecen dos distinciones principales: aquellos que demandan volver a la cultura y preservarla, y los que no quieren volver a ella. En primera instancia, en los entrevistados aparece con fuerza que una parte de los mapuche está volviendo a su cultura, la “están rescatando” (entrevista 1), lo que significa que están en proceso de recuperación o restauración de un conocimiento mapuche olvidado. Y por lo mismo muchas veces resignificado, como lo observado en el “apuro” con que se asumen cargos como *longkos* en algunas organizaciones. Ante este hecho, uno de los *peñi* señala que las personas saben lo que conlleva ejercer tal rol, pero que no estarían respetando la cultura: “Yo pienso que todos saben y no se quiere respetar” (entrevista 2).

Entre quienes manejan cierto conocimiento y quienes quieren aproximarse a él, también se da una relación que puede ser vista como enseñanza o como asimetría. Quienes tienen más *kimün* (conocimiento) muchas veces tienden a ver en menos a otros, lo que genera que estos últimos se sientan menos mapuche: “hay *peñis* que se cohíben, porque no saben, y en vez de ayudarlos a crecer, los bajan” (entrevista 2). Esto sería una limitación a la hora de valorar el conocimiento, e incluso resulta contradictorio con el discurso del rescate y valoración de la cultura antes mencionado, ya que desarrolla formas de exclusión de aquellos que no poseen un conocimiento determinado o lo han aprendido en forma errada, lo que en ocasiones reproduce relaciones de subordinación con quien tiene el conocimiento.

Por otra parte, se encontrarían aquellos que niegan la cultura, que en la opinión de un entrevistado incluye también a quienes producto de situaciones de discriminación optaron por apartarse y negar su identidad mapuche. Entre aquellos que no se acercan “están quienes sí saben de lo mapuche, pero les da miedo ejercerlo” (entrevista 2), lo que refleja las consecuencias de las relaciones de discriminación y el impacto que estas ejercen sobre individuos específicos y su descendencia.

Martins (2012), argumenta que es necesario “ubicar estos procesos en el marco de las relaciones de poder en las que se encuentran inscritos. Dichas relaciones van a ser presentadas a través de la noción de situación colonial” (2012: 243). Este autor recoge la posición de Fanon, quien plantea que el colonizado tiende a odiar al colonizado, por lo tanto, esta condición de rechazo es creada para asegurar tal situación colonial. Esto último adquiere sentido desde lo comentado por el tercer entrevistado, quien indica que “el Mapuche está colonizado,

y esa colonización ha llevado a dejar de lado todo tipo de ayuda mutua” (entrevistado 3); en su reemplazo se valora más el conocimiento y las prácticas occidentales de la sociedad chilena. Da como ejemplo el hecho de que una persona de ascendencia mapuche prefiera gastar dinero en el bautizo de un hijo, más que en un *nguillatun* o en actividades que fomenten la cultura.

A esto hay que sumarle el efecto generado por la industria cultural representada, en este caso, por películas, documentales y medios de comunicación que transmiten una imagen de los mapuche que los hace parecer violentos, conflictivos y poco trabajadores. Žižek (2003), indica que estas imágenes operan construyendo una realidad al servicio del statu quo, en este caso al servicio de relaciones de dominación. Más aún, Larraín (2007) señala que en la evolución de este concepto se van integrando ya no solo las ideas, sino que los discursos y las imágenes, siendo esto último la referencia al caso comentado por los entrevistados, cuando hablan de las imágenes acerca de lo indígena que han construido las películas norteamericanas de vaqueros, donde los indígenas son siempre los malos (entrevista 2).

Además de las relaciones coloniales y de las distintas situaciones de discriminación, uno de los consultados refiere a la incidencia que tiene el contexto urbano en el que vive una parte importante de los mapuche, en este contexto muchas de las prácticas mapuche, mayormente ligadas a la tierra, pasan a quedar sin sentido. A esto se suma el olvido de estas personas respecto de dichas prácticas y su pérdida progresiva en el tiempo. Lo anterior da cuenta de la importancia de contar con guías y maestros que pudieran fomentar de buena manera este *kimün* (entrevistado 1).

En su lugar llegan otros conocimientos, otras formas de vidas, otras prácticas que hacen sentido, y que estaría reforzando la lógica de conocimiento occidental en el que los mapuche urbanos se encuentran. Los contextos urbanos emergen como un desafío al momento de observar el despliegue de ciertas prácticas culturales, las que se resignifican o restituyen cuando entran en contacto con aquellos elementos que la cultura occidental valora, lo que ocasiona que un pensamiento se colonice o se ponga por encima de otro.

Finalmente, desde las voces de los entrevistados se constata que la valoración del conocimiento es un reflejo de las relaciones que se dan entre las personas mapuche y otros agentes, por lo que se encuentra en una constante resignificación. Se observan dos posiciones por parte de la población mapuche: **hay quienes tratan de rescatar la cultura y otros que la rechazan**. La segunda postura proviene principalmente de las situaciones de discriminación. Sin embargo, estas posturas han sido maximizadas en sus diferencias, pudiendo encontrarse valoraciones intermedias o matices que incluyen tanto aspectos subjetivos como estructurales.

#### **4. Los caminos por recorrer: aportes de las perspectivas decoloniales y lineamientos para continuar investigando**

Los dirigentes entrevistados proporcionan una visión crítica acerca las relaciones y valoraciones que el Pueblo Mapuche mantiene con el Estado, con personas no mapuche y entre ellos mismos; estas percepciones se fundamentan en sus experiencias de participación en instancias locales, especialmente dirigidas a quienes pertenecen a dicho pueblo.

Es en estos espacios donde se plasman las interacciones descritas en los puntos 2 y 3 de este artículo. Los entrevistados consideran que pocas veces son tomados en cuenta en sus opiniones y que la deliberación es una práctica poco recurrente aun en espacios específicos como éste. Lo anterior sería consecuencia de una dinámica de discriminación estructural, que ha permeado distintos niveles de relaciones a nivel macro institucional, meso y microsocioal.

Una de las repercusiones más preocupantes de esta discriminación es, precisamente, la negación o invisibilización de la cultura por parte de quienes tienen ascendencia mapuche. Esto último debe entenderse en el marco de las relaciones coloniales, que entre otros elementos busca que el colonizado se niegue a sí mismo. Con esto se permite una no problematización de la situación en la que se vive, perpetuando así una estructura de dominación que inhibe las demandas o exigencias de quienes abogan por su reconocimiento.

Por esta razón, se considera que las perspectivas decoloniales pueden proporcionar nuevos marcos para analizar las interacciones que se generan entre los sujetos, dado que proporcionan otros elementos para estas relaciones que constituyen el tejido simbólico, y las formas de pensar las alter-racionalidades. Como lo hace Amando de Miguel desde la sociología (2005) y Catherine Walsh (2013) desde la antropología, quienes aportan algunas perspectivas para entender las relaciones interculturales desde un esquema de valoraciones e interacciones que resignifican el conocimiento. Asumiendo en esta perspectiva un camino que conduce a nuevos procesos de producción y valoración de conocimiento (De Sousa, 2002).

Por lo mismo, al finalizar este artículo se aboga por una acción liberadora que busque descolonizar diversas áreas de la vida (conocimientos, costumbres, creencias, estéticas), permitiendo así evitar la negación de lo mapuche, de los pueblos originarios en general y la del conocimiento no-experto, que en el contexto de este trabajo ha sido relevado en las voces e intersubjetividades de tres dirigentes y un estudiante en práctica con inquietudes investigativas y en proceso de autorreflexión acerca de su propia identidad étnica.

Asimismo, es posible notar que desde los relatos surgen desafíos para los actores y para quienes estén interesados en continuar investigando los siguientes temas:

**a) El Estado.** Interrogar a la política pública, posibilitando intervenciones que respondan a las necesidades de la cultura. La identificación de dichas necesidades no pueden ser realizadas desde un sujeto occidental, hegemónico y dominado por lógicas de pensamiento único. La invitación es a levantar un proceso descolonizador, que valide el pensamiento de los pueblos originarios mediante espacios de participación acordes a su visión.

**b) La población no mapuche.** El mayor desafío acá se encuentra en las posibilidades de diálogo y la construcción de un espacio de deliberación con los distintos actores que comparten territorios con comunidades mapuche, incluido el sector empresarial. La lógica de explotación y maximización de utilidades de estos últimos, debe encontrar puntos de acuerdo legítimo con sus vecinos, que vayan más allá de las orientaciones de la responsabilidad social empresarial, y que construya posibilidades de bienestar común. Se vuelve necesario reconocer esta contradicción en las valoraciones y objetivos de cada uno de los actores, así como también

reconocer la posición asimétrica de esta relación que ostentan las empresas en desmedro de las comunidades y las posibilidades de influir en un cambio de dichas asimetrías.

**c) El Pueblo Mapuche.** Presenta desafíos en su conformación como sujeto histórico, que abogue por su capacidad de proponer procesos que contribuyan al reconocimiento de su cultura. A pesar de las percepciones que tienen los dirigentes acerca de los espacios institucionales, no se han restado de ellos y han apostado por continuar jugando “en dicha cancha”, lo que da cuenta de la insistencia de los mismos por usar los espacios institucionales ofertados y contribuir desde allí a la transformación de las dinámicas de dependencia, potenciando una mayor autonomía. Queda abierta la interrogante acerca de los mecanismos e instrumentos que fomenten una mayor participación, al mismo tiempo que permiten el desarrollo autónomo de formas de organización más pertinentes a la cultura mapuche, potenciando espacios de participación que no reproduzcan relaciones de subordinación en ninguna de sus formas, incluidas entre quienes poseen conocimiento de la cultura, y quienes buscan un mayor acercamiento a ella.

Esto último incluye también la necesidad de revisar algunos procesos de autodiscriminación que se generan entre los propios miembros del Pueblo Mapuche, particularmente entre quienes poseen conocimiento de la cultura, y que buscan promoverla, y sin embargo, critican constantemente a quienes no conocen mucho de ella. Esto genera que muchos *pu peñi* y *pu lamgnen* no quieran participar, o simplemente participen desde el silencio. Lo anterior no niega la importancia de los conocimientos y sus protocolos -los que por cierto, necesitan ser abordados en futuras investigaciones-, sino que

se observa que quienes poseen conocimiento, algunas veces lo legitiman reproduciendo prácticas de dominación que resultan funcionales a las relaciones que se buscan transformar.

Como ocurre, por ejemplo, con la población no mapuche, que vive en contextos urbano-populares. Estos sectores se han caracterizado por contener diversas experiencias de organización y lucha popular, y por lo mismo tienden a solidarizar muchas veces con las reivindicaciones del Pueblo Mapuche y viceversa. Si tomamos en cuenta las reivindicaciones de autonomía del Pueblo Mapuche, esta coincide con las luchas de diversos movimientos a nivel latinoamericano (Zibechi, 2008), los cuales han salido de una visión Estado-céntrica de la política y

han apostado por hacer política *bottom-up*, más vinculada a las necesidades y demandas que surgen desde abajo.

Surge así la siguiente pregunta ¿es posible que se puedan articular las demandas de estos sectores de un modo distinto a como fueron articuladas en las décadas anteriores? Para ello se precisa analizar con mayor detención los puntos de encuentro y desencuentros entre los actores y sus valoraciones acerca de un tipo de conocimiento popular o indígena, desde el cual podría ser posible observar una postura común de autonomía frente a las condiciones de subordinación que plantea la sociedad actual.

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de la investigación “La autogestión desde el *rakiduum* Mapuche”, finalizada en septiembre de 2014, y se inscribe en las iniciativas de formación de nuevos investigadores del proyecto ICIIIS/CONICYT/FONDAP/15110006.

<sup>2</sup> Específicamente el proyecto “La autogestión desde el *rakiduum* Mapuche” financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Católica adjudicado en el Concurso de Investigación para Pregrado, Invierno 2014.

<sup>3</sup> Como el Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIIIS). Proyecto CONICYT FONDAP N° 15110006, donde como ya se mencionó, se inscribe este artículo.

<sup>4</sup> A modo de ejemplo, se puede ver el documental “Temuicui, comunidad en resistencia” (2011, 26 minutos) donde se destaca la represión que ha sufrido esta comunidad. Esta violencia es vivida por la familia en su totalidad, incluso los más pequeños hacen lectura respecto a ésta, en el mismo material se puede apreciar a niños mapuche jugando a ser “pacos y mapuche”. Documental disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=\\_d1oQLSFjJA](https://www.youtube.com/watch?v=_d1oQLSFjJA)

<sup>5</sup> Estos van desde boletines y radios populares, hasta el uso de redes sociales. No es raro encontrarse con blogs de comunidades, que informan respecto a la situación de represión que han sufrido debido a la recuperación de tierras. Al respecto el ICIIIS realiza desde mediados del 2014 un seguimiento semanal de prensa que incluye medios nacionales, internacionales y otras fuentes de información autogestionadas como <http://mapuexpress.org/> y blogs como [paismapuche.net](http://paismapuche.net) o el blog de la comunidad autónoma de Temuicui: <http://comunidadtemuicui.blogspot.com/>

<sup>6</sup> Incluyendo las distinciones entre territorios urbanos y rurales.

<sup>7</sup> El Machi Celestino Córdova, cumple con una condena de 18 años

de presidio, ya que la corte lo calificó como el “autor” del incendio que dio muerte al matrimonio latifundista Luchsinger–Mackay, en Vilcún. Sin embargo, el juicio llevado en su contra estuvo marcado por distintas irregularidades, el mismo hecho de que haya sido declarado “autor” siendo que en un principio se le declaró como participe, lo que generó movilizaciones de Mapuche del sector. Además, actualmente se está viendo la posibilidad de un traslado del penal de Temuco, ya que en este “se vulneraban sus derechos y garantías constitucionales”, al centro semi-abierto en Vilcún, pero esta solicitud fue rechazada. Para mayor información ver Machi Celestino Córdova en [www.paismapuche.org](http://www.paismapuche.org) y <http://aureliennewenmapuche.blogspot.com/2014/02/pablo-ortega-abogado-del-machi.html>

<sup>8</sup> Observando un taller de *mapuzungun*, surge la duda de qué tan considerada es la lengua por parte de las instituciones que financian estos cursos, qué tan acabado será el lenguaje a la hora del término de estos talleres. Si estos no desembocan en el manejo del idioma y simplemente se está generando la integración de algunas palabras, entonces éstas solo serían un adorno (Observación 2)

<sup>9</sup> Un ejemplo de esto es el parque *Xcaret*, en la provincia de Yucatán, creado sobre un antiguo enclave maya, donde diariamente se escenifica la vida de los mayas. Mayores antecedentes en <http://www.xcaret.com.mx/>

<sup>10</sup> Que en este caso incluye páginas web, como los sitios [www.mapuexpress.org](http://www.mapuexpress.org); [www.elciudadano.cl](http://www.elciudadano.cl); entre otros medios. Al respecto ver artículo en Revista Digital de Cine y Comunicación indígena, YEPAN disponible en: <http://www.yepan.cl/chile-pueblo-mapuche-medios-alternativos-y-comunitarios-plataformas-de-accion-y-comunicacion-colectiva/>, además del uso de *facebook* y *twitter*.

## Referencias bibliográficas

**Antileo, E.** (2012). Nuevas formas de colonialismo: Diáspora Mapuche y el discurso de la multiculturalidad. Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile. Disponible en: [http://www.mapunet.org/documentos/mapuche/FI-Antileo\\_Enrique.pdf](http://www.mapunet.org/documentos/mapuche/FI-Antileo_Enrique.pdf) Fecha de consulta 1 de septiembre de 2014.

\_\_\_\_\_. (2013). “Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque estatal indígena Urbano”. *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17; N° 1: 133-159.

**Aylwin, J.** (2006). “Introducción”. En Yáñez, N. & Aylwin, J. (eds.) *El Gobierno de Lagos, los Pueblos Indígenas y el “Nuevo Trato”: Las paradojas de la democracia chilena*. Santiago: Observatorio Ciudadano- Fundación Ford- IWGIA.

**Baño, R.** (2004). “Los sectores populares y la política: Una reflexión socio-histórica” *Política*, N° 43: 35-55.

**Baronnet, B.** (2013). “Desafiando la política del Estado: las estrategias educativas de los pueblos originarios en Colombia y México”. *Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 8, N° 16: 126-156.

**Bengoa, J.** (2007). *La Emergencia Indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Caniuqueo, S.** (2013). “Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* Vol. 17, N° 1: 89-130.

**Castañeda, P. & Salamé, A.M.** (1996) “Veinte años de Fomento Forestal en la Araucanía: Transformaciones Agrarias y Pobreza Rural. *Revista de Trabajo Social*, N° 66.

**Chávez, P.** (2010). “Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad”. Disponible en: <http://www.katari.org/pdf/descolonizar/patricia> Fecha de consulta: 8 de septiembre de 2014.

**Cuyul, A.** (2013). “Salud intercultural y la patrimonialización de la Salud Mapuche en Chile”. *Revista el volcán*. Disponible en: <http://www.enelvolcan.com/jun2013/261-salud-intercultural-y-la-patrimonializacion-de-la-salud-mapuche-en-chile>

**Dachary, A.; Arnaiz, B. & Stella, M.** (2009). “Pueblos originarios y turismo en América Latina: La conquista continúa”. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Vol.18, N° 1: 69-91.

**De la Maza, F.** (2014). "Arturo Warman: Entre la antropología y la agencia estatal. Su relación con los Yaguís". *Revista Antropologías del Sur*, N° 1, p.147-159.

\_\_\_\_ (2012). "Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile". *Revista Austral de Ciencias Sociales* N° 2: 85-100.

**De la Maza, F. & Alchao, M.** (2012). "Etnografía de interacciones cotidianas en la Política Indígena, Araucanía- Chile". *Revista Líder*, N° 20. Año 14: 9-29.

**De Miguel, A.** (2005). *Sociología del Quijote*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS.

**De Sousa, B.** (2000). *Crítica de la Razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brower.

**Foerster, R.** (2001). "Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica". *Polis*. Revista de la Universidad Bolivariana, N° 2.

**Fraser, N. & Honneth, A.** (2006). *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate Político-filosófico*. Madrid: Morata.

**García Roca, J.** (2001). *En tránsito hacia los últimos: crítica política del voluntariado*. Santander: Sal Térrea.

**Garretón M. & Garretón, R.** (2010). "La democracia incompleta en Chile: La realidad tras los rankings internacionales". *Revista de Ciencia Política*, vol.30, N° 1:115 -148.

**Godoy, J.** (2013). "Prensa escrita y medios de contrainformación en Chile". *Serie bibliotecología y Gestión de información* N° 85, Diciembre. Disponible en: <http://eprints.rclis.org/20987/> Fecha de consulta: 18 de septiembre de 2014.

**Goffman, E.** (1991). *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu

**González, J.A.** (2005). "Los pueblos originarios en el marco del desarrollo de sus derechos". *Estudios Atacameños* N° 30: 79-90.

**Gundermann, H.** (2003). "Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile". *Estudios Atacameños* N° 25: 55-77.

**Irrazábal, F.** (2012). The construction of the process of criminalization: the case of the criminalization of the Mapuche protest". MSc Dissertation. University of Bristol.

**Lara, M. I. & Saavedra, N.** (2014). *Kimün. Aprendiendo mapudungun a través de poesía y relatos. Literatura Infantil*. Santiago: Universidad Católica – ICIS.

**Larraín, J.** (2007). *El Concepto de Ideología. Vol. 1 Carlos Marx*. Santiago: LOM.

**Long, N.** (1999). *The Multiple Optics of Interface Analysis*. Unesco. Disponible en <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/claspo/workingpapers/multipleoptic.pdf>. Fecha de consulta: 2 de marzo de 2008.

**Martins, P.** (2012). "Confluencias entre el pensamiento de Frantz Fanon y el de Paulo Freire. El surgimiento de la educación popular en el marco de la situación colonial" *Educação*. Vol.37, N° 2:241-255.

**Merino, E.** (2000). "El prejuicio étnico en el discurso de la prensa. El caso "Mapuchstock". *Onomazein*, N° 5: 67-81.

**Moulian, T.** (1997). *Chile actual, Anatomía de un mito*. Santiago: LOM.

**Nahuelpan H. & Mariman, P.** (2009). "Pueblo Mapuche y educación, interculturalidad y/o autonomía. *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, N° 4, 2009, pp. 83-102 (Ejemplar dedicado a: Reflexiones sobre interculturalidad y equidad en la educación).

**Nahuelpan, H.** (2013). "Las zonas grises de las historias Mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* Vol. 17, N° 1: 11-33.

**Rubilar, G.** (2013). *Imágenes de alteridad*. Santiago: Editorial Ediciones UC.

**Taylor, C.** (1993). "Política de Reconocimiento". En Gutmann, A. (ed.) *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica: 25-74.

**Varas, J.** (2005). "La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago, 1990-2000". *Magister Antropología y Desarrollo*, Universidad de Chile. Disponible en: <http://www.tesis.uchile.cl/handle/2250/105968>. Fecha de consulta: 31 de julio de 2013.

**Wacquant, L.** (2006). "Castigar a los parias urbanos". *Antípoda*. Revista de Antropología y Arqueología 2006 (2). Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81400205> Fecha de consulta: 3 de marzo de 2014.

\_\_\_\_ (2008). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.

**Walsh, C.** (2013). *Interculturalidad crítica y de-colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Dianyat.

**Williamson, G.; Pinkney, J. & Gómez, P.** (2005). "Reflexiones a partir de un estudio sobre Educación Intercultural y Participación en Comunidades Mapuche en la Novena Región de La Araucanía, Chile". *Education Policy Analysis Archives/Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, Vol. 13, N° 4: 1-17.

**Witting, F.** (1999). "Desplazamiento y vigencia del Mapudungun en Chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos". *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, N° 2: 125-155.

**Yashar, D.** (1998). "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America". *Comparative Politics*, N° 31 (1): 23-42.

**Zibechi, R.** (2008). *Autonomías y emancipaciones América latina en movimiento*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Documento disponible en: [http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19558/original/Autonomias\\_y\\_emancipaciones.pdf?1383563096](http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19558/original/Autonomias_y_emancipaciones.pdf?1383563096) Fecha de consulta 9 de octubre de 2014.

**Žižek, S.** (2003) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: FCE.