

AIBR. Ed.ELECTRÓNICA	Nº 41	MADRID	MAYO – JUNIO 2005	ISSN 1578-9705
----------------------	-------	--------	-------------------	----------------

**LA ORALIDAD COMO RECURSO DE PERSISTENCIA:  
EL CASO DE LAS HISTORIAS DE LAS MUJERES MAPUCHES-HUILLICHES DE MAIHUE,  
X REGION DE LOS LAGOS**

Viviana Ramírez M

[sramirez@ucn.cl](mailto:sramirez@ucn.cl) [antarasol@yahoo.com](mailto:antarasol@yahoo.com)

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P Gustavo Le Paige.

Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama. II Región Chile.

**RESUMEN**

Este artículo analiza la oralidad vista como recurso que da continuidad y vitalidad a las diversas esferas sociales de las mujeres mapuches de la comunidad de Maihue . Por ende, entendemos, la prolongación de la oralidad como un mecanismo social de reproducción de la memoria colectiva, que garantizan la prolongación de la dinámica Cultural con una abierta cosmogonía del ideario mapuche.

Los principales ejes analíticos de los que nos servimos, elegidos bajo un propio criterio como investigadora, fueron denominadas: Oralidad e identidad, y oralidad , empoderamiento y resistencia.

**ABSTRACT**

This article analyzes orality seen as a mean that gives continuity and content to the different social levels of the mapuche woman of the Maihue community. There for the prolongation of orality as a social mechanism of reproduction of the collective memory, gives warranty of continuity of cultural dynamic with an open cosmogony of the mapuche ideario.

The main analytical axes which we use, under our own criteria as researcher are: Orality and identity, and orality, empower and resistance.

**PALABRAS CLAVE:** Oralidad, mujeres Mapuche-Huilliches, identidad, empoderamiento y resistencia, contramemoria, continuidad cultural.

**KEY WORDS:** Orality, woman Mapuche-Huilliche, identity, empower and resistance, cultural continuity.

**INTRODUCCIÓN**

Este trabajo toma como referente general el papel y/o rol que ejerce la mujer mapuche-huilliche de la pre-cordillera de Futrono en el resguardo de prácticas y conocimientos de su cultura tradicional

mapuche- huilliche, reconociendo en ellos todo el hibridismo cultural al que estas culturas han estado sujetas.

Para abordar esta problemática, consideramos necesario retomar las narraciones de las mujeres de la comunidad, y ver como se extiende y se manifiesta su ORALIDAD, principalmente a través de dos ejes fundamentales: Oralidad, Poder y Resistencia; y Oralidad e Identidad.

La primera perspectiva (oralidad, poder y resistencia), las mujeres de Maihue hacen alusión a la construcción de una oralidad que se impregna de un poder y una resistencia, lo que en teoría feminista se denomina "Empoderamiento", de lo que ellas hacen uso a través de su memoria y oralidad. Aquí hay una re-construcción de la historia local de la comunidad, en donde los espacios adquieren nuevos significados, en la medida en que son redefinidos culturalmente por la mujeres; dando lugar a la conformación del conocimiento de "lo nuestro" frente a lo de los "otros", con una evidente posicionamiento de resistencia frente a los acontecimientos que en determinados momentos ha vivenciado la comunidad. Sin embargo, es necesario decir que pienso que esta postura de resistencia no es conciente, ni de enfrentamiento a la cultura occidental, sino que es una forma de resistencia que esta delimitada por hechos históricos vividos.

El segundo eje (oralidad e identidad) muestra la construcción de la identidad de las mujeres, a partir de dos categorías analíticas, desde donde podemos ver la construcción de esa identidad. Una es la identidad étnica, porque son mujeres mapuche-huilliche, que todas maneras están insertas en los procesos de construcción sociocultural que relaciona a una cultura occidental y una cultura particular indígena. Y la otra categoría en el análisis de la construcción identitaria, es vista desde la perspectiva de género, en donde vemos que a partir del decoro del cuerpo se transmiten practicas y conocimientos que dicen de la estrecha relación, que ellas tienen con la naturaleza: su cuidado, su acción práctica y el acceso a nuevos espacios, que las involucra en la relación entre uso y adecuación de una serie de elementos propios y ajenos de su ser social. De todas maneras aquí nos involucramos con las teorías de género ya que son estas las que nos dan la perspectiva precisa para entender los constructos, los conocimientos y las practicas que hacen estas mujeres mapuches en y de su entorno natural y social

#### CONTRAMEMORIA- EMPODERAMIENTO Y RESISTENCIA

Es importante contextualizar que este trabajo, hace uso de una serie de categorías conceptuales que nos sirven para analizar la oralidad de las mujeres mapuche huilliche y una de estas categorías transversales, porque atraviesa toda la investigación es hablar de Memoria Social. Al hacerlo involucrando a un grupo determinado (en este caso del de las mujeres mapuches de Lago Maihue), lo hacemos de la perspectiva de rescatar un habla situada fuera del poder, en términos de un habla que no se encuentra en el epicentro hegemónico de los discursos, podríamos decir una especie de "contramemoria" , un habla de la cotidianidad que refleja la memoria de un grupo. En este

sentido la historia oral es la herramienta que permite alcanzar y conocer esta otra memoria, la memoria "del otro", develando tanto las transformaciones socio-estructurales como los mecanismos simbólicos que aquí intervienen.

En este contexto, la oralidad se transmite y se hace explícita también una cierta aprensión de parte del grupo, a abrir este mundo, el mundo de la comunidad de Maihue, del grupo, de sus normas, la desconfianza de lo exógeno, se sustenta en una manifestación empírica, una memoria que recuerda, una oralidad que registra:

“Así después cuando un hombre de fuera de la comunidad se casó con mi tía, sacó todo, botó todo y hizo otra casa más allá, le corrió hacha y lo botó, porque él no iba a tener ninguna cosa de recuerdo de la abuela. Él vivía de las cosas de él, era profesor, y botó los kultrunes, botó las lunas (son adornos femeninos usados generalmente por las esposas de los lonkos), todas esas cosas quedaron ahí, lo tipus (adornos), esas cosas de plata que ponía mi abuelita de su alquiler.

Se repartieron las cosas, cuando murió ella y la tía dijo: "Todas esas cosas van a quedar para mí, porque yo fui la última de vivir con mi mamá" y así era, porque ella la mayor de mis tías y tenía que hacerse cargo de mi abuelita hasta que muriera. Pero cuidó nada las cosas, las dejó en la cocina a fogón, en un cajón es que estaban todas, los instrumentos donde antes hacían nguillatun aquí en Maihue. Todo él lo pescó y lo echó al fuego él. Si no dejaba entrar a ningún familiar a ver a la tía, ningún familiar podía entrar ahí, todas las vestimentas tenía guardadas" (Sra. Silvia P.)

Estos relatos conducen a identificar la participación de la oralidad en la construcción de un recuerdo que forma parte de la historia de esta comunidad. Una historia que por lo demás se repite, que guarda recuerdos desde antes, es como una historia que se arrastra en conceptos: despojo, Winka, imposición, asimetría, una especie de inquisición, cuando la Sra. Silvia recuerda "Así después cuando un hombre de fuera de la comunidad se casó con mi tía, sacó todo, botó todo y hizo otra casa más allá, le corrió hacha y lo botó, porque él no iba a tener ninguna cosa de recuerdo de la abuela... Todo él lo pescó y lo echó al fuego él". El discurso aquí es denuncia, es una memoria denunciante y dolorosa, si vamos al plano analítico perfectamente podremos hacerlo desde la perspectiva Freiriana, para Freire, el poder trabaja "sobre y a través de las personas". El poder no es sólo patrimonio de las clases dominantes y los gobiernos. Subraya que siempre existen tensiones, y contradicciones en varios ámbitos sociales, como las escuelas, donde el poder se ejercita como una fuerza positiva en nombre de la resistencia "Él vivía de las cosas de él, era profesor, y botó los kultrunes,, botó las lunas, todas esas cosas quedaron ahí, lo tipus (tüpus),, esas cosas de plata que ponía mi abuelita de su alquiler!". Tal como lo plantea Freire, aquí la dominación se expresa mediante la manera en que el poder, la tecnología y la ideología se unen para producir formas de conocimiento, relaciones sociales y otras formas culturales que operan para silenciar activamente a las personas. La sutileza de la dominación se ve también en la forma en que los oprimidos

internalizan su propia opresión, y participan de ella. Antecedentes de terreno dan cuenta que el profesor de la Escuela de Maihue, que fue el primero que allí ejerció como docente, tenía un poder subliminal y totalitario en este sector "hacia y deshacía", aún existiendo rechazo hacia este personaje casi inquisidor de la comunidad, es un poder que actúa y opera sobre todo el grupo social de Maihue, en palabras de Freire "opera sobre la psique, y el cuerpo aprende y se hace historia sedimentada. El conocimiento en sí mismo bloquea el desarrollo de ciertas subjetividades y experiencias. La acomodación de los oprimidos a la lógica de la dominación puede adoptar la forma de modos de conocimiento activamente resistentes" Más que aceptación pasiva de la dominación, se convierte en activa negación, resistencia activa a escuchar, a oír, a dar lugar a las propias posibilidades. Y en este punto nos detenemos porque en la oralidad de la mujeres de Maihue, al recordar ciertos pasajes de la memoria como constructo histórico, vemos la operacionalidad de una resistencia : ¿Cómo hacen para desafiar la naturaleza misma de la dominación?, a través de la oralidad y la memoria, el recordar y sacar a la luz, permite ir dando hilo conductor a una cultura que se hace y se muestra como la representación de las experiencias vividas, con la practica de los artefactos materiales y de las prácticas forjadas en relaciones desiguales y dialécticas que este grupo establece con una sociedad exógena, en un momento de la historia. Es aquí donde se da cuenta de la resistencia, en las formas más empíricas de los sujetos/as, la memoria.

"Malo estuvo para que trajeron esos wingka acá, dijo, ahora da vergüenzaconversar con ellos. Más antes mi papá decía que él encontraba muy mal cuando ya empezó a llegar la escuela, la gente de la ciudad aquí porque ya el idioma se fue abajo, ya todos querían aprender a leer y hablar mejor, si antes no hablaban, yo me acuerdo que el papá del viejito Juan Cayu iba a la casa con mi papá y tenían una tremenda cocina fogón y se sentaban a conversar pero todo en lengua.

Nosotros no pescábamos esa conversa, todo en lengua, mi papá conversaba conmi mamá, el viejito, la viejita, la abuelita, y nosotros no dábamos una porquenosotros ya nos estaban enseñando hablar en castilla y de ahí mi papá dijo:"Ahora tendré que poner a todos mis hijos a la escuela no más. Ya no aprenderána hablar en lengua estas niñas, dijo, porque todo están aprendiendo a hablar,ahora van a la escuela a aprender a hablar", dijo. Yo era chiquitita y escuchaba la conversa: "Si estuvo muy malo esto", dijo a la abuelita Encaña la mamá de don Juan Cayu. "Malo estuvo para que trajeron esos wingka acá, dijo, ahora da vergüenza conversar con ellos, le hablan a uno, yo no sé que me dirán, porque yo conocí al profesor que llegó, un joven, dijo, que bien habla ahora no hablaremos más en lengua, da vergüenza conversar en lengua delante de los wingka". (sra. Silvia P)

Como bien dice Freire, la cultura es un campo de lucha y contradicción, en este campo hay culturas dominantes y sometidas, con diferentes intereses, y para su análisis Freire incluye el sufrimiento, los actos de resistencia y problemas de los grupos sometidos como formas culturales. A través del acto de oralidad podemos visualizar que el problema del sujeto en la cuestión indígena,

hay que situarlo incorporándolo como actor de primer orden, e intentando reflejar sus angustias y dolores. A través de sus narrativas de su oralidad y memoria, el tema que inquieta, en este caso a nuestra narradora es un asunto de búsqueda de identidad, una construcción de las identidades culturales que tienen hoy la gran mayoría de los pueblos indios y mestizos: "Malo estuvo para que trajeron esos wingka acá, dijo, ahora da vergüenza conversar con ellos. Más antes mi papá decía que él encontraba muy mal cuando ya empezó a llegar la escuela, la gente de la ciudad aquí porque ya el idioma se fue abajo, ya todos querían aprender a leer y hablar mejor..."

La oralidad de la narradora, aquí, aporta al descubrimiento del otro, urbano, occidental, abre el mundo de la alteridad, y el reconocimiento de los valores de aquellos que traen otra cultura, que son capaces de sojuzgar, oprimir y omitir, esta oralidad nos permite reconocer la propia idea de construcción identitaria a partir de la interacción con esa alteridad.

Pero en esta oralidad además hay una acusación, acusación que si la hacemos raconto, se ubica como un imaginario reiterativo, en toda la línea a una sociedad que durante siglos ha explotado al indio, lo ha humillado, reducido a un estrato subhumano, le ha arrebatado su cultura, su fe, sus dioses, su tierra, sin entregarle nada o casi nada a cambio.

Podemos observar en estos relatos, el contraste entre el pasado original armónico y ordenado para sus habitantes, obviamente ya que era un universo sociocultural credo y recreado por ellos/as, y el nuevo orden colonial, caracterizado por la violencia, la imposición religiosa, la falta de respeto a las diferencias y la negación de los otros, y que refleja el desorden. Este contraste también se expresa en la forma de elaborar el discurso o de usar las palabras, ya que para describir la época anterior el texto era fluido e interactuante y ahora recurre a palabras fuertes y agresivas que implican fragmentación y desorden, como "ruptura", "saqueo", "invasión" o "impuso" con el fin de marcar la oposición entre una época y otra.

Los colonizadores rompen y fragmentan el sistema de vida indígena, imponen la religión y no respetan la diferencia. También observamos que se utiliza el tiempo pasado como "produjo", "impuso", para referirse a la acción de en, este caso, un colonizador "el profesor", y se introduce el pasado imperfecto como "habitábamos" o "teníamos" para referirse a los indígenas, lo que muestra la ruptura o fragmentación del poder del nuevo orden frente a la continuidad y potencialidad de las culturas originarias.

Al analizar la oralidad que se discurre aquí, en este texto, apreciamos uno de los aspectos claves en la constitución del sujeto social indígena: ellas/os son herederos de una civilización distinta de aquella de la modernidad occidental, que ha pretendido pasar como la única y verdadera civilización. La palabra lo dice: "Ahora tendré que poner a todos mis hijos a la escuela no más. Ya no aprenderán a hablar en lengua estas niñas, dijo, porque todo están aprendiendo a hablar, ahora van a la escuela a aprender a hablar", dijo- Yo era chiquitita y escuchaba la conversa (S. Panguilef);

“Antes la gente no sabía leer ni escribir, eran analfabetos dicen, hablaban solo en lengua. Se contaban las cosas a la orilla del fogón. Mi papi contaba las historias de antes-decía- pà que sepamos, que aquí siempre hemos vivido, a todo que agachaditos escuchábamos Los antiguos cuando llegaba gente, también conocidos de ellos, hablaban y hablaban en Lengua, y se contaban las cosas de otros lados, que pasaba pal otro lado y ahí nosotras no podíamos meternos” (I. Panguilef)

La oralidad denunciante, de un cambio que se venía, y que es hoy evidente, una memoria que se aploma a un pasado que denunció y que hoy se re-levanta para ser re-denunciante: “Los antiguos tenían su costumbre creían en la luna, el sol. También le cortaban el pelo en el umbral de la puerta a las niñitas mujeres para que el pelo saliera más bonito. Tenían también marcadito la hora del sol. ¡Donde que iban haber radio, relojes!... La crianza de animales antes era más abundante, sembraban. Ahora parece que hay más escasez. Los papás, los abuelitos tenían más. Cada año parece que hay más escasez. Antes se criaban chanchos, ahora es raro ver un chanco en criadero...” (S. Panguilef)

Una oralidad que es voz femenina, que construye su historia desde su simbólica experiencia y de la memoria, el recuerdo permite ir construyendo la historia de su comunidad, para re-actualizarla en un presente, en un hoy que es otro. Pero en la oralidad de estas mujeres, es tan evidente el constructo desde el que viene, en donde se involucra todo: territorio, paisaje, cotidiano, sujetos/as en toda su dinámica (lengua, costumbres, norma, etc): “De eso vivimos nosotros obligados a trabajar como agricultores. Nos ha ido bastante bien. Mi mamá nos enseñaba, por ejemplo, que los ajos se plantan en invierno. En julio, las arvejas, las habas para tener verdura a temprana edad y para que no le caiga el pilme (especie de mosca negra, pero que se asienta en las hojas de o ramales de los árboles o de ciertas leguminosas de la época (entrando el otoño) y son depredadoras ya que se comen la vaina de estos), por que antes caía mucho pilme. En tiempo de palote, salen los pilmes. ....Antiguamente no se comía pan, sólo cuando venían españoles se servían así como una ocasión especial, lo cuidaban una cosa como oro. Antes se comían cosas naturales, leche con harina, catuto, milcao, las papas, las papas una , hasta de arvejas creo que hacían pan. A la Argentina iban a comprar jabón, el aceite, yerba, pasaban por la cordillera a caballo también iban en lancha a comprar. Llevaban su caballo y su burrito. La crianza de animales antes era más abundante, sembraban. Ahora parece que hay más escasez. Los papás, los abuelitos tenían más. Cada año parece que hay más escasez” (Sra. Silvia P.)

De esta forma, la memoria se articula pasando a ser una conducta particular íntimamente ligada a la función del lenguaje, o sea la del relato. En este sentido Gissi dice que el relato es así el intermediario elemental de la memoria. Da origen a la descripción, que tiene por objeto transmitir no un simple orden, sino toda una situación. Pero la memoria se convierte en narración, que se apoya en el pasado desaparecido.

La memoria colectiva es normativa, es como una lección a transmitir sobre los comportamientos prescriptivos del grupo. Es aquélla que les permitiría a los grupos sociales conservar ciertas instituciones a través de todos los cambios sociales. Esta memoria colectiva asegura la identidad, la naturaleza y el valor de un grupo.

Oralidad e Identidad.

El mundo al revés nos enseña a padecer la realidad en lugar de cambiarla, a olvidar el pasado en lugar de escucharlo y a aceptar el futuro en lugar de imaginarlo. En su escuela son obligatorias las clases de impotencia, amnesia y resignación. (Eduardo Galeano).

Al abordar la temática de Identidad, estoy cierta, de que es un tema complejo, lleno de aristas y susceptibilidades. No obstante, el contenido de nuestra investigación que tiene como eje transversal la Oralidad en Mujeres Mapuches, no puede evadir este problema.

Pienso que para hablar de identidad, primero que nada tenemos que contextualizar nuestra investigación, y esta pasa necesariamente por tener que introducirnos en el concepto de etnicidad. Ahora bien, esencializar la etnicidad implicaría contemplar las relaciones de subordinación – dominación, y al mismo proceso hegemónico, como resultado de un proceso “natural”. Como sostienen los Comaroff (1992), la etnicidad no es una función de lazos primordiales, sino que tiene su génesis en fuerzas históricas específicas, como producto de condiciones históricas particulares, no es posible tratarla como principio explicativo verdaderamente independiente, una primera causa en sí y para sí, sin relacionar que esta etnicidad es el resultado directo del pasado. Como señalan los Comaroff, la etnicidad se origina en la incorporación asimétrica de sectores estructuralmente diferentes en una misma realidad sociocultural y en una misma economía política. A través de un proceso hegemónico, toma la apariencia “natural” de fuerza autónoma capaz de determinar el curso de la vida social.

Si revisamos la historia, Gundermann (1997) podemos ver que el concepto de Etnia, es una categoría utilizada desde siglo XIX para diferenciar los “otros internos”, incorporados al estado – nación en un contexto hegemónico de construcción del mismo. Categorías como el pampa, el patagón, el araucano, han sido elaboradas en un contexto de colonización. Nucleado en un concepto externo que se engloba en lo indígena.

Los Comaroff (1992) establecen que la etnicidad no puede ser tratada como un principio explicativo independiente, como una primera causa en sí misma. La etnicidad tiene su génesis en fuerzas históricas y específicas, las cuales son simultáneamente estructurales y culturales. Es una de las formas en que la clasificación social se realiza en determinada identidad colectiva. Para estos autores sus orígenes se encuentran en la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente disímiles dentro de una economía política singular. Por lo tanto, los grupos étnicos y el despertar de

la conciencia étnica son el producto de procesos históricos de relaciones estructurales de desigualdad, en las cuales un grupo extiende su dominación sobre otro.

Pues bien, a partir de esto, los Comaroff plantean, ¿Cuáles son las dimensiones del proceso de construcción de sentidos de pertenencia?, y en nuestro caso ¿Cuáles son las dimensiones del proceso de construcción de sentidos de pertenencia en las mujeres mapuches huilliches de Maihue?. Como plantea Salazar, adscribimos que existe una construcción de sentidos de pertenencia, desde un punto de vista más pesimista, que puede considerarse como un proceso en el cual han operado la primordialización y el olvido estratégico, dado fundamentalmente por la cultura dominante.

“Lo más importante, sentirse orgulloso de ser mapuche. Por eso hay que recuperar cosas básicas que hacían los viejitos, recuperar el idioma, recuperar costumbres como la manera de alimentarse, el hablar el mapudungun, son cosas de las más importantes, recuperar eso que perdieron nuestros padres, nosotros, nuestros hijos hasta nuestros abuelos” (Sra. Virginia)

En este contexto, el esquema manejado por los Comaroff me sirve para pensar, primero que existe una relación dialéctica entre las representaciones identitarias del grupo subordinado y el grupo dominante. Ambas identidades son actualizadas en el proceso de dominación, en el cual el grupo dominante se constituye a sí mismo y a la población subordinada.

Segundo, existe relación dialéctica entre estructura y práctica, en la que se reproduce y transforma el carácter del orden social mismo. Esto ocurre cuando la etnicidad producto de un proceso histórico toma la apariencia natural de una fuerza autónoma, un principio objetivado capaz de cambiar el curso de la vida social.

Tercero, donde la etnicidad deviene en principio objetivado en la conciencia colectiva de una sociedad, puede ser perpetuada por factores muy diferentes de aquellos que causaron su emergencia y puede tener un impacto directo e independiente sobre el contexto del cual emergió.

Los Comaroff sostienen que las “estructuras de desigualdad y los términos de su representación cultural son mutuamente constitutivos” (1995, 23). La domesticación del otro mediante exclusiones e inclusiones siempre selectivas, es a la vez y al mismo tiempo una permanente domesticación del nosotros.

A partir de las argumentaciones teóricas de los Comaroff, me permito hablar de identidad, con la experiencia de recopilación de los relatos de las mujeres de Maihue, en la medida en que entendemos la identidad étnica basada en un sentido de compromiso con los valores culturales, roles y herencia manifestada por los miembros de un grupo étnico.

“Conversábamos con mi cuñada y yo le decía por qué ella no hacía lo mismo, aprender lengua, recuperar las costumbres de los más antiguos, me dice que ella un tiempo estuvo practicando, pero después ya la misma presión de la gente la hizo desistir de su costumbre, porque le empezaron a decir vieja bruja.

Ella vive en Caunahue, yo le estaba diciendo, por que ella ahora no lo practicaba, que ella ya ahora estaba con sus hijos grandes y le enseña a sus hijos ese tipo de cosas.” (Sra. Virginia)

Es claro, en este sentido que la identidad étnica hoy, para las mujeres de Maihue tiene la característica de ser en sus inicios profundamente local (a diferencia de otros antropólogos que ven que el proceso de Etnicidad y reivindicación identitaria viene solo desde fuera, es decir por toda la aplicación de políticas de estado, impulsada prioritariamente por la Ley indígena), pero decimos esto debido a que las muestras de prejuicios que se viven al interior de las comunidades como “porque le empezaron a decir bruja”, muestra también este sutil movimiento, que estaba siendo vivido por gentes mapuches y que sin embargo, eran coartados.

Los discursos analizados, presentan un modelo de reelaboración de identidad a partir de una concepción que rememora y delimita una identidad a partir del reconocimiento del parentesco, teniendo connotaciones más simbólicas que accionales, ya que hoy en día estas relaciones parentales “endogámicas” en Maihue, casi no existen, más bien es simbólica, porque se muestra una fuerte autoidentificación desde un punto de vista ideológico religioso, idealizando y valorando una conciencia étnica desde el sentido de “territorio y clan”. Desde esta perspectiva se pueden apreciar los siguientes planteamientos de las mujeres:

“Casi somos todos parientes por acá, ahora no más que nos están llegando otros apellidos. Antes estaban los Panguilef, los Huenulef, los Agüero, los Vera por Maqueo y los Cayo. Yo conocí a mi marido en Maihue ellos venían de Temuco y se fueron para la Argentina. Los Huenulef parece que se venían de la Argentina, ellos cambiaron de apellido, Huenulef significa tiempo bueno en palabra mapuche, y Panguilef, tierra de leones.

Mi papa acá fue el Lonko, el último Lonko que tuvo la comunidad, José Panguilef Panguilef, como tierra de leones era esto, ahí sí que había orden, no llegaba cualquiera...” (Sra. Silvia.P)

Sabemos también que en el proceso de construcción de etnicidad entra la relación con el territorio y los reclamos territoriales, son punto de referencia común a muchos movimientos étnicos, especialmente en Latinoamérica. Sirven como punto focal de nuevas identidades colectivas y son, simultáneamente, área de confluencia y conexión entre los reclamos e identidades puramente locales con lo nacional y lo global. Mediante un proceso en el cual lo étnico asume un definido carácter político se reubican los reclamos, rebasando la comunidad local y las autoridades regionales, para interpelar a las autoridades nacionales, la legislación estatal y la arena internacional.

A este respecto es interesante el proceso de territorialidad que han vivido los Maihuinos, según relatos, gran parte de las tierras pertenecientes a la comunidad, sobretodo los terrenos ubicados en el lado este del Lago Maihue, fueron terrenos apropiados por un tal Juan Martínez, que vía engaño, (por llevarles alcohol) ya se apodera de buena parte de los terrenos; luego este vendió a bajo costo a un tal Rudloff (que en los discursos es Ruloff), quien construyó una gran casa patronal, y llevó a vivir a su gente por temporadas, en verano principalmente. Este alemán (como también le dicen) poco a poco comenzó a correr las cercas, expropiando de esta manera una buena parte de las tierras a la gente de la comunidad. Quien dice haber visto firmados papeles, que el lonko de entonces don José Panguilef nunca firmó.

En 1972, durante el gobierno del presidente Salvador Allende y como parte de la Reforma Agraria, que incorporaba el proceso de recuperación de las tierras, la "casa patronal" que ocupaba la familia Rudloff fue ocupada por la comunidad y utilizada posteriormente como Escuela. Esta casa se ubica en la orilla este del Lago Maihue y actualmente está deshabitada en manos de la I. Municipalidad de Futrono.

Ahora bien las comunidades mapuches de la zona habitaban hasta el sector del río Curriñe. No obstante, este sector fue ocupado en 1973 por trescientas personas del Complejo Maderero. Hacia 1986 es legalizado por el gobierno de la Junta Militar con el objeto de radicar a las familias de detenidos desaparecidos.

En la actualidad la comunidad de Maihue se divide en dos sectores: la reducción o radicación y la ampliación. Esta última estaba constituida por 1100 hectáreas que hasta 1972, eran propiedad de Alfredo Rudloff quien las adquirió de manos de Jerónimo Martínez el 25 de abril de 1925, según consta en escrituras.

“La misma gente que estaba en Curriñe no eran esos los más viejos, esos estaban en Arquihue, gente del fundo, antes era fundo, gente de fuera, no es que esa gente cuando pasó el golpe de estado ya tomó el nombre ese, como se llama el dueño ahí es Paulman, porque dicen que ese era yerno de Pinocho. Por eso que Pinocho le dio el poder a su yerno, que sacó a toda la gente de allá y la trajo para acá para Curriñe, parte de la gente aquí mapuche, y allá dejó los puros guaqueros [vaqueros] que iba a tener nomás y a los inquilinos, en ese caserío que hay ahí y ahí quedaron esa gente, cuando yo tuve conocimiento estaba Humberto Lacoste, él era el dueño” (Sra. Andrea C.).

Si vemos la oralidad delata los procesos de expropiación que han vivido no solo los maihuinos sino todas las poblaciones originarias de América, con distintos matices. Y si lo relacionamos, la oralidad aquí y en este sentido, alude al territorio, situando a lo étnico en un ámbito no sólo contemporáneo sino global, universal y obra como vía para la reivindicación identitaria.

En este sentido la oralidad, identidad y territorio operan como conectores de planos múltiples de la etnicidad y de su renovación en el mundo contemporáneo. Estos temas tienen la peculiaridad de retomar aspectos del pasado, pero se sitúan en el presente y nos recuerdan, que la etnicidad es una construcción del mundo moderno y es continuamente reinventada (Bruner, 1986 y cit. en Warren, 1991).

Por otro lado, al hablar de identidad, teóricos del mundo mapuche como Foester y Vergara, definen que una Identidad individual surge de una relación dialógica, al respecto dicen que “el descubrimiento de la propia identidad, proviene del dialogo abierto e interno con los demás” (Foester y Vergara 2000, 16). De una manera dialógica es como los sujetos sociales pueden reconocerse e identificarse, en un constante dialogo que debe ser ganado en el vínculo con los otros. Y en este punto, en donde los sujetos sociales encuentran su identidad en la relación dialógica con los otros, hay un fenómeno importante que caracteriza a la época moderna, y que es que esta relación dialógica con los “otros” puede fracasar. Tal como lo expresa Tylor es que “la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar (Tylor 1993:56 citado por Foester y Vergara 2000, 16), emergiendo un problema de no reconocimiento:

“Nuestra identidad-dice Tylor- se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una autentica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado o reducido”• (Tylor 1993:56 citado por Foester y Vergara 2000, 16)

Este marco de referencia, en cierta forma expresa lo que sucede al pueblo Mapuche, un pueblo que a lo largo de la historia (desde la conquista y la colonización y más tarde la constitución de los Estados) ha sido desvalorizado por la sociedad chilena.

Entonces, el concepto de identidad en los análisis de la oralidad aquí, será tratado reconociendo estas perspectivas, planteadas por Tylor, Foester y Vergara. Porque pienso que si reconocemos la existencia de una ideología de relaciones asimétricas, que construye determinadas identidades a partir de esa asimetría, se establece también, en los sujetos oprimidos, una forma explicita del como se expresan ciertas circunstancias históricas (por la mujeres mapuches en este caso) y por sobre todo, que acontecimientos reviven en la memoria social y son expuestos a través de la Oralidad.

El discurso de las mujeres mapuches-huilliches de Maihue, hacen denotativo la existencia de una relación dialéctica entre las representaciones identitarias del grupo subordinado (ellas) y el grupo

dominante (Huinca -blanco - cultura occidental). Ahora bien, ambas identidades son actualizadas en el proceso de dominación, y en este “juego” en el cual el grupo dominante se constituye a sí mismo y a la población subordinada, existe también, la posibilidad de que a la identidad imputada, permanece con una identidad propia, experimentada subjetivamente. En esto podríamos tomar como recurso adaptado la tesis de Bonfil Batalla, en la Teoría sobre el control cultural, que es un sistema y un proceso que según la coyuntura histórica, gana o pierde espacios en beneficio o perjuicio de la existencia de un grupo social determinado. El control cultural –en el caso que estamos analizando, representa el conjunto de decisiones sobre los elementos culturales materiales, organizativos y espirituales existentes en la comunidad indígena de Maihue. Ya que hay elementos culturales que son usados, por las mujeres, al momento de realizar las actividades necesarias para mantener la vida cotidiana: satisfacer necesidades, identificar y solucionar problemas, formular y lograr aspiraciones, producir y comercializar productos y reproducir y socializar la fuerza de trabajo.

“De eso vivimos nosotros obligados a trabajar como agricultores. Nos ha ido bastante bien. Mi mamá nos enseñaba, por ejemplo, que los ajos se plantan en invierno. En julio, las arvejas, las habas para tener verdura a temprana edad y para que no le caiga el pilme, por que antes caía mucho pilme. En tiempo de palote, salen los pilmes. Los antiguos tenían su costumbre creían en la luna, el sol. También le cortaban el pelo en el umbral de la puerta a las niñas mujeres para que el pelo saliera más bonito. Tenían también marcadito la hora del sol. ¡Donde que iban haber radio, relojes!... Antiguamente no se comía pan, sólo cuando venían españoles se servían así como una ocasión especial, lo cuidaban una cosa como oro. Antes se comían cosas naturales, leche con harina, catuto, milcao, las papas, las papas una, hasta de arvejas creo que hacían pan. A la Argentina iban a comprar jabón, el aceite, yerba, pasaban por la cordillera a caballo también iban en lancha a comprar. Llevaban su caballo y su burrito....” (sra. Silvia)

El sistema de control cultural se hace mas denunciativo cuando se activa la decisión de toma de control del espacio territorial, a través del establecimiento de límites, reconocimiento del territorio por los propietarios vecinos y el saneamiento y posteriormente la titulación de las tierras por parte del Estado.

“Las cosas eran terribles por acá, hasta la tía Nieves estuvo apuntando al mayordomo de los Rudloff con una escopeta carabina, ¡conque sale la bala lo mata altiro!. Los mayordomos eran mañosos con la gente. Aunque había algunos que eran valientes como don José María, ese solía hacerle pelea a los empleados de Rudloff. Había otro que era mozo de Rudloff, ese le pegaba a los mayordomos, era aniñado; ese era Juan Loncomilla, ese era empleado pero defendía la radicación, chocaba ligerito con los mayordomos y los planeaba, era bueno para el machete, para el caballo, los arrinconaba ligerito. Pero Martínez fue el que le compró la tierra a los mapuches con engaño ya luego se la vendió a Rudloff. Les decía: "Arriéndame el potrero para sacar leche en verano", y después lo cercaba y no se los entregaba, les

quemaban las casas y luego los mataban, y los que estaban de acuerdo con él los compraba con un quintal de harina y una botella de pisco o una botella de aguardiente y claro los que no conocían ese licor lo recibían por un potrero. Lo cambiaban por cualquier cosa” (Sra. Silvia P).

Quizá un aspecto fundamental de lo que digo, está representado a través de la remembranza de un suceso histórico específico, descrito anteriormente, que evoca a un “héroe” Don José Loncomilla, que defiende a su gente y lucha por la justicia de la comunidad, aquel “héroe” que no tiene miedo, que es valeroso, que protege y sobre todo devuelve un orden social y un derecho: la tierra (como lo desarrollamos mas adelante). Sabemos muy bien, que el territorio, los reclamos territoriales, son punto de referencia común a muchos movimientos étnicos, especialmente en Latinoamérica. Sirven como punto focal de nuevas identidades colectivas y son, simultáneamente, área de confluencia y conexión entre los reclamos e identidades puramente locales con lo nacional y lo global. Mediante un proceso en el cual lo étnico asume un definido carácter político se reubican los reclamos, rebasando la comunidad local y las autoridades regionales, para interpelar a las autoridades nacionales, la legislación estatal y la arena internacional.

Como se puede apreciar, la demanda principal es la de ejercer el derecho a la información y participación en los procesos que atañen directamente a las comunidades, en este caso el saneamiento y titulación de tierras, es decir, tener control sobre los procesos que los determinan y afectan; a este respecto, es importante recalcar que en la memoria colectiva y en la oralidad del recuerdo de la mujeres, los procesos de empoderamiento de las comunidades mapuches durante los tres años del gobierno de la Unidad Popular, se hace muchísimo mas fuerte, durante estos años, los relatos hacen presente un gran proceso de recuperación territorial, un territorio que estaba en manos de “un gringo”, y que había usurpado por la fuerza y mediante engaño. Aquí, la oralidad delata los procesos de expropiación que han vivido no solo los mapuches sino todas las poblaciones originarias de América, con distintos matices. Y si lo relacionamos, la oralidad aquí y en este sentido, alude al territorio, situando a lo étnico en un ámbito no sólo contemporáneo sino global, universal y obra como vía para la reivindicación identitaria.

Los discursos de las mujeres mapuches-huilliches analizados, presentan un modelo de reelaboración de identidad a partir de una concepción que rememora “un territorio e relación a lazos parentales” teniendo una connotación mas simbólica que accional, ya que en la actualidad los lazos parentales que eran tradicionalmente “endogámicos”, en la actualidad son “exogámicos”, no obstante, esta remembranza, muestra una profunda autoidentificación desde un punto de vista ideológico religioso, idealizando y valorando una conciencia étnica desde el sentido de “pertenencia”. Desde esta perspectiva se pueden apreciar los siguientes planteamientos de las mujeres de la presente investigación:

“Casi somos todos parientes por acá, ahora no más que nos están llegando otros apellidos. Antes estaban los Panguilef, los Huenulef, los Agüero, los Vera por Maqueo y los Cayo. Yo conocí a mi marido en Maihue ellos venían de Temuco y se fueron para la Argentina. Los Huenulef parece que se venían de la Argentina, ellos cambiaron de apellido, Huenulef significa tiempo bueno en palabra mapuche, y Panguilef, tierra de leones.”

Por otro lado, otro punto de especial importancia cuando hablamos de las dimensiones en proceso de construcción de sentidos de pertenencia en las mujeres mapuches huilliches de Maihue, es la existencia de una relación dialéctica entre estructura y práctica, en la que se reproduce y transforma el carácter del orden social mismo. Esto ocurre cuando la etnicidad producto de un proceso histórico toma la apariencia natural de una fuerza autónoma, un principio objetivado capaz de cambiar el curso de la vida social.

Así contextualizado y desde este prisma, me atrevo a hablar de identidad, con la experiencia de recopilación de los relatos de las mujeres de Maihue, en la medida en que entendemos la identidad étnica basada en un sentido de compromiso con los valores culturales, roles y herencia manifestada por los miembros de un grupo étnico.

“.. Cuando mi mami llegó a vivir aquí (porque se la trajo mi papá), era puro bosque decía ella, tenía que limpiar, puro roce, tenía muchas culebras, legiones, y ella que cuidaba y cuidaba a sus niñitos, daba miedo las culebras, salían de repente uno salía andar y se encontraba rollos de culebras calentándose al sol, después esas empezaron a desaparecer, en la medida que iban limpiando. Cuando había temporal ella le hablaba al abuelito Wuentriao, así dicen que hay que hablarle, ellos saben, para que lleven sus vientos, para que no pasen percance, porque los temporales y las lluvias esos están hechos por él, así que le hablaba y le echaba pura cementera al fuego, legumbre, hay que hablarle y decirle que lleve su viento. Mi mamá era delicada no nos dejaba ni conversar con hombres, se pensaba mal altiro. A lo mejor nos echaban miedo.

“.. Cuando uno anda con la regla no se puede lavar con agua fría, ni ducharse, ni lavarse el pelo, porque después uno se enferma por hacer desarreglos. Porque cuando yo me lavo o me mojo se me corta altiro o me dura varios días más. Tampoco puede uno ir a las huertas porque se secan las verduras, ni peinar a las niñitas porque se les quema el pelo. Cuando uno esta embarazada uno no puede recibir ñachi porque se le corta, queda hecho agua. También no se puede matar aves, ni comer el cogote, ni la cabeza, no darles comida a los perros porque los niños sales muy buenos para comer, muy golosos. Tampoco uno puede mirar la luna con círculos [eclipses]. Esas son creencias de antes. Y hay que creerlas. Se puede comer muchos cereales para que el niño nazca sanito. Mis partos fueron de hospital, pero yo nací en la casa, dicen que les daban yerbas naturales para que corra y después también les daban agüitas, también tenían que descansar como cuarenta días sin mojarse

sólo con remedios de yerbas, son hojas, es un remedio cálido. Yo tomé agüita de orégano y me hizo bien en el último mes y todos los días incluso hace bien hasta para los ovarios.

Las antiguas eran muy cuidadosas con su cuerpo.... Antiguamente las mamás tenían a todos sus hijos en la casa. Mi mamá los tuvo a todos en la casa. Se buscaba una matrona, la Sra. Eloísa, a nosotros nos botaban para fuera, los niños no tenían que saber, eran ignorantes. No se les pasaban por sus mentes esas cosas. Las antiguas eran muy cuidadosas con su cuerpo no se dejaban ver" (Sra. Silvia Panguilef).

## CONCLUSIÓN

Es claro que la identidad étnica no se puede expresar en términos universales, porque la historia ocurre en sociedades concretas, no en abstracto ni en general, y "las étnicas son sociedades concretas" (Bonfil Batalla 1981:24). Es necesario considerar la peculiar forma de ser de cada grupo indígena, elaborada en sostén de su propia historia y de la relación con todo su entorno. La identidad étnica no es pasiva sino dinámica.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que al hablar de identidades en el pueblo mapuche, y por ende en los mapuche huilliches de Maihue, nos movemos en terrenos movedizos, en sus mutables construcciones, es difícil encontrar categorías empíricas o analíticas que permitan entender y ligar las construcciones circunstanciales y las de largo plazo, las identidades múltiples, la articulación entre los sujetos locales y las influencias universales. Porque otra característica importante es considerar que en estos procesos que vivencia el pueblo mapuche, se genera también una especie de antinomia, entre los que percibieron al estado como una posibilidad real de integración y de reivindicación a su condición de etnia marginada y discriminada, en el ámbito social, económico y político. Y la visión de los que interpretaron en las intenciones del estado una nueva estrategia de agresión y exterminio de la cultura mapuche (Foerster1989:88).

Asimismo, podemos observar, que en estos procesos de construcciones de identidad tienen cabida formas de resistencia y negociación de los cambios culturales, la aprobación diferencial por el grupo social y la revitalización y la reinterpretación de determinadas tradiciones culturales. Así la identidad étnica, para las poblaciones indígenas, y en el caso específico para la comunidad Maihue, no puede ser definida por un conjunto de características físicas, psicológicas y culturales objetivas (Aravena 2003:89). Pero sí por la construcción social y política de tales características, permitiendo la diferenciación de grupos denominados étnicos.

En este contexto, lo oral se constituye como punto de encuentro desde donde contar e intercambiar las historias y también como lugar para compartir las experiencias y donde las personas sienten que pertenecen a un lugar y a una cultura determinada. La oralidad, en este contexto, es la que posibilita que la cultura de este grupo de mujeres mapuche-huilliches, se reconozca, primero

como grupo indígena, luego que su cultura sea dinámica y creativa y que a partir de este intercambio de relatos orales el proceso social que se desarrolla sea una experiencia donde se crean y valoran todos los elementos que forman parte de ella sin exclusión ni marginación de ningún tipo.

Los relatos orales en las mujeres mapuches-huilliches, si bien aún son fuentes que existen todavía en espacios silenciados, al "escucharlas hablar", se expone, a través de ellas los problemas reales con que nos enfrentamos en este, nuestro país Chile. Problemas que se relacionan a reconocer primero, la existencia de un sistemático y prolongado menosprecio por la cultura, en específico por todas aquellas formas de expresión cultural que no están hoy, ni han estado nunca en la cúspide del poder, en donde se originan procesos de construcción de imaginarios sociales "para las masas"; por ende mucho menos existe una valorización por las culturas originarias, desde una perspectiva política, desde una perspectiva real de asentamiento de estas formas de expresión para ser instaladas por ejemplo, en las esferas de la educación, de políticas de estado, desde la transversalidad en las esferas públicas y privadas, desde los intereses de sus protagonistas. Y no simplemente la valorización con características folklóricas, pictóricas, o desde un margen, o como simple acoplamiento a demandas hoy de intereses específicos como las demandas medioambientales. Que si bien tiene una base de lucha reivindicativa valorable desde el punto de vista del futuro de la humanidad, no se involucra desde la perspectiva de reivindicación indígena como y por un pueblo. Como es lo que sucedió recientemente con el caso RALCO, en donde las familias Pehuenches luchaban por su "patrimonio territorial", que se relacionaba a toda la inmensa y profunda memoria, al lazo inigualable de los mapuches a su tierra- mapu.

Es así, que adscribimos la idea de que es la cultura dominante, y los elementos que de ella surgen, la que nos ha caracterizado como sociedad, por lo menos en el siglo XX . Muchas son las explicaciones para esta realidad, pero esta investigación es una opción por trabajar para revertir, de manera celular, este déficit y aumentar el patrimonio cultural a legar.

Es por ello que sabemos de la imperiosa necesidad de "generar fuentes" y conservarlas.

Las técnicas de la historia oral permiten realizar este primer cometido antes de que la desaparición física de muchos protagonistas y sus documentos respaldatorios, impida conocer de primera mano impresiones sobre hechos que nos impactan y abarcan como conjunto social.

La utilización de diversos tipos de fuentes no convencionales, pueden facilitarnos el proceso hermenéutico, y nos ayuda en esta urgente necesidad de dejar registro de ciertas voces y evitar la desaparición de ciertos restos que personas anónimas atesoran por motivos sentimentales y o prejuicios culturales (sostenidos en muchos casos por una adecuada fundamentación) en sus hogares. Las entrevistas que se realizan acaban convirtiéndose dentro del proceso metodológico en

un documento de inagotable valor en el conocimiento de la historia local, que sin duda está intrínsecamente relacionado a la cultura y a los procesos más globales que vive nuestra sociedad.

Es importante recalcar la constatación de que la oralidad de todas maneras esta dada por las circunstancias históricas, ya que se presenta como por ejemplo: la oralidad, ante la represión sistemática, la salvaguarda del grupo y la reproducción de su cultura, se manifiesta como una creación colectiva. Esta represión sistemática y violenta, por ejemplo, en tanto imposición abrupta de instituciones, solo la fuerza creativa del grupo dada por su oralidad, la puede hacer conciente y abstraerla, para que la comunidad entera de cuenta de los hechos fundamentales que han intervenido en los cambios de la comunidad .

Por otro lado, a pesar de la tremenda irrupción de la cultura occidental burguesa en donde la oralidad se concibe como producto de sociedades primitivas, ágrafas, para las mujeres mapuches-huilliches su oralidad, no rechaza la cultura dominante a favor de lo puramente autóctono sino que abre la perspectiva de lo que podríamos llamar biculturación entre los pueblos. Es, en los hechos, un proyecto que atiende más a la resistencia secular que una conciencia a la confrontación. Se concibe como lo que plantea el antropólogo mexicano Ezequiel Maldonado: "... una práctica cotidiana en la reproducción de los espacios socioculturales propios del grupo, espacios donde se garantiza la reproducción lingüística sin hacerse evidente, sin mostrarse, sin provocar, en el silencio, reforzando y transmitiendo junto con la lengua los espacios de reproducción de los patrones culturales, la cohesión y la continuidad del grupo (Coronado, 1993:68).

Es así como en el pasado ceden espacios públicos, iglesia y escuela, a cambio de obtener "privacidad", por ejemplo, en las labores domésticas donde las mujeres, mediante la salvaguarda de tradición, serán el eje productor y reproductor de su cultura.

Son múltiples los temas en los relatos pero sobresale la relación que tiene con la naturaleza y por el profundo y arraigado respeto que las culturas originarias guardan hacia esta. Esta actitud ante la vida, tener respeto por la naturaleza, por lo desconocido, por aquella naturaleza que tiene vida, que "es" "alguien", está presente en todos los textos:

"Si están [los dioses de la naturaleza] en una sola imagen, no como dioses separados. Igual la gente antes, me contaba mi suegro, no se comía una tina de muday (especie de trago o chicha, que se hace en base a trigo molido y fermentado) sin darle gracias a Dios por lo que estaban comiendo. Siempre la primera cosa que se sacaba de la tina de muday era vaciada al suelo, a la tierra; al lado donde sale el sol se tiraba un cántaro un jarro de muday para donde sale el sol, en la mañana. Esa era una costumbre que su papá [del esposo] y su mamá lo usaba, dice que su señora lo usaba, mi suegro, dice que mi suegra siempre hacía eso"

Es la antigua y renovada comunidad que guarda en silencio el respeto y la creencia, por aquello que ahora esta mas lejos, por esos seres, que co-existieron con ellos, pero que con la "modernidad" con la "llegada de mas gente..." "con la llegada de los otros", occidentales, blancos, el winka, se fueron, se escondieron, se perdieron por los cerros, "es que ya no había tranquilidad acá ya po.." "es que se empezaron a cortar los árboles..." . "es que con nosotros ellos Vivian aquí mismito... y no hacían na... si uno no molestaba.." podríamos hablar de una manifestación de la "intersubjetividad" somos iguales. Todos somos sujetos.

En un mundo donde impera la racionalidad del poder el creer en un todo sobre natural se reprime o los únicos que ejercen este derecho son poetas, artistas o lunáticos. Donde domina la eficiencia, la productividad, la competencia, se cancelan los otros mundos posible pues inhiben a los emprendedores. Estamos en dos mundos antagónicos. Para los indios "los sueños son, en realidad, determinantes en (su) destino individual y colectivo"

En estas historias es inexistente un orden cronológico. El tiempo inmemorial fluye en los relatos y resulta imposible asirse a una cronología determinada, como en la escritura. Así, "el pensamiento paradigmático que rige la oralidad se preocupa poco por la relación temporal entre los acontecimientos" (Colombres, 1997:71). En los relatos lo que cuenta son los hechos mismos y su valor ejemplar, su mensaje liberador. Se "recrean temas e interpola fórmulas lingüísticas del acervo colectivo, lo que no descarta que pueda imprimir a la composición algún sello personal (por ejemplo, el sentido del humor, la ironía y el trastocamiento temporal). Narra cada vez un episodio, y si cuenta más de uno... no lo hace siguiendo un orden temporal" (Colombres, 1997:75). La intemporalidad aquí resulta una exigencia pues los cuentos, en su presentación original, en publicaciones periódicas, están atados a la temporalidad de comunicados políticos o testimonios

El manejo de los silencios con una carga de significados cumple un papel primordial tanto en el pórtico o en el inicio como en la trama de los relatos. Es un múltiple juego de simbolismos que contrasta el agobio del ruido frente a la serenidad que prodiga el silencio, como en la Historia

Otro detalle de gran importancia a la hora de recoger la oralidad y hacer su análisis es el sentido del humor, expulsado en los mitos y relatos ceremoniales, es notable en las historias, por ello no pierde fuerza el relato ni arriba a lo intrascendente. Por el contrario, la risa es un elemento de la vitalidad, atributo de los que están llenos de ánimo, de los que están seguros de su razón, frente a formalismo y chabacanería de la clase en el poder.

Las circunstancias de tiempo y de lugar del relato deben ser consideradas. Esas madrugadas con lluvias interminables o las noches en que es posible salir a caminar y recoger leña, son elementos fundamentales en los relatos así como el espacio o lugar donde se produjo este.

Ahora bien, pienso que la exposición de los múltiples aspectos del sistema cultural local escapa a los límites de esta investigación, pero estoy segura que haber mencionado y analizado ciertos hilos conductores en la oralidad de las mujeres mapuches-huilliches de Maihue, a través de ejes analíticos, permite descubrir algunos de los mecanismos sociales de reproducción de la memoria colectiva, que garantizan la continuidad de la dinámica cultural y política de la comunidad Maihuina. Pienso que se trata de una sociedad guiada en muchos aspectos por la tradición oral, aun en su población mas joven.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo R. (1988): Jerarquización del tiempo en los relatos de María Medalla. En: Jorge Narvárez (comp.). *La invención de la memoria*. Pehuén, Santiago
- Álvarez P. y Busch S. (1992): Variedad Interna y deterioro del dialecto huilliche. En: *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada (RLA)* N° 30: 61-72.
- Bonfil Batalla, G. (1983): Lo Propio y Lo Ajeno. Una aproximación al problema del control Cultural. En: *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina*. UNESCO Instituto Indigenista Interamericano y OREALC, Vol. 1, México, pp. 249-256
- (1986) La teoría de control cultural en el estudio de los procesos étnicos. Anuario Antropológico, Editora Universidad de Brasilia Brasilia
- Bruner, E. (1986): *Ethnography as Narrative*. En: Turner y Bruner (comp.), *The Anthropology of Experience*. University Illinois Press Chicago.
- Catrileo, M. (1995): *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche. Mapudungun-Español-English*. Andrés Bello. Santiago.
- Comaroff, J. and J. Comaroff (1992): *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Boulder, San Francisco-Oxford.
- Durán T. (1987): *Rasgos culturales del pueblo mapuche-huilliche*. Pastoral Indígena. Temuco.
- Freire, P. (1977): *Comunicação ou extensào*. Paz e Terra. São Paulo.
- Foerster R. (1985): *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Rehue. Santiago.
- Foerster R. (1991): *Guerra y aculturación en la Araucanía*. En: *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Universidad de La Frontera. Temuco.
- Gunderman, H (2003): *Informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Ministerio del Interior. Chile
- Homi B. (1994): *The Location of culture*. Routledge. London & New York.
- Todorov T. (1987): *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI.
- Urbano E. (1993): La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino. En: Centro de estudios regionales andinos (1993) *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. "Bartolomé de Las Casas". Cusco.
- Vergara J. (1991) La ocupación de las tierras huilliches y la violencia sobre el indígena (1880-1930). En: *Revista Nüttram* N° 26, año VII. Santiago.

## PREGUNTAS DEL EDITOR – RESPUESTAS DEL AUTOR

Las respuestas a las preguntas dadas por el comité editorial, van a ser muy generales, ya que para mí las preguntas dadas son importantes y reconozco que necesitan ser elaboradas en mayor amplitud, con un mayor trabajo de campo y también en la realización de trabajos comparativos entre diversas comunidades mapuches-huilliche.

**1/ En su texto se mencionan cambios en la relación de los mapuches-huiliches de Maihue a lo largo de las últimas décadas. En primer lugar, en cuanto a la historia pasada, usted analiza la influencia de “un profesor” para que los padres dejarán de enseñar a sus hijos algunas costumbres y tradiciones mapuches (como por ejemplo, la lengua). En la actualidad, usted nos muestra como en los últimos años hay grupos de mujeres (y supongo que también de hombres) que están procediendo a la recuperación (o más bien reconstrucción) de las tradiciones mapuches. Cualquier proceso de recuperación es necesariamente un proceso de reconstrucción y recreación, por cuanto el papel y el simbolismo que juegan dichas costumbres es completamente diferente al que pudieron tener en su momento (por ejemplo, cuando los bisabuelos de los relatores que usted recoge hablaban la lengua mapuche, lo hacían para comunicarse, mientras que su recuperación tiene un papel identitario que sobrepasa a la necesidad de comunicación). ¿Cómo se produce este proceso de reconstrucción –inducido externamente, a través de asociaciones, familias...? ¿Cómo justificaron su pérdida las anteriores generaciones, aquellas que no transmitieron los conocimientos a sus hijos? ¿En qué contexto se dio esa desaparición y en el que se da esta reconstrucción? ¿Qué papel juega la oralidad como vehículo para la reconstrucción y para la memoria de la identidad mapuche?**

Los procesos de reconstrucción de la identidad indígena en Maihue y me atrevo a decir que en muchos de los casos Indígenas en Chile, pasa primero por reconocer dos grandes procesos en esta re-construcción. Uno dado, porque hubo conocimiento ancestral que nunca se dejó de lado, esto internamente y el segundo proceso, que es externo, dado por las políticas impulsadas por el Estado, a través por ejemplo de la Ley Indígena en Chile y la instalación de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena).

Ahora bien, esto quiere decir, que el primer proceso que menciono que es el uso de conocimientos ancestrales en esferas supralocales (esferas de la vida doméstica-privada-intima), quiere decir, que se vivencian prácticas y conocimientos desde siempre, que nunca dejaron de existir para las familias indígenas. Pero esto vivenciado en esferas domesticas, porque en lo público, los pueblos originarios, el sujeto “indígena” aceptó y se re-acomodo, con todo lo marginal que ello implica, a las prácticas de la cultura mayor, es decir, fue a la escuela, aceptó la Salud Pública y fue a los consultorios, aceptó Títulos de Dominio de Tierras, cuando en la práctica y en lo concreto de lo supralocal, las familias indígenas muy lentamente han ido dejando por ejemplo: de cultivar sus tierras

en mancomunidad, entre todos los integrantes de la comunidad; o han dejado de celebrar el “Nguillatún”, o han dejado de lado prácticas medicinales guiados por una Machi, o si en lo posible pueden, acuden a una “parturienta” para tener a sus hijos-as. Y este primer proceso va de la mano del segundo proceso, que es la instalación de todo el complejo institucional del Estado, que le define como “sujeto Indígena”, que entrega una “ley Indígena”, que conceptualmente levanta banderas y símbolos de lo que creen debiera ser “lo indígena” también. Porque muchas de estas instituciones no representan las demandas ni los intereses de las comunidades.

Entonces nunca ha habido una desaparición total de “lo indígena”, está ha estado guardada y remitida a esferas supralocales, que hoy con todo el impulso de hacer publico “lo indígena”, ha salido a flote en algunas de sus manifestaciones y en cierta medida acompaña a los procesos de la gente de las comunidades a definirse y plantearse como mapuches, ante la pérdida de elementos importantes de la cultura como la lengua, que la perdieron principalmente por la llegada de las escuelas, institución que los obligó a no usar la lengua mapuche, por ser considerada “no útil” y que funcionan dentro de políticas de genocidio de parte del Estado Nación en el proyecto de chilenización. El profesor de que actúo en Lago Maihue, es como muchos otros profesores de la década del 40’ en Chile, cuando los profesores son agentes Modernizadores que actúan dentro de estas mismas políticas de extirpación y de dominio.

En conclusión, a lo que ustedes me preguntan, yo diría que mas que un proceso de reconstrucción cultural es un proceso de manifestación de un continuum cultural, que se replegó a lo privado, por la fuerza de opresión que se ejerció hacia el pueblo mapuche por toda la sociedad chilena.

La oralidad en este sentido es vital, porque la sociedad mapuche es intrínsecamente de carácter oral, a través de sus EPEWS (Relatos) se transmiten los conocimientos guardados, las prácticas, las costumbres, las creencias.

**2) En su texto, usted menciona brevemente la influencia de la política nacional en este proceso de olvido y recuperación (en concreto, en relación con la política del gobierno de Allende). Históricamente, los pueblos indígenas latinoamericanos han sido marginados por los poderes estatales, procediendo en muchos casos a su exterminio o a su sometimiento a procesos de “desindigenización”. Sin embargo, durante los últimos 15 años se ha procedido al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en la mayor parte de los países latinoamericanos, lo que ha servido de aliciente para el respeto a los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas a nivel internacional. ¿En qué medida las políticas seguidas por los dirigentes chilenos en las últimas décadas han influido en los cambios sociales y culturales que usted analiza? ¿Cómo influyeron las políticas de “desindigenización” (si es que las hubo), tanto en la vivencia de sus costumbres como en su enseñanza a sus hijos? En la práctica, ¿Ha influido este reconocimiento de la diversidad cultural del estado en**

**el respeto a los derechos de la comunidad mapuche chilena? ¿En qué medida este reconocimiento ha influido en la reconstrucción que usted menciona?**

La segunda pregunta se relaciona a la primera en su respuesta. En los últimos 15 años se creó la Ley Indígena en Chile, no obstante el artículo 169 de la OIT, no está firmado por Chile. En tanto la Ley Indígena, está impulsada por una serie de proyectos de desarrollo: cultural, económico, social, educativo. Cada uno de estas estrategias ha significado, la instalación de programas en las esferas locales de cada comunidad, esto tiene un doble juego, porque por un lado se quiere ayudar a las comunidades a salir de la pobreza, instalando por ejemplo, proyectos de desarrollo local en "huertos familiares y venta de verduras" para las mujeres, bien. Pero el gran revés de esto, se da cuando en todas las comunidades aledañas se implementa el mismo proyecto, y todas las mujeres tienen los mismos cultivos, que obligadamente se los tienen que comer, porque no los pueden vender: por la sobreproducción de un mismo producto en un mercado pequeñísimo, y por otro lado se "homogenizan" los productos impidiendo intercambio entre familias de las diversas comunidades. Y las consecuencias culturales de esto.

Por otro lado, las políticas de la Ley Indígena, crea lo que se denomina "comunidad Indígena" con un presidente de la comunidad, en reemplazo de la organización tradicional que tenía un Lonko y un Werken (Mensajero) si este era necesario, y en muchas comunidades, existían ambas, como sucedió en Maihue, y ambos grupos, el tradicional y el estatal funcionaban en paralelo y con las consecuentes rencillas que esto significaba. Eso sí, el presidente de la Comunidad Indígena, viajaba seguido a la Capital (Santiago), se ganaba todos los proyectos que se querían implementar en la comunidad y era muy mal visto por el gran número de habitantes más tradicionales de Maihue, ya que veían en él un "flojo" ya que viajaba tanto y lo más importante "no trabajaba a tierra". Para mí la instalación de las Comunidades Indígenas son explícitamente procesos de "desindigenización", ya que se implementan desde una perspectiva pictórica, artesanal, muy típica, sin considerar las raíces profundas que tienen los sujetos indígenas con su tierra y con su gente.

Estos ejemplos solo son dos de otros ejemplos que hemos trabajado y se están analizando.

Entonces nos encontramos con controversias, porque por un lado están las buenas intenciones cuando se habla de diversidad cultural, pero siempre y cuando esta no intervenga con los procesos de privatización económica de los recursos naturales, que se están implementando y viviendo en nuestro país, Chile.