
Entretextos - Artículos/Articles/Pütchi

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe

Facultad Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia

ISSN: 0123-9333 / e-ISSN 2805-6159, Año: 15 No. 29 (julio-diciembre), 2021, pp. 79-99

Este trabajo fue depositado en Zenodo: DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5716227

Recibido: 14-08-2021 · Aceptado: 09-11-2021

Génesis y procesos determinantes de la identidad mapuche urbana: implicancias educativas y políticas

*Genesis and determinant processes of urban mapuche identity:
educational and political implications*

*E'iisee jee jüyaawatia nakua'ipa na mapuuchekana epiakaa alijunama'ana:
eiyalaaka ekirajia jee jüyataayapala wanee mma*

Israel Farías Caballero

<https://orcid.org/0000-0002-5281-1003>

israel.farcab@gmail.com

Universidad Católica de Temuco. Chile

Resumen

El presente texto da cuenta de las complejidades que integra las identidades étnicas en las ciudades, el/la wariache, es una de las identidades étnicas más presentes en las principales urbes de Chile. Estas manifestaciones de resistencia identitaria se entenderán en clave de las denominadas “identidad(es) mapuche(s) reelaborada(s)” (Durán, 2007). Este fenómeno de significación identitaria se construye debido a procesos históricos calificados como “diáspora mapuche” (Antileo, 2013) sucedidas durante gran parte del S. XX. De forma paralela con este fenómeno se presentan las implicancias educativas y políticas que conlleva este proceso, categorías propias de la reflexión mapuche como lo son el nüttram y kimeltuwün, como acciones de mantención de prácticas culturales propias, en sentido formativo y de transmisión de conocimiento. En esta línea se desarrollan estas prácticas como parte del patrimonio socio-lingüístico Mapuche y el nüttram como fuente de transmisión del mundo de vista lingüístico. De acuerdo al eje político se trabaja el concepto de koyangtun como una de las formas tradicionales Mapuche para la resolución de conflictos, y la trascendencia que tuvieron los ciclos de parlamentos/koyangtun en las interacciones de convivencia entre Mapuche y españoles, siendo estas expresiones que marcan precedentes para que las identidades wariache de las principales urbes de Chile instalen demandas arraigadas a asimetrías históricas.

Palabras clave: Chile, identidad mapuche reelaborada; pueblo mapuche; wariache.

Abstract

This text gives an account of the complexities that make up ethnic identities in cities, el / la wariache, is one of the most present ethnic identities in the main cities of Chile. These manifestations of identity resistance will be understood in terms of the so-called “reworked Mapuche identity (s)” (Durán 2007). This phenomenon of identity significance is built due to historical processes classified as “Mapuche diaspora” (Antileo, 2013) that occurred during much of the 20th century. In parallel with this phenomenon, the educational and political implications that this process entails are presented, categories typical of Mapuche reflection such as *nütram* and *kimeltuwün*, as actions for the maintenance of their own cultural practices, in a formative sense and transmission of knowledge. In this line, these practices are developed as part of the Mapuche socio-linguistic heritage and *nütram* as a source of transmission of the world of linguistic view. According to the political axis, the concept of *koyangtun* is worked as one of the traditional Mapuche forms for the resolution of conflicts, and the importance that the parliamentary / *koyangtun* cycles had in the interactions of coexistence between Mapuche and Spaniards, these expressions being that mark precedents for the Wariache identities of the main cities of Chile to install demands rooted in historical asymmetries.

Keywords: Chile, reworked Mapuche identity; Mapuche town; wariache.

Aküjja palitpüchiru'u

A'yatawaaka tüü aküjasü jukua'ipa jamüin jumpushuwa'aya wanee nakua'ipala wayuu alijunapialu'u, maka jaa'in na Wariaachekana wattakana aalii cha Chiile. Nakua'ipalu'uin naya, jieertüja'a e'yatakaa nakua'ipa shiimainsüka “Nakua'ipaa Mapushe Ouyante'eruushi” nümaka (Durán 2007). Aakua'ipaaka shiimainsüka tüü, e'yalaasü jünainjee wanee a'yatawaa “Naawainma'a Mapuuchiyuu” (Antileo 2013) eejatüma'ainka po'loo jikii juya chiirua. Wanaajira jüma tüü, aikalaataasü tü alatakaa jünainjee ekirajawaa jee jü'üyataayapala wanee mma, napütchinjaa na mapuuchekana, tü *nütram* y *kimeltuwün* namakaa na'yataayalu'ujee ji'ire ayatüin katüin no'u nakua'ipa. Jünainjee a'yatawaaka tounajirüin nakua'ipa nayakana, jüka jüin natsünin nanükipa'ajee mapuche. Jü'uyataayalu'ujee karalouttakaa, aikalaasü jünainjee ajua'ipaa koyangtun namaka jüpüla akuyamajaa jukua'ipa kasachiki jee ji'iyatia nakua'ipajirawaa na'yataaya, tü koyangtun namamuuka eiwa'aya na watteje'ewoliikana alijuna kokoloinka alijunaiki otta nayakana. Ekiwiika akükünaka achiki joolu'u, jüpüla nayain nayakana kakua'ipashiikana asottüin ji'ipamüin aite'eraa akua'ipaa shiimainsükaa namüin na kepiajiraakana alijunama'ana chayaa Chiile.

Pütschi katsüinsükat: Chiile, Nakua'ipa mapuuchiyuu ouyante'eruushi, wayuu mapuuche, wariache.

Introducción

Una de las características principales que tiene la sociedad es que es diversa por naturaleza, su desarrollo no obedece a patrones rígidos ni estáticos, por el contrario, las sociedades recorren su persistencia en torno a dinámicas de contacto, tanto intersociales¹ como intrasociales², que van determinando procesos de adaptación sociocultural a los diversos contextos sociohistóricos que se presenten.

¹ Entendido como: “contacto entre distintas sociedades”

² Entendido como: “contacto al interior de la misma sociedad”

Para el caso del pueblo Mapuche esta diversidad se presenta tanto a nivel intrasocietal, ya que los distintos territorios de la población mapuche reflejan aspectos particulares de adaptación y relación con el medio social y natural –representados en las Identidades Territoriales–, así como intersocietal, ya que se comparte territorio y cotidianidad con distintos agentes no Mapuche, sobre todo en las dinámicas de contacto en ciudad. Desde este contexto se presentan perspectivas distintas sobre lo que significa el ser Mapuche, porque a pesar de que algunos sectores mantienen la idea esencialista, donde se considera imposible ser Mapuche en ciudades, otros sectores importantes plantean la libre determinación de una autoadscripción identitaria, pese a no tener la posibilidad de materializar la “utopía del retorno” (Antileo, 2013) con la que mucho/as Mapuche urbanos sueñan.

Al menos por parte de algunos de los Mapuche inmigrantes en ciudad, hubo intención de no perder el acervo cultural e identitario pese a estar en condiciones totalmente diferentes a la que les otorga el *lof*. Aquello/as Mapuche que desearon no hibridarse por completo en el mar de posibilidades que entrega(ba) la identidad hegemónica, fueron propulsores de un tipo nuevo de generación Mapuche, no *lofche* ni *rukache*, si no que *Wariache*, hijos e hijas, nietos y nietas, bisnietos y bisnietas que han vivido su Mapuchidad no desde la ruralidad territorial, sino que desde las ciudades, y a pesar de las adversidades de éstas para el desarrollo de la forma tradicional de ser Mapuche, la población *Wariache* genera espacios de asociación, integración, organización y cohesión cultural con la misión de generar autoconciencia y adscripción valorativa a la pertinencia cultural Mapuche.

A partir de esta marcada polaridad entre *lofche/wariache*, yo me aproximó hacia un medio tomando el concepto de identidad Mapuche reelaborada (Durán, 1986), teniendo en consideración que los fenómenos de identidad, tanto a nivel individual como colectivo, son procesos dinámicos, no estáticos, ni atemporales, ni menos exentos de procesos globales que influyan el modo tradicional de vida.

Gestación de la diáspora Mapuche³ a la ciudad

A lo largo de toda la segunda mitad del Siglo XIX fueron progresivas las avanzadas del ejército de Chile en el territorio *Wallmapu*. El punto de inflexión se produjo con el desarrollo creciente de las líneas férreas que permitieron movilizar eficazmente los ejércitos en la campaña de ocupación territorial Mapuche. El hito de la refundación de Angol (en 1860) produjo la definitiva extensión de la frontera desde el río Biobío hasta el valle de Malleco, proceso que finalmente iría sepultando los sueños de seguir viviendo a la usanza tradicional en un territorio (*Ngüllumapu*) con autonomía y autodeterminación propia.

Durante esos años el pueblo Mapuche siguió manteniendo relaciones con la corona española a través de intercambios de cartas, las que principalmente hacían referencia a este “nuevo agente” (Chile) que pretendía apoderarse del territorio, hasta entonces, controlado por el pueblo Mapuche. Con el pasar de los años la campaña de ocupación

³ Migración Campo-ciudad

militar dirigida por los generales -genocidas- Pinto, Urrutia y Saavedra, fueron cumpliendo los objetivos de incorporación territorial por parte de la reciente república de Chile. Desde 1881 en adelante, la importancia de la ciudad de Temuco fue clave para cimentar un centro de operaciones en pleno corazón del *Wallmapu*, lo que posteriormente conllevaría a la refundación de ciudades como Villarrica en 1882, a través de políticas que otorgaban terrenos para propagar la progresiva instalación de colonos en territorio Mapuche.

De aquí en adelante la historia del pueblo Mapuche tuvo un drástico vuelco en su desarrollo. El Estado de Chile no respetó acuerdos que a sangre y muerte se logró conseguir a través de los *Koyangtun* (Parlamentos) celebrados entre Mapuche y españoles durante aproximadamente dos siglos; y es más, el avasallador sometimiento político-militar, junto al consiguiente despojo socio-territorial e invisibilización del acervo cultural, implicó una de las adaptaciones más grandes, que es: “el vivir en reducción”.

El periodo de radicación territorial –desde 1884 a 1927⁴- fue un atentado contra la particular forma Mapuche de concebir los espacios territoriales. La imposición de la propiedad privada, a través de la entrega de títulos de merced, fragmentó la concepción colectiva del territorio, que hasta entonces aún se mantenía como práctica tradicional de la forma de organización socio-territorial. Junto con ello se distribuyeron en el *Wallmapu* numerosas hectáreas para colonos y chilenos-soldados; Marimán (2012) cifra en cerca de 500 hectáreas, por familia para los colonos, y parcelas de 25 hás. para soldados chilenos. Este proceso dio paso a un progresivo empobrecimiento de la población rural Mapuche a costa de la mantención de un statu quo en favor de la hegemonía Republicana. Marimán (2012), recalca la importancia económica que significaba para Chile la incorporación territorial Mapuche:

La incorporación de los mapuche al Estado chileno se hizo en el marco económico de lo que en Chile se conoce como el modelo exportador temprano, que dominó la economía chilena durante la segunda mitad del siglo XIX (Marimán, 2012: 46).

El periodo de radicación como ejercicio de dominación política, significó un proceso de reducción y empobrecimiento para el pueblo Mapuche, que influyó de manera directa en la gestación de la diáspora Mapuche a las ciudades, y que sentenció a gran parte de su sociedad a un profundo cambio desde lo tradicional a lo funcional.

⁴ Durante esos 43 años de radicación se entregaron 3.078 títulos de merced, distribuidos en las provincias de Arauco (66), Biobío (6), Malleco (350), Cautín (2.102), Valdivia y Osorno (552) y Llanquihue (2). Este proceso, en términos territoriales, restó sólo en la IX región 3.200.000 hectáreas (en cifras redondeadas según Marimán, 2012) que pertenecían a la administración mapuche.

Progresivos procesos de migración durante la primera mitad del s.XX

Los continuos procesos de migración hacia las macro ciudades no se produjeron por una libre determinación de movilización del pueblo Mapuche, fueron -y aún son- procesos que se desprenden de las relaciones asimétricas, y de corte colonialista, que hemos tenido con el “otro” dominante. De esta manera se deduce que los progresivos procesos de desplazamiento forzado surgen a partir de problemáticas geo-políticas y económicas entre Chile y el pueblo Mapuche, debido principalmente a dos factores: la primera tiene que ver con lógicas de las misiones civilizatorias, las que lamentablemente aún persisten en ciertos casos, donde el objetivo estaba -y está- puesto en “amaestrar” a los “indios salvajes” para que no fueran un impedimento en la construcción de una sociedad “civilizada”, y así ser convertidos en nuevos ciudadanos de la república de Chile; mientras que la segunda guarda relación con las posibilidades económicas que brindaba la incorporación del *Wallmapu* para el estado chileno. A esto último se suma la necesidad de contar con los hombres del nuevo territorio anexado, para que se sumaran a las filas del ejército chileno que luchaba en paralelo contra el pueblo Mapuche y contra la Confederación Perú-Boliviana a finales del Siglo XIX.

Como menciona el antropólogo Mapuche Enrique Antileo, el proceso de migración Mapuche se debe entender desde la lógica de “diáspora”, situación que se produce por intereses políticos, económicos o militares, y que para el caso Mapuche ésta ha sido invisibilizada por la historiografía oficial, ya que gran parte de las familias Mapuche fueron consideradas simplemente como población campesina-rural que migró desde inicios de Siglo XX a distintas ciudades⁵ y centros urbanos⁶, restándole toda una pertinencia sociocultural a esta diáspora y que obedeció a estrategias políticas de desarticulación del pueblo Mapuche. El mismo académico Antileo reconoce en la siguiente cita, que: “*Al rehusar los componentes políticos e históricos de la migración, se vuelve en un potente agente discursivo de las políticas coloniales actuales*” (Antileo, 2013: 190), lo que conduce a que la omisión sociopolítica de la migración campo-ciudad recaería en las actuales relaciones desiguales y coloniales que vive el mundo Mapuche y la sociedad Wingka.

Ahora bien, las principales consecuencias de estas líneas ideológicas en relación a la diáspora son, por un lado, la omisión/negación de la historicidad de las migraciones y su vínculo con las relaciones de colonialismo vigentes en Chile y, por otro lado, la despolitización de la diáspora, desalojándole de su sentido territorial reivindicativo y de su espacio en el discurso nacional Mapuche (Antileo, 2013: 200-201).

No fue sencillo tener un nuevo hábitat ni tampoco fue sencillo (sobre) vivir en las marginalidades de estas grandes ciudades, lejos de aquellos amplios parajes que otrora dieran sentido de ser a la gran mayoría de la población Mapuche. Este periodo de adaptación cultural integró múltiples cambios forzados, orientados principalmente al

⁵ Principalmente Santiago, Concepción y Valparaíso

⁶ Centros urbanos que posteriormente se consolidarían en grandes ciudades como: La Serena, Rancagua, Talca, Los Ángeles, Temuco, Valdivia, Osorno, Puerto Montt, entre otros.

rol que cumplieron los espacios civilizatorios (Nahuelpán, 2013) en la población Mapuche migrante. Espacios como la escuela, instituciones públicas, hospitales y zonas laborales, generaron bases en las historias de miseria, de continua discriminación y tipos de violencia física y simbólica que gran parte de la población Mapuche migrante vivió (o que aún vive).

Dentro de las dinámicas de adaptación laboral Mapuche-Urbana, las mujeres Mapuche principalmente cumplieron un rol de “servidumbre” –como *mocitas*- dentro de las familias acomodadas que podían costear tales servicios, o también se presentaba el caso de familias que pagaban con alimento, vivienda y civilización (Nahuelpán, 2013). Al respecto Nahuelpán ha visibilizado diversas experiencias sobre historias de vida de esta adaptación socio-laboral de la población Mapuche migrante, al exponer trágicos relatos que van dando matices cualitativos de este extenso periodo adaptativo post-migratorio:

Yo lloraba mucho en las noches, extrañaba a mis hermanos y mis hermanas (...), en ese tiempo no había celular como ahora, así que no sabía nada de ellos, si estaban viviendo lo mismo que yo, si estaban muertos, echaba de menos a mi mamá que había muerto, ¡no sabía qué hacer! A veces quería puro arrancarme y volver a mi casa (...) no podía porque allá no íbamos a tener pa’ comer. El viejo estaba cuidando a mis hermanos y en ese tiempo estaba preocupado que no le quitaran la tierra, estaba juiciando, entonces lo que quedaba era aguantar y darle pa’ delante (...) Con el tiempo he pensado que a veces hubiera sido mejor morirnos pa’ no vivir lo que vivimos. Mucho dolor, mucho sufrimiento (Relato extraído de Nahuelpán, 2013: 18).

Fueron reiteradas estas historias de incorporación a los ritmos y dinámicas de la población dominante, teniendo como consecuencia, para tales casos, la negación de la identidad Mapuche, pues ésta se materializaba como obstáculo para la integración a la sociedad chilena.

(...) uno aprende a vivir con eso y a veces la mejor manera es ocultar que uno es mapuche, también hablar distinto y hasta copiar a los patrones en su forma de ser, así nos discriminan menos (Relato extraído de Nahuelpán, 2013: 18).

Este trágico periodo marcó una especie de sentencia para el desarrollo cultural e identitario que en muchos casos se plasmó en la desvalorización de las costumbres, de la lengua, de la forma de hablar, de la forma de vestirse, y lo más lamentable –a mí parecer-, en la suplantación de los *kupalme/apellidos* por apellidos wingka. Todo esto deja entrever que las estrategias de integración del estado-nación cumplían muy bien sus propósitos de homogeneización sociocultural, pero no contaban con el renacer de una nueva forma de resistencia, la resistencia del Mapuche-Wariache.

Renacer de los sentimientos Mapuche en ciudad y surgimiento de la Identidad *wariache*⁷

A pesar de todo ese proceso de oscurantismo identitario que sufrió el pueblo Mapuche, emerge desde características similares a la forma de ser *Lofche* -en el sentido que se produce un fenómeno de articulación social procedente de una memoria colectiva común-, una necesidad de compartir y manifestar estos hechos de violencia colonial que ha conllevado este proceso de integración de la población Mapuche migrante a la sociedad chilena. De esta manera surgen distintas organizaciones con claras demandas reivindicativas, las que se irán posicionando cada vez más en espacios públicos con la finalidad de ‘mapuchizar’ a aquellas personas que su identidad Mapuche urbana se encuentre en un limbo, o bien, ‘mapuchizar’ a personas no Mapuche que se sientan sobrecogidas por las historias de violaciones y despojos que le ha tocado vivir al pueblo Mapuche.

Al respecto, la académica Teresa Durán hace referencia a este fenómeno social con el concepto de “identidad Mapuche reelaborada”⁸, referido a aquel proceso de renacer identitario que fuese subsumido en una condición de congelamiento producto de este drástico y dramático proceso adaptativo a la vida urbana.

(...) es en el ámbito urbano donde se aprecia con mayor claridad la última identidad mapuche, ya que sus protagonistas mayoritarios son los jóvenes y adultos que han decidido actuar en la sociedad nacional y en su propia sociedad de un modo que beneficie, básicamente, la expresión de una nueva identidad mapuche, acorde con la situación que viven actualmente (Durán, 1986: 713).

Es así como la identidad Mapuche se abre camino a pesar de la descontextualización territorial que impide vivir de forma tradicional, y a pesar de los diversos mecanismos de homogeneización sociocultural que el estado ha utilizado –y aún utiliza- como estrategia de integración. Este fenómeno reafirma que la cultura no es estática y que se adapta a nuevas condiciones de manifestación sociocultural desde las cualidades que la integran y las situaciones en que se expresa. Prueba de esto puede ser las manifestaciones artísticas, ya que la profesionalización –o vocación- artística de la población Mapuche -principalmente- urbana, genera productos artísticos adaptados más allá del arte tradicional, integrando elementos y herramientas que el medio moderno ofrece, pero que no por eso deja de ser Mapuche. Como ejemplos está el diseño Mapuche actual, la poesía, la pintura, escultura, fotografía, cine, música, entre otros.

La música como expresión de arte Mapuche actual representa una sólida herramienta de mapuchización de la población. El hip-hop como género musical surge por las condiciones de marginalidad que se viven en los barrios periurbanos de la ciudad de Nueva York en la década de los 70'. Del mismo modo, la población Mapuche migrante fue distribuida en las periferias marginales de las ciudades, dando paso a una

⁷ Mapuche de ciudad, *waria*: ciudad y *che*: persona

⁸ Expuesta por Teresa Durán (1986), en: Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto.

incorporación del hip-hop como medio de expresión político-social de las demandas históricas del pueblo Mapuche.

Los textos, como es en el hip hop, cumplen una función central en la composición. Éstos se refieren a demandas históricas y lucha política y, por sobre todo, a dar cuenta de lo que significa habitar la warria. En este sentido, la música es comprendida por los miembros del colectivo como un instrumento de comunicación especialmente dirigido hacia los hijos de la migración, niños y jóvenes habitantes de Santiago, para apoyar sus procesos de auto-reconocimiento de sus raíces Mapuche (Imilan: 2014: 262).

Sin duda las adscripciones o no adscripciones identitarias que se producen dentro de la ciudad, forman parte de la compleja diversidad de historias de vida que van determinando una postura u otra respecto a sentirse o no sentirse Mapuche. Hay por ejemplo posturas funcionales que encajan perfectamente a las limitaciones que ofrece el estado a través de becas y proyectos exclusivos a la población indígena. Mientras que por otra parte se presentan posturas de adscripción crítica, las que precisamente tensionan estas relaciones funcionales que produce el estado, para develar intereses de fragmentación a una integrada articulación de la población Mapuche.

Son estas relaciones funcionales y desiguales entre Mapuche y chilenos las que hacen generar momentos de concientización para fortalecer la identidad Mapuche-Wariache de sus miembros, porque, en palabras de Imilan: “*La organización urbana opera, al igual que la comunidad, también como un espacio de refugio cultural*” (Op. cit.: 258), otorgando vital importancia a los movimientos de identidad Mapuche en ciudad.

De este modo las expresiones Mapuche en ciudad son determinantes para las movilizaciones de corte nacionalistas, o como las menciona Marimán (2012), movilizaciones etnonacionales. No es raro que como consecuencia de los masivos procesos de diáspora Mapuche se presente en la actualidad un fenómeno de mayor presencia en ciudad, siendo ésta el espacio socio-territorial en continua tensión y disputa que construye el tejido social mapuche-wariache como refugio cultural.

Nütram ka Kimeltuwün, oralidad y modo educativo propio Mapuche

Se dice que la lengua es el reflejo de cómo la comunidad de hablantes entiende y da sentido al mundo que los rodea, y, por ende, de cómo se desenvuelven y dan explicaciones a diversos fenómenos que ocurren en los territorios donde se utiliza la lengua. Dentro de los estudios de las lenguas, un aspecto importante considerado por Adalberto Salas⁹ respecto a la oralidad, es que el lenguaje funciona como eje motor de la relación pensamiento y cultura. Salas concibe la lengua como prisma del mundo

⁹ Y no sólo Salas, ya que cabe destacar que sus enunciados están cimentados en la teoría del relativismo lingüístico, influenciado por los estudios etnográficos del antropólogo Franz Boas, y profundizados por dos de sus principales estudiantes, Benjamín Lee Whorf y Edward Sapir durante la primera mitad del siglo XX.

(Salas 1987), y es a través de ésta donde se puede inferir ciertas cualidades y especificidades que se materializan a través de la oralidad.

Dentro de los académicos más influyentes que han estudiado la lengua Mapuche se pueden mencionar a Rodolfo Lenz y Roberto Lehmann-Nitsche a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y muchos otros¹⁰ desde mediados del siglo XX en adelante, como Tadashi Yanai, María Catrileo, Elisa Loncon, Adalberto Salas, Lucía Golluscio, Desiderio Catriquir, José Quidel, Gabriel Llanquinao, Teresa Durán y mucho/as más en la actualidad. Sin embargo no hay que dejar de mencionar los aportes realizados por los jesuitas en distintas épocas, como el caso del padre Luis de Valdivia a fines del Siglo XVI y comienzos del XVII, como así también los trabajos sobre gramática Mapuche de Bernard Havestadt y Andrés Febrés en el siglo XVIII, y no menos que los trabajos mencionados ha sido el aporte del padre capuchino Félix José de Augusta a comienzos del siglo XX, en donde realizó uno de los diccionarios¹¹ más completos que existen hasta la actualidad.

Sin duda estos estudios dieron paso a la comprensión de la particular complejidad discursiva del mapudungun, y su trascendencia sirvió como base de registro cognitivo-gramatical para la proyección de la lengua en el tiempo. La importancia de la oralidad Mapuche –reflejada en los *Nütram*¹²- y el propio sistema educativo –formado a través del *Kimeltuwün*¹³-, constituyen no sólo una forma de comunicación para generar y reproducir conocimientos, sentidos de pertenencia y comunalización propiamente mapuche (Golluscio, Briones, Ramos y Spoliansky, 2000), sino que también expone una estructura de especificidad discursiva (Salas, 1987) que representa la complejidad de significados conceptuales muy característica del Mapudungun.

El *nütram* como parte del patrimonio socio-lingüístico del Pueblo Mapuche

Muchos investigadores que han estudiado la lengua Mapuche han resaltado las cualidades de esta oralidad frente a otros tipos de lenguas. Por ejemplo, el antropólogo japonés Tadashi Yanai, quien estuvo viviendo en Wallmapu (país Mapuche) cercano a 10 años en reducciones Mapuche a ambos lados de la cordillera, complementa los estudios de Golluscio y Salas afirmando que también la oralidad Mapuche compone un sentido de vivir, pensar, entender y actuar de una forma lógica al pensamiento Mapuche. Dentro de sus estudios, Yanai describe cualidades de la oralidad mapuche reflejada en aspectos como “el saber conversar”, “la mentalidad oral”, “sueños como conocimiento”, “acciones pasivas” de interpretación de los sueños, y finalmente realiza apreciaciones a “la oralidad en la modernidad”, concibiendo que los procesos de

¹⁰ Entre los que se encuentran mucho/as académico/as Mapuche

¹¹ “Araucano-español, español-araucano” en 1916.

¹² El *nütram* (o también se puede encontrar como: *güxam/gvtxam/ngüxam/ngütram*, dependiendo del grafemario que se utilice) es la base discursiva de la comunicación Mapuche. Sus usos son diversos, y éstos dependen del contexto en que se realice esta práctica de tradición oral Mapuche.

¹³ El *Kimeltuwün* podría decirse que es la base del propio sistema educativo Mapuche, y que varía según las territorialidades.

socialización ligados a la oralidad Mapuche no quedan exentos de los impactos transformadores que desencadena este macro fenómeno socio-cultural.

El *chachay*¹⁴ Segundo Llamín, de la comunidad de Quinahue, IX Región, reconoce protocolos y variedad de tipos de *Nütram*, que lo define como:

(...) dos personas que se entienden, se sientan de frente para referirse en cuanto a la familia primeramente, a veces también se habla de la descendencia (...) los viejos también mandan a veces a algunos *werken*, gente mensajero, y esos también tiene que tener una conversación con el dueño de la casa o el *longko*, pero el mensajero tiene que tener la capacidad como para entregar el mensaje de su *longko* y al mismo tiempo recibir la respuesta y posteriormente entregar esa misma conversación, el mismo *nütram* que tuvo con el *longko* devolverle también a su propio *longko* en su lugar, y eso es una conversación, eso es un *nütram* (...) si hay alguna persona que está al lado escuchando la conversación –el *nütram*- no puede meterse tampoco, no puede meter ninguna palabra, si no escuchar, observar solamente¹⁵.

El *Nütram* a diferencia de otras ceremonias orales del pueblo Mapuche¹⁶, posee un fuerte arraigo a un discurso explicativo, que en parte de sus modalidades “versa generalmente sobre un acontecimiento histórico, un evento ritual, un tema sobre sucesos actuales dentro de la comunidad o experiencias de la vida diaria” (Relmuan, 1997), como así también toma un rol protagónico en los momentos de transmisión de conocimiento.

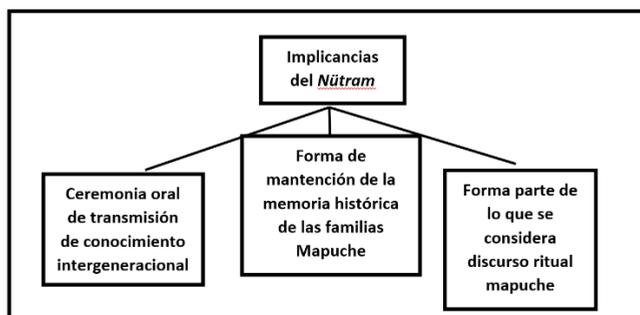
Estos conocimientos se refieren a hechos históricos, religiosos, territoriales, linajes familiares y así también, sobre los comportamientos protocolares en la cosmovisión mapuche. En este acto comunicativo, los niños escuchan atentamente los múltiples contenidos, lo que a su vez, les permite una formación integral desde temprana edad, para la continuación del modelo cultural propio (Ñamkulef y Cayupán, 2016).

Otra característica no menor del *nütram* va asociada al sentido de conexión con el pasado y con los antepasados. Su uso en forma de acontecimiento histórico conlleva a revivir hechos sucedidos, sean estos recientes o remotos, los que permiten dar un contexto y textura especial a la temática central desarrollada en el *nütram*. El *nütram* como discurso “...supone un retorno al pasado, para traer al presente lo sucedido anteriormente, en palabras de Lenz, “Historias Verdaderas”; lo cual también puede ser traducido como “incluirse en el pasado histórico”, que vivió y del cual fue partícipe activo el pueblo Mapuche” (Relmuan, 1997).

¹⁴ *Chachay*. Se hace referencia a este concepto en dos situaciones. Uno es cuando se estima mucho a una persona y recíprocamente se trata como *Chachay*. Y la segunda situación se presenta cuando cortésmente se le está dirigiendo la palabra a un hombre anciano

¹⁵ *Chachay Segundo Llamín*. <https://www.youtube.com/watch?v=U8wRAoTezeo>

¹⁶ Como lo puede ser el *Chalín/Chalitun/Chalitukuwiin*, *Pentukun/Pentukuwiin*, *Ngülam*



Las aseveraciones realizadas permiten poner en valor las implicancias del *nüttram* como base del discurso oral, y que podría constituirse como parte del propio patrimonio socio-lingüístico del Pueblo Mapuche.

Nüttram y Kimeltuwün como fuente de transmisión del mundo de vista lingüístico Mapuche

Hay una gran variedad de estudios que proponen métodos de enseñanza/aprendizaje alternativos a los convencionales occidentales, los que, contextualizados para el caso Mapuche, se presentan a través del propio proceso educativo llamado *Kimeltuwün*, reconocido para las territorialidades Mapuche-wenteche¹⁷ como “Modelo Educativo Mapuche”, en donde toman rol protagónicos tanto las personas que conforman la organización social Rukache –gente de la casa- como las personas que conforman la organización social Reñma –Familia-, con la finalidad de formar a la gente Mapuche en tres aspectos fundamentales: Ad dungu, relacionado a las condiciones del nacer, y al carácter expresivo psicológico y sociocultural; Rakiduum, integrado a los aspectos psicológicos e ideológicos/culturales del “che”; y Kimün, unidad formalizadora de conocimiento y sabiduría tradicional Mapuche. Al respecto Desiderio Catriquir y Teresa Durán, desglosan morfológicamente el concepto Mapuche de *Kimeltuwün*:

La institución del kimeltuwün incorpora a lo menos cuatro dimensiones incluidas dentro del concepto mismo: kim, que se refiere al conocimiento acerca de cómo debe formarse la persona según el modelo acordado, expresado en el término “el”; la acción o práctica expresada en el término “tu”, y con el término “wün” alude a la bidireccionalidad del proceso de aprender y enseñar, en el cual los actores se ven involucrados de kimeltuwün.

La oralidad propia del pueblo Mapuche es muy distintiva no sólo en términos gramaticales o conceptuales, sino porque presenta una serie de marcados protocolos de interacción oral en donde se funda la base de la transmisión socio educacional propia del pueblo Mapuche.

¹⁷ Principalmente territorialidades de la IX región, desarrolladas en sectores como Villarrica, Curarrehue, Temuco, Padre Las Casas, entre otros.

El aprendizaje en la sociedad mapuche debe ir asociado a la cotidianidad. En éste proceso, el *nütram* o relatos complementa las aseveraciones contextuales derivadas de la puesta en marcha del proceso reflexivo. Es interesante destacar que el conocimiento que se transmite debe reconocer siempre al agente transmisor y debe impulsar al otro a desempeñar el papel que corresponde (Catriquir y Durán, 2007).

Uno de los actuales formatos de educación Mapuche la ejecutan la “Red de vitalización del Mapuzugun” coordinadamente con lo/as jóvenes estudiantes Mapuche pertenecientes a la Femae y a la organización Mapuzuguletuañ. Esta iniciativa surge posterior al primer Congreso de la Femae 2014, y se ejecuta de forma totalmente autogestionada a partir de Febrero del 2015, en modos de Internados Lingüísticos durante inviernos y veranos, habiéndose ejecutado más de diez versiones hasta el día de hoy, con una participación estimada en más de 400 personas. Sergio Canío—organizador y kimelfe/profesor de los internados— responde ante la pregunta de: ¿por qué es importante revitalizar el Mapuzugun?, “Porque es una forma de ver el mundo, de pensar, de comprender lo que dejaron nuestros ancestros, eso es totalmente valioso”¹⁸. Desde esta reflexión se desprende la importancia de la transmisión de los conocimientos desde la visión de mundo lingüístico que entrega el mapudungun, y la conexión que existe con los antepasados a partir del uso de la lengua.

Para Cristian Antimilla —que también forma parte de la organización de los internados lingüísticos— existe un sentido de reapropiación de la escuela como espacio simbólico en las instancias de ejecución de los internados, reconoce que la escuela fue por excelencia la institución uniformadora, “pero nosotros decimos en la escuela tenemos que reapropiarnos de ésta y ahí implementar nuestros propios modelos”¹⁹, vale decir, existe una apertura a resignificar esta institución que ha avasallado a nuestro pueblo por más de 120 años, en pos de implementar un modelo educativo propio, que permita mantener y revitalizar aspectos medulares de la oralidad y del modelo educativo Mapuche.

A modo de conclusión podemos decir que el *nütram* y el *kimeltuwiün* no son tradiciones temporalmente estáticas ni recursos discursivos anclados en el pasado, por el contrario, las nuevas generaciones Mapuche han sabido utilizar estas ceremonias de transmisión de visión de mundo de vista lingüístico para revitalizar aspectos propios del modo de vida Mapuche, y su uso impacta de manera directa en la vitalidad del mapudungun en la sociedad moderna.

¹⁸ Sergio Canío en el programa *Nütram* de la Universidad Autónoma
<https://www.youtube.com/watch?v=acJwx0TMZNA>

¹⁹ Cristian Antimilla en el programa *Nütram* de la Universidad Autónoma <https://www.youtube.com/watch?v=acJwx0TMZNA>

Mapuche Koyagtun. Tradición Mapuche para la resolución de conflictos

Dentro de las cualidades orales propias del pueblo Mapuche se presentan muchas instancias en donde queda reflejado aquellas características donde predomina la razón oral por sobre las razones que llevan al weychan/la guerra, y entre esas está el *Koyagtun*, instancia política y diplomática de resolución de conflictos entre distintas parcialidades, sean estas intraétnicas (entre mapuche) o interétnicas (entre mapuche y otros pueblos).

El pueblo Mapuche en contexto de weychan no estuvo todo el tiempo luchando. Toda guerra tiene en algún momento un periodo de paz, que surgen a partir de estrategias diplomáticas en que las parcialidades en disputa resuelven, permanente o transitoriamente, las diferencias que los han llevado a enfrentarse.

Desde la perspectiva Mapuche, el chachay Octavio Huaiquillán Meliñir, pewenche de la zona de Lonquimay, en su libro “Pewenche Kimdugun. Diccionario Monolingüe del Mapudungun”, define el concepto Koyagtun de la siguiente forma:

Kollaqtun: *Kuyvi küpan dugun veyta kiñe rüv kimche kim dungulu ka kom kimnielu kuyvike dugu, vey ta kollaqtuve pigekey adümkelu tañi chem pial kiñe kollaqtun mew. *Kom tati wirinkokülelu veytachi wirin mew pu kuyvikeche yem tañi kimün em ta veytachi dugun vachi antü kimaimi veytachi rüv chedugun kuyvi mew ta kiñe kuse ka kiñe vücha wentxu veyegu ta adümelkevigü tati pu wecheke wentxu ka tati pu ülchake domo, veymu eypikevigü chemu taiñ müleken ta kollaqtun, vemgechi kimmelgeki ta kuyvike dugun veymu tati mapuchedugun taiñ velerüpual veymulle tati vanten mu püchüke kimnegewui veytachi kuyvike dugun (Huaiquillán, 2017:32).

Una interpretación de lo mencionado anteriormente sería: “Las formas antiguas de un verdadero sabio que sabe hablar y que conoce de los asuntos antiguos de la historia, a él se le suele llamar *Koyangtufe*, porque él sabe lo que se dice en un *Koyangtun*, y este es un asunto venido de la antigüedad. *Gracias a todos los escritores de este texto, el conocimiento de los antiguos es el asunto que conocerás hoy, en el verdadero idioma de la gente mapuche de la antigüedad, una anciana o un anciano entonces le enseñan a los jóvenes, entonces ellos pueden decir por qué hay *Koyangtun* y de esa manera se enseñaba el asunto antiguo, [la historia], entonces el mapuchedungun llegará a ser el camino, por eso ciertamente en la actualidad los pequeños conocerán esta historia”.

Mientras que por otra parte el Longko José Lincocheo del territorio de Koz Koz nos menciona que:

El Koyagtun es una asamblea, es una gran asamblea donde se juntan de distintos lugares de nuestro territorio. Participan todos los longkos con los werkenes, llega el capitán, el sargento, llega el ngenpin, la kalfumalen, trutrükero, con todos esos aquí (...) en la parte donde se hace este espacio, es un campo sagrado en que dejaron los tátara-abuelos para hacer el Koyagtun, y aquí es donde se hacen las cosas, es el Pillan Lelfun, esto es.

En este Pillan Lelfun se hacen los acuerdos y se entrega toda la sabiduría (Longko José Lincocheo de Koz Koz)²⁰.

Wenceslao Norín, mapuche de la zona de Lumaco, nos menciona lo siguiente respecto al acto del Koyagtun:

Koyagtun o wewpin: Es un saludo al estilo de un discurso, que intercambian entre kasike o longko, o sus representantes en su ausencia, siendo escuchado por todos los lofche con mucho respeto. Su tiempo puede prolongarse por horas según los oradores, no siendo interrumpido por nadie. Hasta un estornudo sería considerado de poco respeto.²¹

El koyagtun es, sin embargo, más que un ejercicio diplomático. Conlleva, a su vez, una connotación sagrada y ritual, pues el territorio donde se realiza no es elegido al azar, se realiza en espacios preestablecidos por los *kuifykecheyem/antepasados* y que han sido destinados históricamente para realizar este tipo de encuentros diplomáticos. Así como también, en su desarrollo, se presentan específicos protocolos que tienen que ver con dinámicas de recepción, momentos de rogativa y particulares ordenamientos de tiempos de exposición oral.

Contexto histórico de weychan Hispano-Mapuche

La “saca de piezas”, práctica realizada por españoles a Mapuche en contextos de guerra, es donde literalmente los españoles capturaban niños, niñas, hombres y mujeres mapuche “rebeldes” (o “indios de guerra” como se los menciona en las crónicas), con la finalidad de causar terror a la población Mapuche a través de reiterados escarmientos, en donde la tónica fueron los castigos físicos y mutilaciones corporales. En relación a las cifras de captura que concretaban estas prácticas, el historiador Álvaro Jara hace referencia a una expedición realizada por el Gobernador García y Ramón²² (1607): “En carta al Rey de 27 de diciembre de 1607, [el Gobernador] García y Ramón señaló haber capturado 1.100 piezas de niños y mujeres y matado o apresado a 300 hombres” (Jara [1971] 1981: 175-176 en Obregón y Zavala 2009: 13).

En este periodo de relaciones bélicas entre la parcialidad mapuche en resistencia y los españoles, fue donde la figura del padre Luis de Valdivia cumplió un rol muy importante para lograr instancias de entendimiento entre ambas partes. Fue este personaje de la historia quien influyó al rey Felipe III a dictaminar la decisión de afrontar un nuevo tipo de estrategia de conquista en el Wallmapu, periodo que la historiografía lo nombra como “guerra defensiva”. La trascendencia de Luis de Valdivia se hace crucial al haber tenido la capacidad de poder vivir entre mapuche, entender su lengua y costumbres, y ser reconocido entre estos como un hombre de paz al generar reiteradas instancias de concentración y negociación con distintos líderes

²⁰ https://www.youtube.com/watch?v=_9Np6VjSAoM

²¹ Lección 1: Los saludos. Aprenda Mapuche. Trabajo de difusión y enseñanza del Mapudungun. Wenceslao Norin y Gabino Curihuentro. 1998. <https://www.youtube.com/watch?v=HKHt9S2WObQ>

²² El jesuita Diego de Rosales fue uno de los principales activistas anti-esclavismo Mapuche, debido a los cuestionamientos de las experiencias de “saca de piezas” realizadas por García y Ramón.

mapuche a través de la constitución de asambleas. En torno a estas estrategias utilizadas por Luis de Valdivia, los autores Zavala, Payás y Díaz (2014) aclaran en que:

La perseverancia que muestra Valdivia en su estrategia de concertación y negociación con los líderes y representantes indígenas a través de este sistema de asambleas constituye un argumento de peso en favor de la continuidad existente entre las primeras formas de concertación interétnica documentadas a partir de 1593 y la tradición posterior de grandes parlamentos que se inaugura con Quillín en 1641 (Zavala, Payás y Díaz 2014: 37).

En una carta enviada al rey Felipe III queda reflejada aquella admiración sobre la lengua y conocimientos mapuche, y que sólo se percibe desde la agudeza de una vivencia prolongada con las distintas territorialidades mapuche, tal cual lo hizo Luis de Valdivia en su paso por Wallmapu²³. Fue durante este periodo donde Valdivia registra el profundo significado semántico y cultural del concepto *Koyangtun* [Coyastun] (y que lo compara con el concepto francés de Parlamento), que a la larga sería fuente de inspiración para los posteriores “ciclos parlamentarios” entre Mapuche y Españoles.

En las [cosas] de la paz universales y perpetuas como pagar tributos ó poblarse ó evitar algun daño universal ú otros de bien de toda la provincia se haze junta universal ques toda la ayllaregua, y esta junta llaman en su lengua coyastun que es como en Francia el parlamento (Zavala, Payás y Díaz, 2014: 33).

Esta influencia proporcionada por el padre Luis de Valdivia dio paso a un nuevo proceso de relación interétnica entre mapuche y españoles, la que no sería a través de grandes batallas y guerras, si no que se incorporaría las ideas de resolución de conflictos a la usanza Mapuche, por medio del concepto “*Koyangtun*”, identificado por Valdivia, para instaurar la institución de los parlamentos como una nueva forma de relación interétnica entre mapuche y españoles en contexto de frontera.

²³ Los autores Zavala, Payás y Díaz (2014: 29) exponen lo siguiente respecto a la estadía de Luis de Valdivia en Wallmapu: “*Sus actuaciones en la Frontera del Biobío se concentran al parecer en dos períodos: el primero relativamente corto, de un año y medio más o menos, entre 1605 y 1606, y el segundo mucho más prolongado, de unos siete años, entre 1612 y 1619, alternando con sus estancias en España y Perú*”.

MAPA 3. PARLAMENTOS DEL ÁREA DEL BIOBÍO

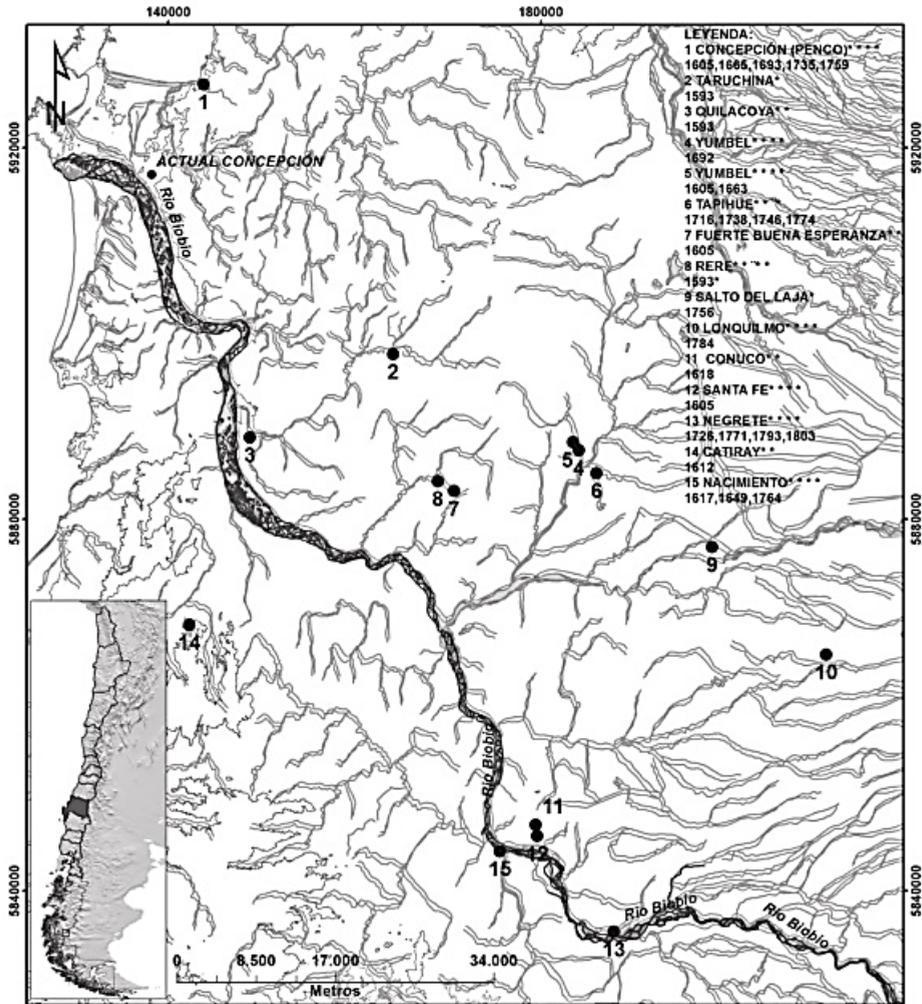


Imagen extraída del libro *Los parlamentos Hispano-Mapuches, 1593-1803: Textos Fundamentales*. José Manuel Zavala

Ciclos de los Koyangtun/Parlamentos

Los parlamentos Mapuche-Hispanos se presentan como una institución de relación interétnica transcultural, entendiendo que su ejecución se realiza en torno a una co-construcción del escenario político-diplomático, donde se instala una tónica de “copresencialidad” (Zavala, 2005) y “birreferencialidad” (Payás, Curivil y Quidel, 2012) entre ambas sociedades.

La copresencialidad se produce por un principio de heteronomía²⁴ que prima la necesidad de tener que relacionarme con el “otro”, principalmente porque no se pudo eliminar en el proceso de conquista bélica, y también porque por parte del pueblo mapuche no hubo ánimos de ser un pueblo subordinado a los dictámenes que imponía la corona española (en ese entonces a través de la paga de tributos, junto al uso -y abuso- de la fuerza de trabajo por medio de la institución de la encomienda), es así como posterior al gran alzamiento de los toki Pelantraru y Ankanamun, España desiste de la estrategia bélica confrontacional para dar paso a este escenario de relación diplomática.

Al respecto el antropólogo José Manuel Zavala señala:

Se puede ir aún más lejos y decir que, en cierto sentido, los españoles cayeron en la trampa de las formas de negociación indígenas puesto que incapaces de imponerse por la fuerza no les quedó otra solución que aceptar, "protegidos" por el término "Parlamento", un tipo de encuentro ritual que los mapuche practicaban mucho antes de la llegada de los españoles... (Zavala 2005: 51).

Este nuevo formato de relaciones interétnicas fue normado en un principio por el entonces rey de España Felipe III, quien daba prescripciones jurídico-políticas a las resoluciones que se podrían negociar en las instituciones de los parlamentos.

En efecto, para los españoles el Parlamento comprometía jurídicamente a las dos partes al respeto de los "acuerdos" establecidos en esta ocasión bajo la forma de "capitulaciones" o "artículos" y definidos generalmente con anterioridad por las autoridades españolas (Zavala 2005: 50).

En tanto la birreferencialidad hace mención a que en los parlamentos se desplegaba una dinámica bilingüe de comunicación intercultural, ambas partes presentaban mediadores lingüísticos representados por lenguaraces que ejercían el rol de traducción e interpretación. Este es un fenómeno no menor presentado en esta institución de relación interétnica, ya que la birreferencialidad deja entrever una necesidad de ceder un espacio lingüístico, y junto a ello también, un espacio político y cultural, a quienes (supuestamente) son los “salvajes”. Al respecto Payás, Curivil y Quidel profundizan que:

El concepto de birreferencialidad nos parece corresponder con más propiedad a las soluciones de traducción dadas para los términos clave de la relación hispanomapuche en esta coyuntura. Se trata de equivalencias efectivamente negociadas, en las cuales no se impone un solo referente sino que se conservan ambos (Payás, Curivil y Quidel, 2012: 257).

²⁴ Concepto que hace referencia a la necesidad de tener que relacionarse diplomáticamente con el otro, teniendo en consideración la cesión de poder político, administrativo y territorial para llevar a cabo esta relación.

En los parlamentos también se presenta una relación intercultural a partir de la integración de aspectos socio-religiosos de ambas sociedades. La performance realizada por el padre Luis de Valdivia en el parlamento de Katrüray (1612), que consta en la entrega del sagrado canelo, constituye una apertura doctrinaria con fines de fortalecer lazos de confianza, por medio de la empatía y respeto ritual como estrategia para conseguir buenas negociaciones.

En efecto, ya en Catiray, en 1612, el Padre Luis de Valdivia debe entrar con un ramo de canelo (*Drymis chilensis*) al Parlamento y comprometerse, en nombre del rey, a retirar el fuerte de San Jerónimo, condiciones necesarias para que esos mapuche aceptaran los capítulos de la paz (Rosales, 1989: 897 y 902 en Zavala, 2005: 51).

Vale decir que el aspecto ritual de los parlamentos es una dinámica prácticamente obligatoria para construir confianza entre las parcialidades que están realizando *Koyangtun*, como así también, los protocolos que se fueron integrando a partir de una co-construcción del parlamento como institución transcultural establecida.



Grabado del Parlamento de Quilin, 1641 por Alonso de Ovalle.

Según los autores Zavala, Payás y Díaz (2014) desde que se instaura esta institución, a fines del siglo XVI, presenta una dinámica de los ciclos parlamentarios, debido a que son segregados, atomizados y próximos en el tiempo (Zavala, et. al, 2014). Los mismos autores dividen estos tres ciclos en los años 1605, cuando se instaló la idea de los planes de paz (posterior a la ofensiva general mapuche); 1612, cuando aún ocurrían focos de

la guerra ofensiva²⁵; y 1617, cuando ya se posiciona como base de relaciones la llamada guerra defensiva. Esta institución se consagra en el Parlamento de Quilín (1641), el que se presentó como hito bisagra para los ansiados intereses del pueblo mapuche al establecer la autonomía y autodeterminación territorial, cultural, lingüística, económica y política desde el Biobío al sur.

A pesar de la instauración del Parlamento como institución de resolución de intereses, en ciertas partes de la frontera la relación interétnica mantuvo una dinámica bélica y ofensiva a través de las ya mencionadas “saca de piezas”, extendiendo la condición de esclavitud hasta avanzada parte del siglo XVII. En este contexto se hace presente la importancia del jesuita Diego de Rosales, ya que a través del dictamen sobre la esclavitud dirigido al rey Carlos II en 1672, cimenta la disposición real para categorizar de ilegal la esclavitud dirigida a niños, niñas, jóvenes, mujeres, hombres, ancianos y ancianas en territorio mapuche.

La heteronomía como base generativa de la institución del parlamento, fue clave para tomar la decisión del cambio de estrategia, desde una marcada guerra ofensiva, pasando por intensiones de paz mermados por choques de intereses, hasta la consagración de los *Koyangtun* como ente resolutorio y representativo de vastas territorialidades. Una de las manifestaciones de la heteronomía se presenta a través de la forma de escrituración que tuvieron algunos de estos masivos encuentros, utilizando metáforas como: “la piedra se enamora”; “El río habló”, que exhibe formas propias del *nütram* mapuche en relación a la importancia de comunicación del medio natural, y que el escribano español incorpora para describir dinámicas de interacción en los parlamentos.

Conclusiones

Hay fenómenos que de cierta manera reafirman o desestabilizan el autorreconocimiento Mapuche urbano, y esto se da por ejemplo en posturas esencialistas como en afirmaciones que: el Mapuche sólo es Mapuche viviendo en el campo, o como que es imposible ser Mapuche viviendo en ciudad. Javier Milanka expone la doble discriminación que sufren aquella/os Mapuche, que no por decisión propia les tocó vivir en ciudad (y mucha/os de esto/as sin *Tuwün* y perdidos de sus *Kuifekeche*), y que al verse inmersos en una sociedad predominantemente eurocéntrica se enfrentan a continuos actos de discriminación explícita, principalmente en espacios civilizatorios (como la escuela, el hospital, instituciones públicas, espacios laborales, etc.) que se constituyen en obstáculos de adscripción identitaria. Así también, cuando esta/os misma/os *pu Wariache* visitan algún *lof* para reencontrarse con sus historias pasadas, se les discrimina por ser “*champurria*”, por no ser puro, por estar mezclado con *Chañurra* o con *Wingka*, o simplemente por no pertenecer a un *lof*.

Una de las reflexiones transversales a la discusión de la identidad *Wariache*, involucra la inexorable relación entre los conceptos: ciudad, historia e identidad, los cuales proyectan aspectos que se imbrican para fines de mapuchización de la población. La

²⁵ Durante este proceso los planes de paz tuvieron un revés en su proyección cuando ocurre el hecho histórico del “martirio de Elicura”.

historia muestra el despojo, el desarraigo territorial, cultural, patrimonial, a una migración en ciudad lejos del *Tuwün* que da sentido a la vida, familia y forma de ser Mapuche. La identidad –reelaborada en este caso- se sujeta de estos hechos históricos, de marcada injusticia hacia el pueblo Mapuche, para expresar una identidad Mapuche en un nuevo formato, *Mapuche-Wariache*, identidad que se adapta pese a las adversidades que dispone la Ciudad. Y el concepto Ciudad da textura a la identidad y la historia para verse manifestada en un escenario que es hostil y diverso, en el cual confluye una dinámica socio-cultural con sentadas bases en una hegemonía socio-política y culturalmente dominante, pero que está condicionada a verse en continua confrontación y contradicción, aspectos que generan el surgimiento de sujetos de cambio desde una concepción de ciudad como “refugio cultural”.

En resumidas cuentas, actualmente la ciudad cumple un rol trascendental para la visibilización de demandas histórico-políticas y culturales que, seguirán estando en tensión, mientras el estado no otorgue territorio, autonomía y autodeterminación para el pueblo mapuche. Cada vez son más y diversos los movimientos Mapuche reivindicativos –de distinto tenor, ya sea culturales, lingüísticos, cosmovisionales, territoriales, academicistas, etc.- que se producen dentro de las ciudades, los que siguen integrando cada vez más adeptos, tanto Mapuche que se concientizan a través de estos procesos, así como –en mi caso personal- personas no Mapuche que solidarizamos y nos comprometemos con las causas de fondo que han conllevado al estado actual que vive la población Mapuche.

Referencias Bibliográficas

- Antileo, E. (2013). “Migración Mapuche y continuidad colonial”. *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün*. Comunidad de Historia Mapuche. pp. 187-208. Temuco.
- Catriquir, D. y Durán, T. (2007). “Kimeltuwün zugu: modelo educativo mapunche”. *Patrimonio Cultural Mapunche*, Volumen III, Temuco.
- Durán, T. (1986). Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto. *Revista América Indígena*, XLVI (4), pp. 699-722. Temuco.
- Golluscio, L., Briones, C., Lenton, D., Ramos, A. y Spoliansky, V. (2000). *El discurso en los procesos de formación de Comunidad*. Buenos Aires.
- Huaiquillán, O. (2017). *Pewenche Kimdugun. Diccionario Monolingüe del mapudugun*. Concepción.
- Imilan, W. (2014). “Experiencia warriache: espacios, performances e identidades mapuche en Santiago”. *Poblaciones en movimiento: etnificación de la ciudad, redes e integración*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 254-278.
- Marimán, J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Edición 1. Santiago.

- Nahuelpan, H. (2013). Las zonas grises de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de Mentalidades*, 17(1), pp. 9-31.
- Ñanculef, A. y Cayupán, C. (2016). *Kuifike zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales mapuche*. Temuco.
- Obregón, J. y Zavala, J. (2009). Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: Estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche. *Revista Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 17(1), pp. 17-31.
- Payàs, G. (2018). *Los parlamentos hispano - mapuches 1593-1803 Textos fundamentales*. 2da Edición, UCT, Temuco.
- Payàs, G., Curivil, R. y Quidel, J. (2012). Birreferencialidad en la traducción de términos clave de las negociaciones hispano-mapuches. Algunos ejemplos extraídos de las actas de los parlamentos del periodo de Ambrosio O'Higgins (1770-1803). *Mutatis mutantis, Revista Latinoamericana de Traducción*, 5(2), pp. 249-258.
- Relmuan, M. (1997). *Algunos textos orales de nütram y pentukun de las comunidades Mapuche de Rucapangue y Rapahue de la comuna de Imperial*. Temuco.
- Salas, A. (1987). Hablar en mapuche es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua/cultura. *Revista lingüística teórica aplicada*, Temuco.
- Zavala, J. (2005). Aproximación Antropológica a los Parlamentos Hispano-Mapuches del siglo XVIII. *Revista Austerra*, 2(1), pp. 49-59.
- Zavala, J., Díaz Blanco, J. y Payàs, G. (2014). Los parlamentos hispanomapuches bajo el reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617). *Estudios Ibero-Americanos*, (40), pp. 23-44.

Referencias audiovisuales

- https://www.youtube.com/watch?v=_9Np6VjSAoM
- <https://www.youtube.com/watch?v=acJwx0TMZNA>
- <https://www.youtube.com/watch?v=acJwx0TMZNA>
- <https://www.youtube.com/watch?v=U8wRAoTezeo>
- <https://www.youtube.com/watch?v=HKHt9S2WObQ>

Biodata

Israel Farías Caballero: Magíster en Estudios Interculturales. Universidad Católica de Temuco Licenciado en Antropología. Universidad de Concepción. Equipo de Unidad de Coordinación Institucional. Grupo de investigación Proyecto UCO 1995 Interculturalidad UdeC (VRIM).