

Protección  de Derechos
de  la Infancia y
Adolescencia  Mapuche

**Familia y cultura mapuche:
aportes para un enfoque
intercultural en los
programas de infancia**

Santiago, noviembre 2011

Protección de Derechos de la Infancia y Adolescencia Mapuche N° 5

C H I L E

Familia y cultura mapuche: aportes para un enfoque intercultural en los programas de infancia

Santiago, noviembre 2011

Autor: Cristina LLanquileo Romero
Consultora e Investigadora Principal
Asistente Social, ©Mg Antropología y Desarrollo

“Las opiniones que se presentan en este documento, así como los análisis e interpretaciones, son de responsabilidad exclusiva de los autores”.



Para UNICEF es importante utilizar un lenguaje que no haga diferencias o induzca a discriminación entre hombres y mujeres, por eso, como regla nos referimos a niños y niñas, hijas e hijos, etc. Sin embargo, en este documento, como recoge testimonios, se respetaron las palabras dichas por los entrevistados y entrevistadas, quienes usaron distintas apelaciones para referirse a ambos sexos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
METODOLOGÍA	9
RESULTADOS Y ANÁLISIS DE CONTENIDO	21
1. Dimensión interna o cultura propia mapuche	21
1.1. Subdimensión cultural	21
1.1.1. <i>Identidad cultural</i>	21
1.1.2. <i>Valores, creencias y prácticas relevantes desde la cultura mapuche</i>	32
1.1.3. <i>Prácticas cotidianas</i>	43
1.1.4. <i>Pautas de crianza, formación y educación de niños y niñas</i>	48
1.2. Subdimensión familia	59
1.2.1. <i>Estructura familiar</i>	59
1.2.2. <i>Relaciones internas a nivel de pareja</i>	73
1.2.3. <i>Relaciones internas con el sistema filial</i>	77
1.3. Subdimensión roles (roles generacionales o etarios y de género)	82
2. Dimensión externa o cultura ajena no mapuche	95
2.1. Subdimensión cultural (valores y creencias no mapuche relevantes)	95
2.2. Subdimensión educativa (prácticas educativas escolarizadas)	101
3. Dimensión interacción o relación sociocultural mapuche / no mapuche	114
3.1. Subdimensión relaciones sociales	114
3.1.1. <i>Familia-comunidad-territorio</i>	114
3.1.2. <i>Familias-instituciones gubernamentales</i>	121
3.2. Subdimensión cambio sociocultural (transformaciones y/o cambios culturales)	127
4. Visiones de los actores institucionales	136
CONCLUSIONES	155
BIBLIOGRAFÍA	162
ANEXO INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN	163
GLOSARIO	171

Actores participantes

- **Longko Juan Catrillanca,**
Temucuicui, Ercilla
- **Longko Carlos Coñomil,**
Collico, Ercilla
- **Machi Margarita Alecoy,**
Chol Chol
- **Longko Domingo Llinkamil,**
comunidad indígena Domingo Coliman
Trabun Mew, comuna Nueva Imperial
- **Francisco Carinao,**
Hijo de machi y presidente de la
Comunidad Indígena Juan Canio, sector
Metrenco, Padre Las Casas
- **Machi Ana Rosa Sandoval Trangol,**
Comunidad Juan Catrilaf II, sector
Nilquillo, Padre Las Casas
- **Matrimonio Colimil Namuncura,**
Ancapi Ñancuqueo
- **Matrimonio Longko Sebastián
Catrio y esposa,**
Huañaco Millao II
- **Matrimonio Millanao Calhueque,**
Huañaco Millao II
- **Gregorio Cheuquecoi,**
Chinofkue, Imperial
- **Octavio Calbuque y Víctor Hueiquian,**
Banda Rivales del Sur, Chacaico
- **Marcelo Villanueva,**
Collico
- **Jeny e Ivonne Toro,**
Tricauco
- **Gloria Cayul,**
Ancapi Ñancuqueo
- **Wladimir Huenchullan,**
Temucuicui
- **Cristina Coñomil,**
Collico
- **Estudiantes Liceo Pailahueque,**
Ercilla
- **Matrimonio Caniullan Oses,**
Ancapi Ñancuqueo
- **Matrimonio Catrio Ñankuan,**
Huañaco Millao II
- **Matrimonio Quilapan Cruces,**
Chacaico
- **Matrimonio Cruces Coñomil,**
Chacaico
- **Matrimonio Toro Manquel,**
Tricauco
- **Matrimonio Curihuil Quidel,**
Tres Cerros, Padre Las Casas
- **Matrimonio Anton Catrilaf,**
Itininto
- **Matrimonio Anton Carril,**
Itininto
- **Matrimonio Quintreman Quidel,
Itininto**
- **Matrimonio Quidel Córdoba**
- **Taller Laboral Aukinko,**
Ancapi Ñancuqueo
- **Mujeres Brigada Conaf,**
Huañaco Millao II
- **Francisca Marileo,**
Chequenco
- **Isabel Catrileo,**
Ancapi Ñancuqueo
- **Juan Millanao y Carmelo Purran,**
Huañaco Millao II
- **Jose Millanao,**
Huañaco Millao II
- **Erica Huaquillan,**
Chacaico
- **Rosa Quidel,**
Huañaco Millao II
- **Rosa Quiñemil,**
Collico
- **Familia Catrio,**
Butaco
- **Familia Colimil Namuncura,**
Ancapi Ñancuqueo
- **Comunidad Huañaco Mellao II**

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo presenta los resultados del denominado estudio **Familia y cultura mapuche: aportes para un enfoque intercultural** en los programas de infancia, encargado por UNICEF en el marco de su trabajo dirigido a visibilizar y promover los derechos de la infancia mapuche en la Región de La Araucanía. La investigación buscó identificar y aportar conocimientos sistematizados sobre la realidad y características de las familias mapuche para la construcción de un enfoque intercultural basado en derechos, que permita mejorar la calidad de las respuestas sociales dirigidas a su bienestar, desarrollo y empoderamiento.

Los objetivos que han guiado esta investigación son los siguientes:

Objetivo general: caracterizar a las familias mapuche, preferentemente del territorio en que se encuentra situada la comuna de Ercilla, para contribuir a la pertinencia intercultural de los programas y prácticas sociales locales de infancia y familia.

Objetivos específicos¹:

1. Identificar y aportar conocimientos sistematizados de carácter descriptivo sobre la realidad y características de las familias mapuche rurales.
2. Construir una tipología de las familias mapuche de la zona rural.
3. Indagar en torno a transformaciones y persistencias culturales existentes.
4. Conocer las visiones de actores relevantes desde el punto de vista de la intervención con familias mapuche, desde el contexto y rol institucional en que éstos encuentran.

El estudio se centró preferentemente en la comuna de Ercilla. El trabajo en terreno, que se realizó durante el período comprendido entre diciembre de 2009 y marzo de 2010, se concentró en los siguientes territorios: Ancapí Ñancuqueo, Butaco (Huañaco Millao II), Chacaico, Temucuicui, Chequenco, Collico, Tricauco y San Ramón. Cabe señalar que en este último territorio no se logró realizar entrevistas porque los actores tradicionales contactados se negaron a ello.

La investigación en terreno también se llevó a cabo en la comuna de Nueva Imperial en la comunidad Chinofkue y comunidad indígena Domingo Coliman Trabun Mew, y en la comuna de Padre Las Casas en Ayllarew de Truf Truf: comunidad Catrilaf I y Iof Itineto, trabajo que se realizó durante el período enero-marzo de 2010.

Es importante destacar que las labores de inserción y contacto de actores en los diversos territorios de la comuna de Ercilla implicaron un trabajo intenso y extenso de generación de confianzas, diálogos horizontales, vinculación y participación en actividades comunitarias, para lograr respuestas favorables que se tradujeran en participación en el estudio, a través de la aceptación de realizar las entrevistas.

¹ Los objetivos específicos señalados en los términos de referencia son: 1) Realizar revisión bibliográfica y de fuentes documentales, 2) Levantar información a nivel de terreno, considerando fuentes directas, tales como familias y grupos de la comunidad, e indirectas, tales como instituciones o actores ligados a éstas, 3) Indagar en torno a transformaciones y persistencias culturales existentes, 4) Construir una tipología de las familias mapuche de la zona rural. Para efectos del estudio éstos fueron reformulados en los términos señalados.

Vale decir, las desconfianzas de los actores hacia iniciativas como éstas conllevaron protocolos extensos en el tiempo. Cabe destacar además que la negativa de conceder entrevistas por parte de los actores *autoridades tradicionales*, especialmente de *longkos* que lideran los procesos de empoderamiento sociopolítico de las comunidades, hizo que el trabajo de campo se prolongara en el tiempo, lográndose finiquitar el grueso de las entrevistas durante el mes de febrero de 2010.

En el caso del *loft*inente de Padre Las Casas, inicialmente se contactó y sostuvieron los protocolos iniciales con el *longko* de la comunidad, el que, luego de hablar con su gente, comunicó la aceptación de participación en la investigación. Los matrimonios entrevistados en este caso, y ante el conocimiento de que el *longko* daba su beneplácito al trabajo, tuvieron actitudes de colaboración y apertura, exigiendo sólo la adecuación del equipo a sus tiempos y horarios. En el caso de Nueva Imperial, más que un trabajo en territorios específicos, se contactaron actores sobre los cuales existía un conocimiento previo en cuanto a su sabiduría y práctica cultural mapuche; entre ellos está el caso de un anciano de Chinofkue, que fue contactado mientras se desempeñaba como misionero católico en las comunidades de Ercilla.

Fruto de este trabajo se tuvo acceso a una diversidad de actores: hombres, mujeres, jóvenes, matrimonios, líderes locales, dirigentes/autoridades mapuche, familias, todos los cuales son expresión de la diversidad de situaciones de vida y perspectivas. Este quehacer supuso también intercambios de experiencias y diálogos profundos (memoria/vida) con los actores, quienes no sólo colaboraron en el estudio sino que, por sobre todo, realizaron esfuerzos por recordar y rememorar sus vidas, por interpretar la realidad familiar propia y comunitaria, y por darse espacios y tiempos para participar. Vaya a ellos entonces el reconocimiento de autoría en este trabajo.

Para el equipo de trabajo este proceso no sólo tuvo impactos a nivel de conocimientos adquiridos en torno a la temática foco del estudio, vale decir, acerca de las características de las familias mapuche, sino también a nivel metodológico. Así como también significó un verdadero proceso formativo en cuanto a normas, valores y prácticas mapuche, y un fortalecimiento social, cultural y profesional.

METODOLOGÍA

En cuanto a la metodología de la investigación, el estudio es de carácter eminentemente cualitativo con una perspectiva descriptiva². El interés está puesto en las familias, en el marco de sus relaciones sociales y su complejidad subjetiva³, para caracterizarlas y describirlas en sus aspectos relevantes desde el punto de vista de los actores mapuche y del estudio mismo⁴. No obstante ello, la investigación no parte de un marco conceptual a priori en el cual se busque encuadrar o ajustar los testimonios de los actores entrevistados, más bien el foco está centrado en conocer a las familias mapuche rurales desde la perspectiva de las y los propios mapuche. En este sentido, los antecedentes de estudios preexistentes referidos en el marco teórico conceptual han cumplido el rol de contextualizar la temática, así como el de establecer dimensiones claves a partir de las cuales caracterizar a las familias mapuche rurales, las que se expresan en la operacionalización del estudio y en el diseño de instrumentos de recolección de información.

Igualmente, para la realización de esta investigación se ha considerado contar con visiones de *actores institucionales* relevantes desde el punto de vista de la intervención con familias mapuche, aun cuando el interés primordial está puesto en los actores mapuche.

Desde el enfoque cualitativo descriptivo del estudio, interesa ‘observar’ y ‘comprender’ el esquema observador del otro: el orden de significación, la perspectiva y la visión de los actores⁵, asumiendo el *“postulado de la subjetividad, como condición y modalidad constituyente del objeto, que observa desde sus propias distinciones y esquemas cognitivos y morales”*⁶. El enfoque cualitativo *“alude al despliegue de los significados y contenidos simbólicos de los actores, según sus propias palabras y maneras de pensar y sentir el mundo, lo que se ha entendido como el despliegue desde las dimensiones profundas (motivacionales e interpretativas) hacia el nivel de superficie de las palabras habladas por las cuales (éstos) expresan sus sentidos”*⁷.

Desde este ámbito, el enfoque se articula sin mayores dificultades con la costumbre mapuche del diálogo y la conversación intensa y profunda, posibilitando que los protocolos y procedimientos metodológicos ‘recreen’ el ‘estilo’ de conversación mapuche, poniendo acento en el *nūtram*, el *zugun* y el *kimün*. Así, la metodología resulta no sólo ser adecuada a dicha realidad sociocultural, sino también a los modos y prácticas propias del mundo comunitario mapuche.

a) Instrumentos⁸

El principal instrumento utilizado fue la entrevista abierta, sobre la base de una pauta temática general (semi estructurada), la que fue adquiriendo distintas modalidades según el tipo de actor de que se tratara. Así, con los sujetos de mayor edad, autoridades

2 En base a los términos de referencia de la investigación.

3 Canales, Manuel (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. LOM Ediciones, 2006.

4 De acuerdo a sus términos de referencia.

5 Canales, 2006, op. cit. Pág. 20

6 Ibid. Pág. 21

7 Ibid. Pág. 236

8 Ver anexo.

tradicionales y con aquellos que explicitaban un mayor conocimiento cultural o una gran capacidad oral y de interpretación social (incluyendo incluso a algunos jóvenes y matrimonios), el sello fue eminentemente testimonial, a través del cual los sujetos interpretaron en calidad de testigos las continuidades y discontinuidades histórico culturales de las familias mapuche, mediante el análisis tanto de sus propias vidas de familia, como del contexto comunitario y social en que éstas se posicionan; en este caso, todas las entrevistas fueron realizadas en *mapudungun*. Con otro tipo de actores, la entrevista se contextualizó en términos de un diálogo e interacción entre el entrevistado y el entrevistador, animada en base a la pauta de temas indicada; así se trabajó con jóvenes, comuneros, matrimonios. En el caso de un grupo de mujeres del sector de Butaco, se utilizó una modalidad de entrevista grupal. También se realizaron grupos focales (focus group) con estudiantes secundarios del Liceo Pailahueque de Ercilla, con mujeres del Taller Laboral Aukinko de Ancapi Ñancuqueo y con ejecutoras del programa Residencia Familiar en Ercilla. Por último, se realizaron entrevistas abiertas estructuradas a actores del ámbito institucional.

Igualmente, y como primer producto del estudio, se realizó el trabajo de revisión documental ya referido, el cual proporcionó antecedentes históricos en torno al tema 'familias mapuche' que, como se ha señalado, resultó ser un insumo fundamental para la formulación de temas y preguntas que guiaron el trabajo metodológico y el diseño de instrumentos de recolección de datos.

El uso del *mapudungun* operó en función de los requerimientos de los actores. Por ejemplo, en el caso de los actores señalados como matrimonios o como comuneros, éstos pusieron como condición el uso de esta lengua para la realización de la entrevista. Y en todos los otros casos hubo una apelación a conceptos y vocablos en *mapudungun*, es decir, al 'champurreo' o mezclas, aunque predominó el uso del castellano.

b) 'Variables' de caracterización

De acuerdo a lo solicitado en los términos de referencia y lo comprometido en el estudio, la caracterización de la 'familia mapuche' se realiza en torno a los siguientes aspectos, variables o modos objetivados de representar las relaciones sociales y complejidad subjetiva de las familias mapuche:

- Identidad cultural
- Valores, creencias y prácticas relevantes desde la cultura mapuche (incluyendo religiosidad)
- Estructura familiar
- Relaciones internas a nivel de pareja
- Relaciones internas con el sistema filial
- Valores y creencias no mapuche relevantes
- Roles de género y generacionales (o etarios)
- Pautas de crianza, formación y educación de niños y niñas
- Prácticas educativas escolarizadas
- Prácticas cotidianas
- Relaciones sociales:
 - familia-comunidad-territorio
 - familias-instituciones gubernamentales-municipio

Estas variables se operacionalizaron de acuerdo a la siguiente tabla:

Dimensión	Sub dimensión	Variable
Interna o cultura propia mapuche	Cultural	Identidad cultural
		Valores, creencias y prácticas relevantes desde la cultura mapuche
		Prácticas cotidianas
		Pautas de crianza, formación y educación de niños y niñas
	Familia	Estructura familiar
		Relaciones internas a nivel de pareja
		Relaciones internas con el sistema filial
Roles	Roles de género	
	Roles generacionales (o etarios)	
Externa o cultura ajena no mapuche	Cultural	Valores y creencias no mapuche relevantes
	Educativa	Prácticas educativas escolarizadas
Interacción o relación sociocultural mapuche y no mapuche	Relaciones sociales	Familia-comunidad-territorio
		Familias-instituciones gubernamentales
	Cambio	Transformaciones y/o cambios culturales

A partir de esta estructura se definieron entonces tres grandes ámbitos metodológicos para el análisis de la información recopilada. Primero, un ámbito interno o de la cultura propia mapuche, que narra y connota el conjunto de dimensiones y variables definidas, las que se organizan en función de su correspondencia con la subdimensión planteada. Segundo, un ámbito denominado externo o de la cultura ajena no mapuche, la que para efectos de este estudio es definida desde el ámbito de la cultura y de su dimensión educativa. Y un tercer ámbito, definido como la interacción o relación sociocultural mapuche/no mapuche (relaciones interétnicas), y que corresponde al plano de las relaciones sociales y del cambio social (continuidades/discontinuidades). De esta manera, se asume 'el peso' de las relaciones sociales en el devenir histórico de las familias mapuche. Si bien la subdimensión 'relaciones sociales' y 'cambio' hacen parte también de la cultura propia, se estimó diferenciarlas de dicho ámbito, en tanto se entiende que familias, comunidades y territorios indígenas no son entes aislados de un conjunto de procesos y dinámicas externas con las cuales éstos se articulan en un sistema particular de relaciones: las relaciones interculturales e interétnicas.

Cabe destacar que los tres ámbitos referidos se presentan a través de un esquema teórico metodológico que intenta articular las relaciones significativas que las familias mapuche establecen como parte de su cultura⁹ y que hemos denominado dimensiones. Siguiendo a Bonfil Batalla, éstas se plantean en términos de cultura propia mapuche y cultura ajena no mapuche. Los elementos propios son aquellos que la sociedad mapuche ha recibido como patrimonio cultural heredado de las generaciones pasadas y los que produce, reproduce, mantiene o transmite¹⁰; aquí se ubican la identidad, los valores y creencias, las prácticas cotidianas, pautas de crianza

9 Para ello se ha tomado como referencia a parte del esquema teórico metodológico del *Control Cultural* del autor Guillermo Bonfil Batalla, no entrando en el análisis del campo de las decisiones, elemento fundamental de dicha teoría. En: La Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Anuario antropológico/86. Editora Universidades de Brasilia/Tempo Brasileiro, 1988:13-53.

10 Bonfil Batalla op.cit.

y de formación o educación de las nuevas generaciones, el modo de construir familia, las relaciones de pareja, las relaciones filiales, los roles. Estos elementos son parte además de las descripciones y análisis que la información teórica conceptual destaca y que permiten caracterizar el sistema familiar mapuche y sus transformaciones culturales.

Los elementos culturales ajenos, en cambio, son aquellos que se viven, pero que los mapuche no han producido ni reproducido, siendo la enseñanza escolar y las actividades religiosas de las diversas iglesias las más características a este respecto¹¹, y que en el estudio las hemos denominado como valores y creencias no mapuche relevantes¹² y prácticas educativas escolarizadas. Respecto de las primeras, destacan los valores y creencias que promueven el proceso de chilenización/occidentalización a lo largo del devenir histórico de la relación mapuche/no mapuche.

Sólo para efectos metodológicos de análisis y descripción de la información, el conjunto de estos elementos culturales propios y ajenos se han organizado en subdimensiones. Los elementos culturales propios reseñados y en función de su atingencia o coherencia más cercana con la temática familia y con las variables de interés del estudio, fueron agrupados en una u otra subdimensión. Así, se establecieron tres subdimensiones en el plano de la cultura propia: la cultural, la de familia y la de roles. En el caso de los elementos de la cultura ajena, igualmente se establecieron las subdimensiones cultura y educación. Es decir, las subdimensiones obedecen prioritariamente a objetivos de análisis y descripción de la información.

En relación a la dimensión interacción o relación sociocultural mapuche y no mapuche, y como se ha indicado, se asume 'el peso' de las relaciones sociales —socioculturales e interétnicas— en la dinámica sociocultural y, por lo tanto, en las continuidades y transformaciones a lo largo del devenir histórico de las familias mapuche y de la colectividad mapuche en tanto tal¹³. Se opta así por establecer una dimensión diferenciada, de manera de visibilizar una descripción y análisis más autónomo de las otras dimensiones, en pos de dar mayor contextualización a la dinámica en que las familias mapuche viven, así como a los cambios que éstas han experimentado. Las subdimensiones en este caso obedecen a las relaciones internas de las familias mapuche (familia-comunidad-territorio)¹⁴ en un plano más social y comunitario y no meramente familiar, y a las relaciones externas, las que se circunscriben sólo a sus relaciones con la institucionalidad gubernamental y sus dispositivos (familias-instituciones gubernamentales). El conjunto de las dimensiones y subdimensiones establecidas posee una relación orgánica, relación que permite entender la dinámica sociocultural¹⁵ de las familias mapuche. Como se ha señalado, su establecimiento

11 Ibíd.

12 No obstante, algunos de ellos, y de acuerdo a la teoría de Bonfil Batalla, pueden ser parte de la cultura ajena pero apropiada por el colectivo social.

13 En la teoría del *Control Cultural*, estas relaciones internas/relaciones externas se articulan bajo el concepto de control cultural. Lo clave es el plano de las decisiones del colectivo, decisiones propias, decisiones ajenas, y la relación de control cultural que sobre los elementos de la cultura propia y ajena éste tiene.

14 No obstante, en el marco de estas relaciones, como resultado del estudio, emerge el peso del trabajo asalariado en tanto emigración constante, el que también puede entenderse en términos de relaciones externas.

15 Siguiendo a Bonfil Batalla, ello no necesariamente se debe entender en términos de armonía o coherencia, sino que también de inconsistencias y contradicciones, las que precisamente permiten entender la dinámica sociocultural del colectivo a lo largo del devenir histórico.

obedece a fines de análisis y descripción de la información.

En este marco, las variables de interés del estudio se definieron de acuerdo a la siguiente tabla:

Dimensión	Sub dimensión	Variable (código ETH)	Definición
Interna o cultura propia mapuche	Cultural	Identidad cultural (IDENTIDAD)	Significados que se otorgan al hecho de ser mapuche: cómo se vive la condición de ser mapuche, conflictos que se enfrentan por esta condición en el pasado y en el presente. Se refiere también a los prejuicios vividos o que se conocen hacia los mapuche. Lugar de origen: dónde se nació o dónde se vive.
		Valores y creencias relevantes desde la cultura mapuche (VALORMAPU)	Principios y valores del Mapuche Mogen (modo de vida mapuche) que las familias promueven o cultivan. Valores y creencias relevantes desde la cultura mapuche que marcan la infancia, la juventud y la vida actual y que se fomentan en la vida de matrimonio, así como en la crianza y formación de los hijos e hijas, y que se promueven con los nietos y nietas.
		Prácticas cotidianas (PRACTICAS)	Relato de la rutina que realiza la familia en un día común y corriente y relato de rutinas que realiza en días especiales, tales como festejos o ceremonias y/o cuidado de algún integrante enfermo.
		Pautas de crianza, formación y educación de niños y niñas (PAUTACRIA)	Modelo mapuche de crianza, formación y educación de niños y niñas. Se refiere a las costumbres, a cómo se cuida y se va formando al niño o niña en hábitos de higiene, desarrollo de habilidades, en su relación con la naturaleza y relación con los animales. También alude a las formas y modos en que niños y niñas se van integrando a la vida familiar y comunitaria, al rol de los adultos significativos en la crianza y formación de los niños y niñas como personas, y a los consejos que se entregan a los actuales padres y madres. Cómo se enfrenta o asume la crianza de los hijos: maternidad y paternidad.
	Familia	Estructura Familiar (ESTRUCTURA)	Composición familiar de origen y composición familiar actual de los entrevistados/as: quiénes componen, forman o integran la familia (años de matrimonio, número de hijos) y a quiénes reconocen o consideran como 'su familia' (todos a quienes ellos consideren). Incluye todo lo relativo a cómo se inaugura o se constituye originariamente la familia, así como todo lo relacionado con la composición familiar.
		Relaciones internas a nivel de pareja (RELAPARE)	Modos en que las parejas deciden unirse y vivir juntas como matrimonio. Se refiere, entre otras cosas, a las expresiones del sentimiento del amor, la edad esperable para que una mujer y un hombre se casen, cómo se comunica la pareja, cómo se comporta ante los hijos. Alude también a las avenencias o acuerdos y principales conflictos en los matrimonios, la violencia hacia las mujeres y arreglos familiares cuando el hombre o la mujer enferman.
		Relaciones internas con el sistema filial (RELAFILIA)	Relaciones padres e hijos/as, relaciones entre hermanos. Situaciones de armonía o conflicto padres/hijos o hermanos/hermanos.
	Roles	Roles de género (ROLGENERO)	Se refiere a qué tareas o trabajos hacían y qué hacen en la actualidad mujeres y hombres, cómo son valorados ambos sexos tanto en el pasado como en el presente. También abarca la autoridad del padre y autoridad de la madre, qué se espera de una mujer y qué se espera de un hombre en el pasado y en el presente.
		Roles generacionales (o etarios) (ROLETAREO)	1) Qué tareas o trabajos hacían y qué hacen los niños o pichikeche, roles que tenían o cumplían en las familias, 2) Qué tareas o trabajos hacían y qué hacen los jóvenes, roles que tenían o cumplían en las familias y 3) Tareas o trabajos que tenían o cumplían en las familias los abuelos o abuelas.

Dimensión	Sub dimensión	Variable (código ETH)	Definición
Externo o cultura ajena no mapuche	Cultural	Valores y creencias no mapuche relevantes (VALNOMAPU)	Valores y creencias no mapuche relevantes en la infancia, juventud y vida actual. Valores y creencias no mapuche que se consideran importantes de fomentar en la vida de matrimonio, así como en la crianza y formación de los hijos e hijas.
	Educativo	Prácticas educativas escolarizadas (PRAESCOLA)	Abarca la escolarización alcanzada, además de recuerdos de la vida o experiencia escolar en cuanto a vivencias, rendimiento académico, relación con compañeros y con profesores; conflictos en y con el sistema escolar; y su impacto en la relación con la familia y comunidad. También alude a prácticas, eventos o experiencias de discriminación o prejuicios y valoraciones existentes acerca de la educación de la escuela para la mantención de la cultura mapuche. Principales dificultades que enfrentan niños, niñas y jóvenes en la escuela/liceo en la actualidad.
Interacción o relación sociocultural mapuche y no mapuche	Relaciones sociales	Familia-comunidad-territorio	Prácticas comunitarias y religiosas que se establecen y/o en las que participa la familia o algún miembro de ésta, tales como: mediería, kellugun, mingako, machitun, elowün, nguillatun, visitas a familiares o a parientes. Experiencias con los proyectos, recuerdos de la presencia de éstos en las comunidades y valoraciones otorgadas. Participación de las familias en organizaciones mapuche, experiencias y valoraciones otorgadas. Se refiere también a las experiencias laborales.
		Familias-instituciones gubernamentales	Relaciones que la familia o algún miembro de ésta establecen con alguna institución del Estado o gobierno, percepción del trato recibido en los servicios públicos. Participación en proyectos o beneficios sociales del gobierno y/o Estado. Programas de gobierno orientados a las familias mapuche, fortalezas y debilidades de los programas, actores mapuche con que se vinculan los programas o proyectos; tipo de vinculación que establecen los programas con los actores mapuche; conflictos existentes entre los valores e intereses del programa y los valores e intereses de las familias mapuche.
	Cambio	Transformaciones y/o cambios culturales (CAMBIOS)	Continuidades y discontinuidades en la tradición mapuche: valores y creencias que se mantienen o se han perdido; costumbres que se mantienen o se han perdido; cambios en las formas en que se dan las relaciones familiares y/o entre parientes, y las relaciones comunitarias. Estado en que se encuentra la autoridad de los padres, abuelos, longkos y otros actores tradicionales. Uso, estado y valoración otorgada al mapudungun. Descripción de condiciones de vida.

c) Muestra cualitativa del estudio

Respecto de la muestra del estudio, ésta se definió en función de una tipología de actores en el entendido que éstos hablan y significan desde las posiciones y roles sociales en que se ubican. Así se estableció y se logró lo siguiente:

Protección de Derechos de la Infancia y Adolescencia Mapuche

Tipo de actores	Compromiso inicial	Total de entrevistados
Actores que representan la tradición, el conocimiento y las prácticas socioculturales mapuche	6 entrevistas individuales	6 entrevistados (2 en Ercilla, 2 en Nueva Imperial y 2 en Padre Las Casas): En Ercilla: - 1 Longko de Temucuicui - 1 Longko de Collico En Nueva Imperial: - 1 Longko - 1 Machi En Padre Las Casas: - 1 Machi de comunidad Catrilaf II, sector Nilquillo - 1 Hijo de Machi y presidente de la comunidad indígena Juan Canio, sector Metrenco
Sujetos mayores que representen los principios de sabiduría/vejez	4 entrevistas individuales	7 entrevistados: (3 entrevistas a matrimonios en Ercilla y 1 entrevista a anciano de respeto en Nueva Imperial) En Ercilla: - 1 Matrimonio de ancianos de Ancapi Ñancuqueo - 1 Matrimonio Longko de Huañaco Millao II - 1 Matrimonio de ancianos de Huañaco Millao II En Nueva Imperial: - 1 Anciano de respeto de Chinofkue.
Sujetos, hombres y mujeres, que representen al segmento juvenil	4 grupos focales	9 entrevistas en Ercilla (4 entrevistas individuales, 2 entrevistas grupales y 3 focus group) Entrevistas individuales: - 1 Joven varón de Collico - 1 Joven mujer de Collico - 1 Mujer de Ancapi Ñancuqueo - 1 Joven varón de Temucuicui Entrevistas grupales: - 2 Jóvenes integrantes de la banda Rivales del Sur de Chacaico - 2 Mujeres de Tricauco Focus group: 3 Focus con estudiantes del Liceo Pailahueque
Matrimonios o parejas	11 entrevistas	11 entrevistas (5 en Ercilla y 6 en Padre Las Casas) En Ercilla: - 1 Matrimonio de Ancapi Ñancuqueo - 1 Matrimonio de Huañaco Millao - 2 Matrimonios de Chacaico - 1 Matrimonio de Tricauco En Padre Las Casas: - 5 Matrimonios de Itineto - 1 Matrimonio de Tres Cerros
Grupos de la comunidad	4 grupos focales	6 narrativas en total (En Ercilla se realiza 1 focus group, 1 entrevista grupal y participación-observación de campo en 4 actividades comunitarias) Focus: - 1 Focus Taller Laboral Aukinko de Ancapi Ñancuqueo Entrevista grupal: - 1 Entrevista grupal a mujeres Brigada Laboral CONAF de Huañaco Millao II Observaciones de campo: - 1 Observación de campo, participación en jellipun por el agua en Huañaco Millao II - 1 Observación de campo puebla ¹⁶ , taller de telar y taller de mapudungun en Ancapi Ñancuqueo. - 1 Observación de campo, participación en nguillatun en Butaco - 1 Observación de campo, puebla longko Coñomil de Collico (chichera)
Actores ligados a los programas de protección social	10 entrevistas individuales	9 entrevistas (En Ercilla se realizan 8 entrevistas a un total de 9 actores) - 3 entrevistados en Huañaco Millao II en 2 entrevistas (una entrevista es con dos comuneros). - 1 Pancho Curamil - 1 de Chacaico - 1 de Collico - 1 de Chequenco - 2 de Ancapi Ñancuqueo

16 Se entiende por “puebla” el lugar donde está la vivienda de la familia y otras edificaciones que ella posea, por ejemplo, gallineros, chiquero, galpón, etc.

Respecto a actores institucionales o fuentes indirectas, inicialmente se planteó realizar seis entrevistas. Los entrevistados fueron:

Nº	Entrevistado/a	Programa	Tipo de actor institucional
1	Gonzalo Bustamante	Departamento de Psicología, Psicología Comunitaria, UFRO	Especialista o experto
2	Equipo JUNJI	Programa Jardines Interculturales	Responsable programa a nivel regional
3	Grupo focal Residencia Familiar (10 ejecutoras)	Programa Residencia Familiar MINEDUC/ Municipio, Ercilla	Ejecutor de programa a nivel local
4	Grupo Focal Equipo Programa Puente (3 profesionales)	Programa Puente, Ercilla	Encargado de programa a nivel local
5	Silvana Soto	Programa Puente, Ercilla	Encargado de programa a nivel local
6	Carla Jara	Programa Salud Mental y Chile Crece Contigo, Consultorio Ercilla	Encargado de programa a nivel local

Con relación a esta tipología de actores, ésta se planteó inicialmente de un modo para luego reformularse en los siguientes términos:

Tipología de actores inicial	Tipologías de actores final
Actores que representan la tradición, el conocimiento y las prácticas socioculturales mapuche	Actores tradición mapuche
Sujetos mayores que representen los principios de sabiduría/vejez	Actores principios de sabiduría
Sujetos, hombres y mujeres, que representen al segmento juvenil	Actores jóvenes
Matrimonios o parejas	Actores matrimonios o parejas
Grupos de la comunidad	Actores grupos y actividades comunitarias
Actores ligados a los programas de protección social	Actores comuneros

Respecto de esta muestra de actores, se destaca que el actor inicial '*grupos de la comunidad*', fue replanteado como "*grupos y actividades comunitarias*' en vista de que sólo se logró acceder a dos grupos comunitarios en términos estrictos, lográndose en terreno participar de diversas actividades comunitarias, tanto de carácter ritual como socioeducativas y de prestación de servicios comunitarios (chichera), todas con alta participación social y relevancia sociocultural para efectos del estudio.

En el caso del actor denominado inicialmente como '*actores ligados a los programas de protección social*', se optó por identificarlo simplemente como '*comuneros*', puesto que dicha adscripción, según se evaluó, no resultaba relevante en un contexto en que todos los actores son sujetos de algún beneficio de la red de protección social gubernamental. Estos cambios fueron aplicados en el análisis inicial de contenidos a

través del software *etnograf*. No obstante, en el análisis de contenido propiamente tal, se optó por agrupar dos categorías en una, a saber:

Actores tradición mapuche
Actores principios de sabiduría

En este caso, ambas tipologías de actores responden a los principios de mantención de la tradición, la costumbre, el conocimiento o sabiduría y las prácticas socioculturales mapuche. Los ancianos son personas altamente respetadas y consideradas aunque no sean autoridades tradicionales. En diversos contextos socioculturales son la única ligazón con la tradición y la costumbre, de ahí la opción. En el caso del estudio, los tres matrimonios entrevistados en la comuna de Ercilla respondían a actores fuertemente ligados a la cultura, uno de ellos es *longko* de su territorio, y los otros dos corresponden a las personas mayores de sus comunidades, altamente respetadas y consideradas. En el caso del matrimonio de Ancapi Ñancuqueo, la esposa es la asesora cultural del colegio de la comunidad. En el caso de Huañaco Millao II, el matrimonio de ancianos entrevistados eran los mayores de su *lof*, existiendo hacia ellos gran consideración, situación observada en el apoyo brindado al momento de su cosecha y luego en *nguillatun* realizado post terremoto. Estos ocupaban una posición de respeto.

Las otras categorías que se agruparon en una sola para efectos del análisis de contenido fueron:

Actores grupos y actividades comunitarias
Actores comuneros

En este caso, la opción metodológica optó por agrupar estas dos categorías, pues ambas obedecen a una lógica común. Los grupos de comunidad están integrados por comuneros, en las actividades comunitarias participan los comuneros. Además, como se ha indicado para efectos del análisis, se optó por entender los discursos de los actores como discursos colectivos, más que como narrativas de actores individuales con ciertos atributos.

Se recalca que estos cambios se realizan sólo para efectos del análisis y descripción de contenidos.

Es necesario señalar que los actores entrevistados eventualmente podrían ubicarse en más de una categoría de la tipología, por ejemplo, un *longko* puede ser también un anciano. No obstante, los cambios referidos no significan que los actores entrevistados ‘aparezcan’ en más de una categoría. Cada uno de éstos/as fue entrevistado/a como ‘representante’ de sólo un tipo de actor, privilegiando su posición de mayor estatus cultural¹⁷.

17 Ningún entrevistado/a es considerado/a en más de una tipología de actores. Los actores de la tradición corresponden a autoridades tradicionales, todos sujetos distintos a los que fueron ubicados para efectos metodológicos como actores de la sabiduría y vejez; en este último caso, el criterio para ‘ser parte’ de la categoría fue que las personas fueran personas ya ancianas y estimadas como *ficha* o *kūse*, sobre los que se reconoce ser ‘personas de respeto’ por ser ya mayores y por conservar la cultura. En esta categoría, en Ercilla se entrevistaron sólo matrimonios de ancianos (3 en total: uno de Ancapi Ñancuqueo y dos de Huañaco Millao), todos con sujetos sobre los 70 años de edad. Se recalca que éstos no son los mismos entrevistados en la categoría matrimonios, precisamente por la distinción edad y por ser ‘personas de respeto’.

En suma, los actores entrevistados, en términos de procedencia comunal, se distribuyeron del siguiente modo:

Tipología de actores final	Comuna	Total Entrevistas/Observación
Actores tradición mapuche	Ercilla	02
	Padre Las Casas	02
	Nueva Imperial	02
Actores principios de sabiduría	Ercilla	03
	Padre Las Casas	0
	Nueva Imperial	01
Actores jóvenes	Ercilla	09
	Padre Las Casas	0
	Nueva Imperial	0
Actores matrimonios o parejas	Ercilla	05
	Padre Las Casas	06
	Nueva Imperial	0
Actores grupos y actividades comunitarias	Ercilla	06
	Padre Las Casas	0
	Nueva Imperial	0
Actores comuneros	Ercilla	08
	Padre Las Casas	0
	Nueva Imperial	0

Como se puede apreciar, el estudio se realiza preferente y consistentemente en la comuna de Ercilla; es en ésta desde donde emergen los discursos colectivos y las significaciones acerca de la familia mapuche en términos mayoritarios. Sólo en el caso de los *'actores tradición mapuche y principios de sabiduría'*, así como en los *'actores matrimonios o parejas'* existen narrativas y significaciones provenientes de actores no pertenecientes a la comuna foco del estudio. No obstante, resultan ser de suma relevancia en términos de contar con discursos distintivos en lo referente al conocimiento y la práctica cultural mapuche.

En el caso de Ercilla y en relación a los *actores matrimonios*, éstos presentan los siguientes atributos:

Comunidad	Edad del hombre	Edad de la mujer	Años de matrimonio
Trikauko	50	50	22
Chacaico	49	43	12
Chacaico	70	70	50
Ancapi Ñancuqueo	47	47	14
Huañaco Millao II	36	36	16

En el *lof* de Itineto, comuna de Padre Las Casas, se entrevistaron 5 matrimonios; otro matrimonio entrevistado pertenece a la comunidad de Tres Cerros, muy cercana a la primera, no obstante la mujer es originaria de Itineto. Estos 6 matrimonios entrevistados presentan la siguiente situación:

Edad del hombre	Edad de la mujer	Años de matrimonio
75	71	43
49	43	27
s/inf	s/inf	25
46	45	24
59	50	23
27	26	1 año y tres meses

Como se aprecia en la categoría indicada, los entrevistados son diversos en cuanto a edades, así como en sus años de trayectorias como parejas y matrimonios.

d) Traducción y transcripciones

El conjunto de entrevistas realizadas, una vez recopiladas, fueron transcritas. Las entrevistas realizadas en *mapudungun* fueron traducidas, inicialmente al *mapudungun* y luego al castellano, optándose luego en traducirlas directamente al castellano, en función del tiempo demandado. Destaca que sobre cada uno de estos trabajos, transcripción y traducciones, y en los que su responsabilidad se externalizó, se realizó un proceso de supervisión del 25% de las entrevistas.

e) Análisis de contenido

En torno al análisis de contenido y como opción metodológica, más que como narrativas de actores individuales con ciertos atributos (edad, sexo, grupo etario, escolaridad, comunidad etc.), las entrevistas fueron comprendidas como una unidad de discurso que expresan una construcción colectiva de determinados actores por sobre una construcción individual. Ello, además, porque la posibilidad de arrogar un conjunto de atributos a los y las entrevistadas no resultó posible, pues en muchas entrevistas estos datos no aplicaban. El énfasis en lo testimonial de un conjunto de narrativas lleva a que estos atributos sean muchas veces omitidos en la dinámica que el relato del actor va adquiriendo. De ahí también los fundamentos de la opción metodológica tomada.

Para el análisis de contenido se utilizó primariamente el programa computacional *The Ethnograph*, el cual permite el manejo y análisis de textos procedentes de transcripciones de entrevistas (con previas traducciones *mapudungun*/castellano), grupos focales, notas de campo y otras técnicas cualitativas de recopilación de información.

Así, a partir del conjunto de transcripciones de entrevistas, grupos focales y notas de observación de campo realizadas, se construyó la base de datos de la investigación. Sobre cada uno de los archivos de la base de datos se procedió al procesamiento de la información y su codificación, consistente en la asignación de códigos a las porciones de texto con significación cualitativa relevante. Los códigos establecidos

corresponden a los referidos en la operacionalización de variables, es decir, cada una de las variables fue entendida como un código de análisis cualitativo (Código ETH). El resultado de este trabajo fue una ordenación significativa del material recopilado. Es decir, se genera el insumo de material cualitativo que permite realizar el análisis de contenido propiamente tal.

RESULTADOS Y ANÁLISIS DE CONTENIDO

1. Dimensión interna o cultura propia mapuche

1.1. Subdimensión cultural

1.1.1. Identidad cultural

Sumario El hecho de haber sido uno de los primeros territorios que debió someter sus instituciones culturales y sociales a la tutela externa, marca los procesos identitarios mapuche en Ercilla. Así, la identidad se va construyendo en el marco de un conflicto que perdura en el tiempo y que se mantiene en las distintas generaciones, y que establece una diferencia tácita con el no mapuche o *wingka*. El relato de la guerra aparece como elemento fundamental para entender cómo el mapuche se reconoce como tal, y cómo se ha ido reconstruyendo en el transcurso del tiempo; así, la identidad está fuertemente ligada a procesos históricos transmitidos y que se reproducen oralmente a través de las distintas generaciones. Igualmente la identidad está estrechamente ligada al sistema de creencias, prácticas y liderazgos socio religiosos mapuche, que establecen una diferencia sustancial entre la identidad mapuche y la *wingka* o no mapuche. El proceso de ‘chilenización’, que se emprendió tempranamente sobre las comunidades, tuvo como una de sus expresiones la limitación y prohibición del *mapudungun* y el aprendizaje forzado del castellano o *wingka zugu*, práctica descrita por los actores como una gran humillación, y con un impacto histórico en las posibilidades de circulación y reproducción del conocimiento o kimun mapuche, que representa un eje fundamental para la identidad cultural. El proceso de escolarización da cuenta de un ‘enfrentamiento’ permanente con una institucionalidad que niega el derecho a mantener una identidad mapuche y que se manifiesta en prejuicios y discriminaciones, que trae aparejada la pérdida del *mapudungun* y la ausencia de la cultura mapuche en la formación de las nuevas generaciones, originando ‘trastornos’ formativos que inciden en su proceso vital. La identidad cultural tiene una base territorial expresada en el sistema de parentesco, su *kupan* y su *kupalme*, es decir, sus lazos de parentesco consanguíneos y su territorio/*tuwun*. Como parte de los procesos identitarios se destacan elementos de la cultura material mapuche, tales como las joyas, el vestuario y las comidas.

Actores tradición y principios de sabiduría mapuche

Al hablar de identidad cultural nos remontamos a un conjunto de dimensiones e indicadores cualitativos significativos para los actores mapuche entrevistados, desde los cuales éstos dan cuenta de un conjunto de características propias que permiten la integración interna de la colectividad mapuche. En esta variable se plantean las distinciones básicas que permiten la diferenciación primordial entre lo mapuche y lo que está fuera de lo mapuche, lo que se denomina el mundo *wingka* o chileno. La afirmación de una identidad cultural obedece al conocimiento expreso de los actores de pertenecer a un mundo distinto, de reconocer un origen común con unos y establecer la diferencia con otros.

Las comunidades y familias que viven en los territorios de la comuna de Ercilla poseen un auto concepto que ha ido perfilándose en base a un proceso de enfrentamiento

continuo y persistente de subvaloración de lo mapuche. Por intermedio de los relatos recogidos y la observación realizada, se ve un intento denodado por buscar generar un espacio social en que la identidad cultural propia sea reconocida a la par con la *wingka*.

Cuando se somete al sujeto al ejercicio de recordar lo que le fue transmitido por sus abuelos y padres, su referencia es a la violencia, a la angustia generada cuando el *wingka* o chileno llegó a poblar sus territorios. En esto, Ercilla no difiere de otras territorialidades mapuche, no obstante en esta zona pesa y marca el haber sido uno de los primeros territorios que debieron someter sus instituciones culturales y sociales a la tutela externa. Por ello, un relato primordial en los actores que representan la tradición y la sabiduría mapuche, y que se enmarca en la oralidad de la cultura, es la ubicación histórica de un origen y la explicación de la situación actual: en Ercilla se hace patente tanto el encuentro con el *wingka* como sus implicancias, así como de dónde provienen y por qué han debido situarse dónde están.

“Hicieron un encuentro de Cautín para acá, y desde Renaico vinieron los winkas a caballo. Ahí los esperaron harta gente, los arrinconaron, los correataron. Nosotros como conocimos el camino, no vinimos, meses y meses andando, y los wingkas atracito porque nosotros le veníamos entregando el camino. En esa llegada trajo una tropa de yegua blanca, ovejas, chivos, quedó la mortandad. Lo que sabían nadar pasaron, lo’ caballos pasaron. Con esa gente, los pocos que quedamos nos fuimos para el Sur, para Pua, Victoria y llegaron a Lautaro y a Cautín. Ahí dicen que había un pixantu grande, una vega grande y ellos conocían esa parte y se escondieron ahí. Los wingkas iban atracito, dejaron los caballos amarrados y comenzaron a hacer fuego...Después nos vinimos para acá, a Traiguén llegamos, ya estaba formado el regimiento... dijo. Había un tremendo roble y había un soldado que estaba de guardia, que tocaba el clarín. Como a la semana llega el regimiento. Había un mapuche que sabía hablar en castellano, ese era el lenguaraz. Entonces el cacique de acá le dijo: ‘dígame esto hermano, dígame esto’. El lenguaraz dijo ‘no, aquí paremos la guerra, no pelemos más, elija tierra Coihue donde usted quiera, aquí, allá, donde a usted le guste’. Ya no peleamos más”.
[CARCOÑOM Lines: 127-195]

De acuerdo a los entrevistados, la identidad se va construyendo en el marco del conflicto, vale decir, es producto de un desencuentro que perdura pese al paso de los años y las generaciones, y plantean una diferencia tácita con el no mapuche o *wingka*, como ilustra el siguiente testimonio:

“...mapuche porque hoy día trata de forma, de cómo poner en la mano al niño mapuche, quererlo manejar a la pinta del wingka, a la forma del wingka, el mapuche nunca se va identificar como wingka porque tiene su forma, su rostro que no lo va ser formar el wingka, el tiene, todo el mapuche diferente al wingka...” [JUANCATR Lines: 450-492]

Para el entrevistado, al niño mapuche se le intenta sacar de su cultura para que se acerque más a la cultura *wingka*, lo que no debiera pasar, pues hay un rostro mapuche, un aspecto físico, una forma de ser a través de usos y costumbres propias. Dice el mismo actor:

“...dijeron las personas mayores, pero nosotros tenemos un espíritu fuerte, eso decían... el tema de los niños mapuche, esa sabiduría tenemos desde niños, en los tiempos que yo y otros niños de mi edad que crecimos en la pobreza, en una humillación, pero una humillación muy grande...” [JUANCATR Lines: 450-492]

Esta situación de humillación no está relacionada solamente con la pobreza que se afincó en la región post pérdida territorial y política del establecimiento de reducciones¹⁸, sino que se relaciona directamente también con la exclusión en ámbitos culturales, sociales y políticos¹⁹. Los actores entrevistados coinciden, por medio de sus relatos, que la transmisión cultural ha permanecido, el conocimiento de la historia, usos y costumbres, y sobre todo, que la utilización cotidiana del *mapudungun* ha dado contenido a la identidad cultural de quienes hoy viven en las comunidades que han sido parte del estudio. Es así como en Ercilla estas comunidades mantienen un sistema de parentesco y es posible considerarlas como un espacio de ‘refugio’ y reproducción social de la identidad cultural mapuche.

El proceso de ‘chilenización’ que se emprendió tempranamente sobre las comunidades, que implicó la limitación del uso del *mapudungun* y el aprendizaje forzado del castellano o *wingka zugu*, es una práctica que es descrita por los actores y, en diversos casos, como una gran humillación. Pero los *longkos* ven diferencias en la actualidad; he aquí un relato de Padre Las Casas y otro de Ercilla:

“Sí, eso debería haber sido hace mucho tiempo... pero ahora ya está volviendo la tradición mapuche, o sea, que ahora se toman en cuenta los mapuches, antes no. Los wingka eran ellos no más y a los mapuche lo’ miraban muy bajos”. [DOMLLANC Lines: 793-801]

“... que nosotros nos avergonzábamos en wingka zugu (la lengua no mapuche), porque no zugu (la lengua no mapuche), porque no sabíamos hablar y con esa humillación nos obligábamos a hablar el wingka zugu, pero hoy día esperamos, que sufrimos esa humillación como niño, esperamos que estos niños de hoy en día no se sientan humillado’ delante los wingka, si tienen que hablar mapuzugun que hablen y eso es lo que debe esperar el niño mapuche en el territorio...” [JUANCATR Lines: 450-492]

“Entonces todos los jóvenes nos pusimos de acuerdo de no estar hablando en mapuche. Un joven dijo de esta forma ya estamos civilizados podemos estar volviendo para atrás, porque los mayores sufrieron aprender castellano, sufrieron algunos ancianos, cuentan que fueron muy atropellados, nosotros no podemos volver a eso ya estamos civilizados y el cura nos quedó mirándonos a todos nosotros dijo ‘se sienten civilizados, yo encuentro que no son civilizados, si fueran civilizados tendrían su propio idioma, hablar en español, hablar en

18 Pobreza en las condiciones materiales de vida, incluida la pérdida y el relegamiento territorial y la base material económica del pueblo mapuche.

19 En este sentido, se entiende como exclusión la falta de reconocimiento y la denegación de derechos sociales, culturales y políticos, lo que acarrea invisibilización, omisión y denegación de derechos en tanto mapuches.

inglés, si tuvieran unos cinco, seis idiomas, hay recién serían civilizados como mapuche ustedes tienen que reconocer su descendencia, idioma, no lo olviden', ese fue el consejo que nos dio [GRECHEUQ

Para el entrevistado es importante que los/as niños/as conserven el *mapudungun* y lo practiquen, ya que el idioma es el elemento por donde circula el conocimiento o *kimun* mapuche, que representa un eje fundamental para identificarse culturalmente y es el principal elemento cultural que diferencia al mapuche de los no mapuche o *wingka*.

La ausencia de transmisión cultural muchas veces se da al interior de los hogares, pero una mayor dificultad se encuentra a nivel del proceso de escolarización, en donde las experiencias de vida de los entrevistados dan cuenta de un 'enfrentamiento' permanente con una institucionalidad que niega el derecho a mantener una identidad mapuche.

El proceso identitario y/ o el ser mapuche no se contradice con asumir otros roles sociales o llegar a tener una profesión, lo importante es que permanezca lo que se ha denominado 'lealtad étnica'. Un relato de Ercilla plantea:

"... entonces, igual lo adoramos cuando el mapuche sobresale en la profesión, pero esperamos que ese profesional se sienta primero mapuche y después profesional. Mientras sea profesional y se pueda juntar con su pueblo mapuche y llevarle el mensaje como está formado la historia y esa historia como tiene que renacer para que el mapuche vea y se guíe por esa historia, para que no ande en tropezones y no saber decir las cosas de decir del mapuche, así los profesionales mapuches y para que los niños crean y crezcan con esa sabiduría pero con fuerza". [JUANCATR Lines: 450-492]

Por otra parte, aspectos relativos al lugar de origen también marcan las líneas de parentesco que le otorgan una base territorial a la identidad cultural; los entrevistados aluden a ésta como parte importante al presentarse como che o persona:

"Hola a todos las personas que escuchen esta conversación, desde antes yo soy una persona conocida hermanos, están en una casa conocida, mi comunidad se llama Temucuicui, es muy linda mi comunidad..." [JUANCATR Lines: 53-59]

"... de Tromen Carrüriñe, de una comunidad pequeña que se llama así, o sea que de ahí nació yo". [DOMLLANC Lines: 16-18]

En estos dichos podemos ver lo importante que es el dónde se nace, para saber adónde se pertenece y dónde se incorpora, en el caso del último relato. El mapuche también relaciona su identidad cultural a los lugares en donde se formó como persona, donde están sus raíces, su *kupan* y su *kupalme*, es decir, sus lazos de parentesco consanguíneos y su territorio/*tuwun*. Aquí un relato de Nueva Imperial:

"Es la nuestra descendencia, yo soy Coypuko Imperialito por parte padre y por parte madre soy descendiente de wa (hualle), koyam (roble)

de majalcaweyu (Malalkahuello: corral de caballos) y aquí de Chiñifküwe (limpiador, es un lugar) esa es nuestra descendencia de mis familiares. Aquí me crié por la herencia de lo que le pertenece la finada mi madre". [GRECHEUQ Lines: 78-87]

Es muy apreciado por los entrevistados el conocimiento de esta descendencia, pues implica un claro fortalecimiento de la identidad mapuche, permitiéndole a la persona o che el tener una ubicación en el mundo mapuche.

El rescate del nombre propio mapuche ha debido lidiar contra la discriminación y la voluntad de los funcionarios del registro civil, pero forma parte importante del proceso de identificación cultural, y es un elemento que salió a la luz en los relatos de distintos actores, como da cuenta el siguiente relato de la comuna de Ercilla:

"A mis hijos a todos le tenía nombre mapuche, y el oficial del registro civil dijo; ¿dónde sacaron ese nombre? Si usted lo sabe escribir, ahí esta su libreta; me dijeron. Entonces todos tienen ahora nombre wingkas. Ahora no. Por ejemplo mi nuera sabe escribir porque fue al colegio, mi hijo también, entonces el hijo que tiene ellos se llama Relmu Liwen (arco iris madrugada) y ellos mismos lo colocaron en su libreta. La otra se llama Millaray". [MATCOLIM Lines: 1977-1988]

Los actores entrevistados manifiestan el profundo respeto hacia los padres y mayores, y a la autoridad de éstos incluso en temas como el matrimonio.

El mapuche es distinto al no mapuche al nacer, pero también lo es al morir, la mantención del *eluwün* o despedida funeraria mapuche, encierra en sí un profundo proceso de posicionamiento del que fallece. Esta práctica contiene y despliega el sistema de creencias socio religiosas mapuche.

La mantención en Ercilla de las normas y el fortalecimiento de los liderazgos tradicionales tiene que ver con el núcleo básico de la identidad cultural de quienes se consideran parte del pueblo mapuche. Los referentes culturales dicen relación con ritualidad y liderazgo.

Por otra parte, para 'los viejos', la importancia del matrimonio con mapuche reside en que permite la continuidad de la tradición cultural, siendo socialmente importante para el apego a las normativas de acuerdo al origen del sujeto, así como para la presencia del idioma, los usos y costumbres mapuche en el proceso de socialización de las nuevas generaciones, lo cual definirá claramente su identidad cultural y social.

"...con su familia... los viejos saben hablar... los que tienen 50, 60 años, mi edad, saben hablar mapuche, saben responder, pero no le conversan a sus hijos, no le conversa a su nieto... aukutuaimun chempí mapuche dugu, no le dicen, qué es lo que habló mapuche, qué significa... no le dicen, si el niño se corrió, se corrió no más. Entonces ahí está... nos desmoralizamos nosotros, lo' avergonzamos nosotros... del mapudungun, ¡qué pasa lo resto, más allá!... ¡Gracias a dios mi hijo se casó con una mapuche, no se casó con una chiñurra (no mapuche)!

Mujer: Mi hijo son mapuchito puro (se ríe, refiriéndose a sus nietos). Su mamá, su papá, de la María hablan puro mapuche allá (se refiere a los padres de su nuera)

Hombre: mapuche neto, yo estoy contento. Yo converso con los viejos allá, ¡nos entendimos!” [SEBACATR Lines: 792-814]

Para el mapuche siempre va a ser importante de dónde se proviene, cuál es el *kupalme*, el *kupan*, desde dónde se habla, quiénes han sido los antepasados. En el protocolo existe tal presentación. Dónde se nace implica dónde se originan los antecedentes inmediatos de los sujetos, la valoración que se tiene del pasado proporciona los elementos de identidad y las personas se autodefinen en función de dichos elementos.

Actores matrimonios

En los matrimonios entrevistados de las comunas de Ercilla y Padre Las Casas también encontramos una identidad anclada en procesos históricos transmitidos y que se reproducen oralmente a través de las distintas generaciones.

En ambos territorios surge el relato de la guerra como elemento fundamental para entender cómo el mapuche se reconoce como tal, y cómo se ha ido reconstruyendo en el transcurso del tiempo. La tradición oral mapuche se convierte también en un medio y un elemento que construye la identidad cultural: surge la diferencia inicial entre los originarios de esta tierra —el mapuche— y aquellos que llegaron desde afuera: el *wingka*, el otro, el extranjero, el que no es mapuche.

*“...Bicentenario hay en Concepción. Dicen que antes eso, en esos años, era de mapuche ese Concepción, ahí hacían guerra antes, contaba mi abuelita, que hubo guerra antes dice, por acá en Truf Truf, Conun Huenu parece que fue salvar un hombre, dijo, por la guerra, llegó... escondiendo así, entonces era mapuche esa tierra, esa parte. Siempre uno cuando pasa cualquiera cosa después de un terremoto van mal, dicen, no ve que ahora pasó un terremoto y casi hundieron todos ahí”
[MATQUICO Lines: 592-605]*

El idioma es un elemento fundamental para el mapuche tanto para poder desarrollar el rito así como para desarrollar el pensamiento mapuche; la oración o *guillatun* no se puede hacer en otro idioma.

Dentro del sistema de creencias mapuche, el *nguillatun* tiene una importancia fundamental para entender la diferencia sustancial entre la identidad mapuche y lo *wingka*; en él sólo tienen participación las familias mapuche que están unidas por un sistema de parentesco común, cada fuego representa una familia mapuche. Los no mapuche sólo pueden concurrir como invitados.

El *mapudungun* es el hablar que comunica con la naturaleza, por medio de esta lengua es posible recibir respuestas de las peticiones a *genechen*, dice una anciana de Itineto, y es el *mapudungun* y su práctica pública, lo que hace que a los *wingka*, según el relato, les despierte cierta inquietud:

“Hay gente wingka del pueblo, lo mira con atención no sé si con desprecio, o puede ser por su lengua, de repente lo aprecian su lengua, escuchan cualquier wingka, Señura, admiran porque como hablan su lengua. De repente tienen ganas de hablar ellos, como lo miran algunos, dicen que por desprecio, no es nada, yo creo que no es na ´por desprecio, que hablan su mapuzugun, y eso nosotros en los niños siempre lo tenemos presente”. [MATQUICO Lines: 69-80]

En torno a esta práctica corriente de hablar el *mapudungun* en público, surge el menoscabo, no generalizado, pero que marca la diferencia entre un mapuche y un *wingka*:

“Lo importante también es no negar quién se es, de dónde se proviene, ni negarse a sí mismo, pues esto trae consecuencias, pues no se es solo, ‘somos la familia’. Y el mapudungun es el centro de la identidad mapuche”.

Actores jóvenes

La ausencia del *mapudungun* en el ámbito escolar, pero también en la familia, caracteriza a los actores jóvenes. La discriminación hacia los jóvenes no es un fenómeno en retirada, como podría pensarse a principios del siglo XXI, y la escuela es un espacio que favorece este tipo de prácticas, especialmente aquellas que tienen un reducido número de estudiantes mapuche. Parte de la realidad de los/as jóvenes entrevistados/as, cuyas edades fluctúan entre los 13 y los 22 años, es su itinerancia por hogares o residencias familiares.

Estos plantean en sus entrevistas que tanto en la sociedad como en los espacios en que se desenvuelven, se mantienen estereotipos discriminatorios y de estigmatización. De uno u otro modo han sufrido experiencias de discriminación, no sólo a nivel de los pares, sino también a nivel de los que debieran velar porque ello no suceda.

La coyuntura social también sirve para este efecto, la discriminación cambia el lenguaje fácilmente:

“Incluso todavía, en el colegio, ah este es de Ercilla, este es delincuente, quema camiones, quema las forestales y así po’. Hasta el día de hoy se vive eso”. [MARVILLA Lines: 1080-1089]

De una manera u otra, aquí la discriminación se enlaza con los acontecimientos coyunturales, anexando un nuevo factor discriminatorio. En este marco, la identidad como tal es difícil manifestarla pues ser mapuche, de Ercilla y joven, implica ser catalogado como delincuente o, lo más grave, como terrorista. Este mismo conflicto ha hecho que muchos revaloricen el ser mapuche:

Mujer: “Bueno, aquí en Ercilla, ¿a quién le interesaba ser mapuche antes? A nadie le interesaba y ojalá no ser mapuche porque te discriminan, pero ahora no, si te discriminan no importa. Cuando estudiaba yo decían: ‘los indios están peleando, ahora los mapuches están peleando’, ya eso es un avance...”

Los vínculos de sangre también son referidos como elementos de la identidad cultural mapuche, siendo también para los jóvenes un elemento de posicionamiento identitario del mapuche.

El que los mapuche luchan por sus derechos ha generado una visibilización de la identidad mapuche y, de hecho, ha implicado un acercamiento de estos actores a identificarse culturalmente, siendo esto observado como un fenómeno creciente. La participación activa en los ritos mapuche como el *nguillatun* o en actividades comunitarias como la bendición del agua, jugar *palin*, bailar *choike*; participar y ocupar cargos en las organizaciones comunitarias y territoriales; mostrar públicamente su pertenencia como voceros, evidencia este fenómeno:

Mujer: "...y cuando ocurre esto uno dice que lo desprestigia, pero alguno sí les sirve y rescata, el habla, es el recuperar el ser mapuche. Yo encuentro que está bien todo lo que está pasando, no es tan malo porque está trayendo como un beneficio, por lo menos se está reconociendo". [CRISCOÑO Lines: 1054-1070]

Los jóvenes se enlazan con la tradición pero también con las diferencias que ellos ven entre los mapuches y los *wingkas*, por ejemplo, en el respeto y cuidado brindado a los ancianos, como lo señala un participante de un focus con jóvenes en Ercilla:

"... sí, la familia mapuche andan con sus mayores y los wingkas andan en la calle pidiendo plata los abuelitos". [FOPAILA2 Lines: 373-376]

Se apela a la lealtad interna en la definición de la identidad, pues 'no hay maltrato entre iguales':

"... acá somos todos... como la mayoría somos mapuche, entonces es como... Entre mapuche no nos podemos andar tratando... porque somos todos de la misma sangre". [FOPAILA1 Lines: 1099-1104]

Para los jóvenes de Ercilla el estar en permanente actividad en torno a la cultura es algo que los fortalece. Se describen generaciones de jóvenes que han optado, en muchas comunidades, por exigir un tiempo más corto para la realización de *nguillatun*, de manera de asegurar la práctica más seguida de este rito, mientras el sujeto está en plena formación como persona o *che*.

Para los jóvenes también su identidad es algo que se porta, y un atributo de ésta es ser sencillo:

"Bueno, puros consejos bueno, de no perderme yo mismo, si salís de aquí, si vas a Santiago, de no ser más sobrado o más creído, de no perder mi costumbre, eso me enseñaron siempre de cabro chico".

La importancia del idioma para los jóvenes dice relación con la necesidad manifestada en el rito, en la comunicación cotidiana con sus padres y familiares mayores, como también con la necesidad de sentirse 'completos' como mapuche y, ante todo, profundizar su pertenencia a la comunidad. En la época escolar se evidencia la ausencia de la cultura mapuche en los espacios que frecuentan, y eso los hace demandar hoy el aprender su idioma.

“En la escuela sí, había algunos que hablaban bien. La mayoría casi no, algunos se avergüenzan ...sería bueno de chiquitito, para que no se pierda la cultura... que sepan hablar. A lo mejor más adelante la gente se puede olvidar de eso. Muchas personas no le inculcan a sus hijos, que son mapuche, y se avergüenzan, esta no es una raza de la cual uno tenga que avergonzarse”. [TOROMANQ Lines: 565-579]

En otro ámbito, el nombre propio funciona como una forma de manifestar en lo público la identidad: el hecho de dar un nombre mapuche genera un cambio e implica asumir plenamente la identidad.

Mujer: “Cuando le puse nombre a mi hija, fue la primera niña que tiene un nombre mapuche, a pesar que todos somos mapuche, ¡pero todos me criticaron, cómo se te ocurre ponerle ese nombre a tu hija... ¡yo recibí cualquier crítica! ‘Tiene su apellido mapuche y más encima nombre mapuche’, dicen... no le dan valor a eso, mi hija se llama Millaray Küyen”. [TALLAUKI Lines: 343-352]

Así es como la discriminación se va enfrentando poco a poco desde posturas de autoafirmación. Igualmente, el establecimiento del matrimonio entre una pareja mapuche es cada vez más valorado y se hace más presente como una señal evidente del fortalecimiento de la identidad:

Mujer: “...igual aquí, la que no traía un wingka de Santiago poco menos que era mal visto. Ahora no po’, ahora ya se están casando más con lamgen, distinto lugar, distinto lof, eso se está recuperando ahora”.

A nivel de los procesos de escolarización, la escuela se hace presente brutalmente a juicio de los actores de los siguientes relatos, en los que se manifiestan las dificultades adicionales existentes para los hablantes del *mapudungun*, el cual fue prohibido y combatido en el sistema escolar, y motivo de prejuicios por parte de los pares:

Mujer: “...indio, me decían a mí en el colegio, no podía hablar en wingka dugun, hablaba mapuche en el colegio, había puro wingka casi, en las monjas... Todos los días peleaba yo, por eso no aprendí a leer (risas). ¡Todos los días me castigaban, porque todos los días peleaba, andaba puro peleando porque me decían así! Todo el día en el patio me tenían pará’ sola, pa’ que no peleara más me pusieron de rodillas con unas arvejas, al otro día pelié otra vez”. [TALLAUKI Lines: 498-510]

Mujer: "...sí po', cuando iba a la escuela le decían indio y uno se sentía mal uno... y en algunas parte se ve la discriminación, pero rara vez, porque ahora uno se defiende. Antes uno tenía que soportar, humillarse.

Hombre: la respuesta viene al tiro (ante la discriminación), antes no.

Mujer: no saben tampoco... no somos indios, somos mapuche..."

[MATTORO Lines: 1003-1013]

Esta misma situación se vive en un territorio lejano como Nueva Imperial, ya que jóvenes de la misma generación hablan sobre los grandes problemas que tuvieron por ser mapuche y hablantes en el sistema escolar.

Un tema significativo en torno a la identidad tiene relación con el *eltum* o cementerio, pues una parte importante de la vida comunitaria tiene que ver con la muerte y los ritos asociados a ésta. Las diferencias que se dan a este nivel también generan una línea que contrasta con los ritos chilenos. El mapuche debe enterrarse en el cementerio o *eltum* de la comunidad a la cual pertenece, un cambio que observan estas actoras son conductas de recurrir al cementerio *wingka*. Tal cual como en la vida, en la muerte el mapuche tiene un espacio distinto al *wingka*, pues en ese espacio el mapuche descansa, sino su "am (espíritu /alma), andará sufriendo", pues no estará con su familia, estará sólo entre *wingkas*.

Mujer: "Todavía el mapuche tiene la costumbre, lo va a dejar en su eltum, en su comunidad, en su lof para que descanse, que nadie saque los huesitos, los wingka, pero el mapuche ahora también está yendo pa' Ercilla. El abuelo dice 'cómo lo puede llevar al cementerio wingka... mapuche, el am va a andar sufriendo', dice el viejito, no puede quedar junto con el wingka, en su eltum, porque el mapuche es aparte, tiene que sepultarse aparte". [TALLAUKI Lines: 667-678]

Destacando connotaciones identitarias referidas a los comuneros/as entrevistados/as, surgen como temáticas las dificultades históricas de vivir siendo mapuche en una sociedad que niega ese derecho y la búsqueda de mejorar la escolaridad, con el riesgo de la pérdida del idioma.

Hombre: "Terminé en Angol. Nunca tenía contacto con la comunidad, tampoco llegaba, estaba en internados entre medio de los wingka (los no mapuche) no más, y nunca tuve posibilidad de hablar en mapuche ni de aprender". [RAMONCOL Lines: 58-63]

"... pero me siento pobre en los conocimientos mapuche²⁰ y que yo no le puedo decir a mis hijos que hablen y sepan nuestra cultura y me

20 La pobreza en los conocimientos mapuche alude a la pérdida de éstos por la negación institucional a acceder y ejercer el propio idioma, la cultura, la cosmovisión y los conocimientos mapuche. Esta negación ha provenido fundamentalmente de la escuela y del sistema educacional en su conjunto.

siento mal... y me gustaría que en el tiempo se diera la oportunidad de darse que mi generación de atrás pueda retomar eso". [JUANMILL Lines: 320-328]

Siendo clave en la identidad cultural el *mapudungun* y todo el caudal de conocimientos que a través de éste se transmite, los actores jóvenes manifiestan que la falta de uso de la lengua mapuche origina 'trastornos' formativos que inciden en su proceso vital, aludiendo a la idea anteriormente expuesta, de 'no ser plenos' en su proceso identitario mapuche.

Otro elemento de identidad cultural destacado por los jóvenes es la participación en los bailes mapuche y en los ritos que reafirman identidad cultural, en especial, el *choike* o baile del avestruz, en que se sintetiza el apego del mapuche a la naturaleza, el respeto a la tierra, a los animales.

"...sí bailábamos, mi hermano bailaba choique (danza del avestruz) y yo también bailaba, hacía choiquetun, me gustaba y no nos daba vergüenza.

Entrevistador: ¿Cómo es el choique, es distinto a como es por acá?

Hombre: El choique se entraba, venía dar una vuelta en el rewe y después se iba a buscar a su compañero y después bailaban unos 20 minutos y de acuerdo al número de choique, eso era lo que bailábamos y con manta, cintillo y de repente con máscara, uno solo, un longko".

[JUANMILL Lines: 367-380]

La centralidad en la cultura se expresa como importante para el desarrollo del *che* o persona. La escuela es connotada como una entidad que 'marca' a los sujetos, quienes en su fase ya adulta tienen un diagnóstico complejo de lo que se vive:

"...el colegio nos marcó... Ahora que soy adulto siempre voy a ser mapuche, voy a ser, no voy a estar orgulloso porque hay muchas cosas que se han dejado de hacer y no se respetan, y hay como una pequeña excepción porque ¡estamos tan mal como mapuche, hemos perdido tanto el respeto!". [MATCANIU Lines: 2453-2460]

Esta situación pende como una amenaza permanente sobre la identidad y obedece también a que los mapuche no están aislados de las condiciones en que se universalizan las culturas. La permeabilidad a lo chileno o *wingka* es evidente –lo que aquí hemos denominado 'cultura ajena'– así como a los espacios y procesos de mutuas y recíprocas relaciones sociales.

En las entrevistas y conversaciones, los comuneros señalan que ha habido cambios que han puesto en crisis la identidad mapuche que se rescata, la forma de la ritualidad, los sentidos y los tiempos.

Hombre: "Se visitaban, no mucho, pero se visitaban... con un canasto llewun...después se fue perdiendo cuando llegó la radio, la televisión. Uno le está hablando a un niño la televisión por allá... qué le va a entrar por la mente. Yo creo que la cultura española no es tanto como se dice... no es tanto... no sé ustedes qué pensarán, porque nosotros estamos tal como antes, no nos ha servido mucho la cultura ibérica como le dicen... hasta por ahí no más..." [MATTORO Lines: 779-792]

En Ercilla se ha buscado enfrentar estos procesos a través de la realización anual del *nguillatun* —situación inédita en otros territorios mapuche—, como una estrategia de recuperación cultural, de afirmación identitaria, de formación y aprendizaje para las nuevas generaciones, de diálogo intergeneracional, de articulación comunitaria e intercomunidades:

*Hija: "Yo hace tiempo que no participaba del nguillatun... vienen de varias comunidades...
Hombre: ahora el domingo vamos a tener uno y va en ese cerro de allá, ahí vamos a tener un nguillatun y se invita 15 comunidades para unir fuerzas..." [MATTORO Lines: 829-836]*

Para actividades como la bendición del agua o el último *nguillatun* en Chacaico, la presencia de los jóvenes, a la par de los adultos, puede hacer pensar que 'la salvación por la cultura' es una posibilidad cierta.

Pese a que para algunos la relación del mapuche con su tierra ha perdido vigencia, sigue siendo parte esencial de la identidad. La práctica ritual, referida al *nguillatun*, el *machitun*, *eluwün*, etc., es el espacio de reproducción societal y, aunque se viva en la ciudad, la referencia inmediata de los vínculos con lo mapuche se da en torno a la tierra y más bien al *mapu*, concepto que evidentemente es más complejo y amplio que la sola materialidad, pues engloba lo socio religioso, lo económico-productivo y lo proceso de significación cultural.

1.1.2. Valores, creencias y prácticas relevantes desde la cultura mapuche

Sumario El respeto/*yam* y el consejo/*gülam* son los valores más destacados por los entrevistados/as. Estos construyen lo que se entiende y reconoce como autoridad, son cruciales en las relaciones internas del *reñma* o familia, y entre familias, así como en la crianza y formación de los *pichicheke* o niños/as. El respeto y consejo se plasma en espacios en que se comparte y conversa en familia y con los familiares, no obstante se expresa en prácticas que se adaptan a los nuevos contextos. La idea de familia está unida a un permanente 'movimiento' en que la familiaridad se va construyendo. En esta construcción se destacan las visitas. También el ser familia se plasma en el *eluwün* o ceremonia del entierro. El respeto se expresa en distintas dimensiones de lo humano, pero también en la relación que las personas deben establecer con los espacios naturales.

Una práctica cultural destacada es el casamiento tradicional o *mafvn* y el *gübamtu* (aconsejar). Asimismo, el hablar el *mapudungun*, respetar y escuchar a los mayores, conocer el origen familiar y el parentesco de cada cual, el *küpalme*. Se destaca el conocer y el relatar la historia, lo bueno y lo malo de una persona, de una familia o comunidad, pero también de los sucesos que las han ido conformando.

Igualmente se resaltan valores referidos a la religiosidad mapuche, tales como hacer *nguillatu* o rogativa como práctica cotidiana, el participar del *nguillatun*, la creencia en los *ngen* (dueño) y *newenes* (fuerzas) de la naturaleza, la creencia en el *kalku* o mal, el respeto al *rewe* de la comunidad.

Un valor destacado es el de la crianza estricta, pues favorece que el ser humano se forme como una *nor che* o persona correcta, que sea coherente en su pensamiento y acción. El valor del *pichiche* o guagua también es recalcado; su llegada destaca el valor de la familia y de la familiaridad, consolida el matrimonio. Un valor importante es que niños y niñas participen de la vida social y religiosa mapuche.

Las categorizaciones valóricas más relevadas por el conjunto de actores entrevistados fueron las de respeto/*yam* y consejo/*gülam*. Estas construyen lo que se entiende y reconoce como autoridad, también son cruciales en las relaciones internas del *reñma* o familia, y entre familias, así como en la crianza y formación de los *pichicheke* o niños/as.

Actores tradición y principios de sabiduría mapuche

Los actores ligados a la tradición y la sabiduría indican que en los tiempos antiguos, así como en los de su propia experiencia como *pichiche* o como *wekeche*/jóvenes, el respeto y el consejo siempre estuvieron presentes:

“Mis antepasados y mis abuelos me daban consejos, como: ‘cuando nosotros muramos, cómo irán a estar ustedes, porque vienen años muy malos’, eso decían los antepasados y ellos nos aconsejaban como si estuvieran leyendo algo. Y ahora las personas no se aconsejan ni tampoco se conversan, sólo hablan el idioma español... Todos nos daban consejos antes, las personas mayores y ellos nos decían que debíamos de respetar los menokos y dónde nos entregan muchas cosas y cuando llegaron los españoles nos vinieron a mandar y destruir y ahora ya no quedan muchos menokos y cuando el puente de Malleco estaba, los mapuches andaban en caballos, esos consejos me daba mi abuelo”. [MATMILLA Lines: 347-586]

Este respeto y consejo se plasmaba en espacios en que se compartía en familia. Al compartir se conversa, se cuentan los problemas, ‘qué sentimiento tienen’. En el pasado antiguo y en el más inmediato esto se hacía, era la forma en que el cariño se expresaba. El compartir y conversar es un valor que se mantiene, no obstante se expresa en prácticas que se adaptan a los nuevos contextos.

En términos de los valores relevantes ligados a la idea de familia, se destacan también el compartir con los familiares. No basta ser familia como un simple atributo, ésta

exige asumir la familiaridad, ser familia, *reyñma*. La idea de familia está unida a un permanente 'movimiento', en que esa familiaridad se va construyendo. En este sentido se destacan las visitas; en el pasado, el valor de ser familia implicaba visitas caracterizadas por ser largas:

Hombre: "...visitas largas, no se volvían el mismo día, tenían que estar unas dos noches, dos o tres días, esa eran la visitas de aquellos tiempos. No viene un rato y no irse al tiro. También el saludo era largo, no preguntaban 'cómo está su salud' y usted 'bien', no, sino que 'cómo está su familia, su hijo', si algún hijo que es afuera. Por todo tenían que preguntar, después también tenían devolver a preguntar a ello, entonces eran largos ratos".

Asumir la familiaridad, el ser familia, se plasma también en el *eluwün* o ceremonia del entierro:

Hombre: "Hoy por hoy ya no estamos así. Pero yo me conformo, si llega a suceder algún duelo nos ayudamos y nos amontonamos todos..."
[GRECHEUQ Lines: 427-432]

*Mujer: "Todavía el mapuche tiene la costumbre, lo va a dejar en su *eltum*, en su comunidad, en su *lof* para que descansa, que nadie saque los huesitos..."* [TALLAUKI Lines: 667-678]

En los distintos actores entrevistados en esta categoría surgen testimonios acerca del casamiento tradicional o *mafvn*. Reproducimos los discursos de *longko* y ancianos de Ercilla:

*"... bueno, antiguamente siempre eran los padres los que mandaban, las madres, la mamá del joven le gustaba una niña, una *lamgen* (hermana) y le decía al hijo con esa *lamgen* tiene que casarte algún día y ese hijo tenía que obedecer. Y mientras obedecía eso, los padres del joven iban a los familiares de la niña, allá se iba a pedir esa niña, sea la edad que sea y cuando llegara su edad esa niña ya estaba comprometida. Un respeto muy profundo que había antes y así también fue un poco cambiándose también, que como yo le decía que el *we xipantu* (año nuevo mapuche) era una fecha tan sagrado para el pueblo mapuche, se esperaba ese día para hacer ese *wirintuwün mojfün tun* (anotarse con sangre), era una forma de llamarse el matrimonio antes, hoy día es un casamiento, antes no era eso, era un *mojKüñkawtun wiriwün* (ceremonia de casarse)..."* [JUANCATR Lines: 507-545]

En estos actores destacan asimismo los consejos a los novios:

Hombre: "Cuando entregan su regalo, se terminan de servir todos, los hacen sentar al matrimonio joven. Sientan matrimonio joven uno

en cada asiento, ahí viene los consejos del papa, del abuelo, de la madre, gübamkagey gapiñ (aconsejaban a la novia). Kúme portapuaymi, kúmekeche chofugekelay (tiene que portarte bien, las buenas personas no son flojas), ese era el consejo que le daban. Y la que ha sido floja, le dicen ahí también públicamente, le dicen esta es floja... pero en ese otro lugar tiene que ser más alentada. Si ha sido floja en su casa, en otra parte hágalo. Al hombre le dicen lo mismo también. Al que ha sido desobediente con su padre o con su madre... también en la misma condición le dicen, pero el que se ha portado bien lo recomiendan, si ha sido bueno con su padre y con su madre, así hágalo también con su suegro y con su suegra, ayúdele en sus trabajos, y si encuentra que está trabajando su suegro... ayúdele. Montón de consejos le daban... Ese era el respeto que había antes, poco a poco se fue terminando y hasta el día de hoy no se hace eso..." [GRECHEUQ Lines: 1001-1052] (Anciano Nueva Imperial)

Los actores indican que esta tradición se habría terminado, no obstante su existencia se presenta heterogénea en los distintos territorios pues en algunos aún se mantiene, y en otros con adaptaciones y reformulaciones:

Hombre: "Sí, se da todavía el consejo... aunque se haga en wingka zugun, por estos lados se da siempre. A los hijos y a las hijas se aconseja. Femuchilekefuy taiñ tuwu ta kuyfique mapuche zugun mu (así era nuestra descendencia de los antiguos mapuche)..." [GRECHEUQ Lines: 1069] (Anciano Nueva Imperial)

A estos actores se les solicitó en las entrevistas que dieran su consejo a las actuales generaciones, entre los que destacan los siguientes:

Mujer: "...que no sean malos con su familia, que no sean malo con sus padres, criar bien la familia..."

Entrevistador: Y usted, ¿qué consejos le daría a los matrimonios jóvenes?

Hombre: Yo le diría que sean buenos con los mayores, con las gentes y amigos, con todos, y que no se les olvide su cultura". [MATMILLA Lines: 1244-1258] (Matrimonio de ancianos de Butaco)

Mujer: "...sí po', hay que decir a los jóvenes que deben saludar a las personas que ven en el camino con cariño, esos consejos les damos a los niños. No hablar con vergüenza, así le decía, porque algún día ustedes también van a llegar a esa edad y es bueno cuando los saludan con cariño y mucho mejor en mapuche. Yo así le doy consejo a mis niños, si po', nosotros esos consejos le damos, que deben hablar mapuche y sin vergüenza como son mapuches...Yo le digo como somos mapuche debemos hablar, a mí me da pena porque ellos nunca escuchan hablar mapuche, por eso yo le digo a la Margarita que debe hablar, si ella sabe, pero me dice no quiere aprender. Yo siempre le

digo a los chicos que no deben pasar a llevar a los mayores, porque ellos tiene mucha sabiduría y 'ellos vivieron primero que ustedes, háblenles con cariño', porque cuando los viejitos les hablan bien ellos se contentan mucho". (Anciana de Butaco)

Un valor muy importante es hablar el *mapudungun*, respetar y escuchar a los mayores, los que merecen respeto porque han vivido antes y tienen sabiduría. De ahí que se les indique como '*persona de respeto*'.

Se destaca el valor de conocer el origen, el *kūpan*, de la familia del hombre y de la mujer que se quieren casar, saber cuáles son sus familias y cómo se criaron, es un valor muy importante para los padres, madres y abuelos:

Mujer: "...sí po', obligado a recibirla no más, de lejos es (la nuera es de la comuna de Toltén), no sabíamos de qué manera se crió, qué familia, en fin... ¡después supimos!" [SEBACATR Lines: 211-215]

Cuando esta situación no se cumple, se produce descontento, disconformidad en los padres. De aquí provienen las principales críticas que reciben las llamadas madres solteras: no se sabe nada del padre del niño/a, de qué familia proviene y qué crianza tuvo.

Otro valor destacado es la edad para casarse. Se asume que así como en la naturaleza todo debe ser a su tiempo, en los humanos también, y que la vida en pareja exige estar maduro biológicamente y también en términos del *rakidum* o pensamiento.

En estos actores, otros valores referidos son el criar en *kupulwe*, el hacer *lakutun*, y no robar. El robo es '*una desgracia*', pues '*ensucia a la familia*' a la que pertenece el ladrón.

Hombre: "... pero si lo mas lindo peñi... nunca esto... nunca robar... nunca, nunca. Así lo' criamos y nunca tuvimos problemas, y eso se lo agradezco mucho, porque nos enseñaron a trabajar sí, pero que andemos por ahí robando... no. Hay otros que no mantenían a los hijos, vayan nomás... así... no es correcto porque ensucian totalmente a su familia. Aquí nosotros ninguno tiene ningún problema, toda mi familia mía esta igual..." [CARCONOM Lines: 593-608]

Igualmente se destaca la importancia de levantarse temprano, de recibir la fuerza y la energía del sol y de la naturaleza que comienza también a despertar, lo que a juicio de estos actores sería muy bueno para las personas y para los animales. También es importante recogerse temprano, antes de que se entre el sol, pues es el tiempo de que otros *newenes* o fuerzas se desplieguen en el espacio.

También se valora hacer *nguillatu* –expresión de la religiosidad mapuche– como práctica cotidiana:

Mujer: "Mis abuelos, al salir a cualquier lugar, a una fiesta o para ir al pueblo, a un guillañawun, un palin... realizaban un nguillatu (oración)

antes de salir. 'Que andemos bien, que lleguemos bien, que salga bien todo lo que hagamos', decían ellos antes de salir. Actualmente nosotros antes de salir realizamos nguillatu (oración)... antes de salir realizo oraciones delante de mi casa, y siempre andamos bien. Si una persona va a otro cerro, también es así. Si va a atravesar en un curso de agua hace oración, pide permiso, cuando anda en los bosques también". [MATCOLIM Lines: 1003-1018]

Actores matrimonios

Los entrevistados de Ercilla e Itininto destacan el valor de la crianza estricta porque favorece que el ser humano se forme como una *nor che* o persona correcta. En lenguaje cotidiano, varios entrevistados traducirán este valor en términos de '*ser de una sola línea, de un solo pensamiento*', ser coherente, no ser de dobles discursos. Ello también justifica la conducta amorosa de esconder el '*pololeo*' o de que esta esfera de la expresión humana se despliegue en el ámbito de lo que hoy día conocemos como '*lo privado*' o, más bien, '*lo íntimo*':

Mujer: "El pololeo fue a puro escondido no más pu', porque lo prohibían mucho también pu'. Mi mamá era bien estricta... lo pillaba conversando cualquiera, se va no más de la casa, si pu', si eso era. Claro que pololeaba por un par de tiempo no más uno pu', no era año, año pa' pololear, ya lo pillaban uno, lo echaban de la casa no más. A mí me hicieron así, me echaron, y no era el tiempo para casarse tampoco pu', no estaban planeado tampoco, no había nada".

En Ercilla el *mafvn* no se practica regularmente, no adquiere la importancia y vigencia cultural que sí existe en Itininto. En Itininto, y en algunas familias de Nueva Imperial, el *mafvn* o matrimonio tradicional se desenvuelve muy apegado a la tradición antigua. Este no es sólo una fiesta, sino que hace parte de una etapa del proceso del *mafvn*, el que puede durar varios meses. Una parte importante, una vez que se produce el rapto de la novia, es la etapa del *guillanzugun*, que es la negociación previa a la celebración del matrimonio y el pago de la novia, que es expresión de respeto a la familia:

"... Ahí se aclaraba todo, como se está portando la nuera, la suegra tiene que decir. En guillanzugun eran cuatro personas, dos hombres y dos mujeres que se presentaban como jueces en aquellos tiempos... eso después que y estaban casados, después que se robó, porque primero había que robar a la mujer... Yo ayudé a robar también en aquellos tiempos. Tenía que andar acompañado con el werken, y ya sabíamos dónde fue a buscar". [GRECHEUQ Lines: 890-907]

En Ercilla los consultados testimonian variantes distintas del *mafvn*, en donde destacan '*la marca o señal con sangre*' a los novios, lo que ya hemos ilustrado en los actores ligados a la tradición y la sabiduría.

En actores entrevistados en Padre Las Casas, el *mafvn* es expresión de respeto a la familia y para muchos es un modo de valorar a la mujer.

Los matrimonios igualmente destacan *'el respeto'* como un valor que *'no se debe perder nunca'* y que se expresa en distintas dimensiones de lo humano, pero también en la relación que las personas deben establecer con los espacios naturales.

Otro valor destacado por actores de Ercilla es el de escuchar, de aprender a desarrollar el valor de escuchar.

Mujer: "...los jóvenes antes practicaban lo que el abuelo decía, obediente, responsable, equitativo, cómo se hablaba en otras palabras de la responsabilidad, siempre se habló de la responsabilidad... el respeto, mucho respeto que. Por ejemplo, cuando ve a una persona mayor, siempre decía mi abuelo, él se sacaba el sombrero y le hacía una venia y lo saludaba, siempre eso se va a valorar..."
[MATCANIU Lines: 1094-1114]

Ante una pareja que trabaja remuneradamente fuera de sus predios y que en diversas ocasiones debe dejar solos/as a sus hijos/as, estos actores indican que reciben las críticas de sus vecinos, quienes priorizan el valor de cuidar y criar a los hijos por sobre trabajar y orientar la vida en función del dinero:

Mujer: "... yo ni cantando dejo a mis niños, dicen algunas mamás, se admiran, yo prefiero mis niños y no el trabajo dicen..."
[MATCATRI Lines: 722-725]

En Ercilla y en Itininto también se resalta el valor del *pichiche*, *'aquí está su guagua'*, se les dice a los abuelos. La presencia de un *pichiche* significa alegría para las familias y una oportunidad para superar desavenencias o malos entendidos, su llegada destaca el valor de la familia y de la familiaridad:

Mujer: "...yo mis papás, cuando llegaba gente de visita o a ellos, nosotros le poníamos asiento, el piso y le servíamos en una mesita chica. Yo por lo menos le servía y tenía huevitos. Y mi abuelito igual. Cuando íbamos nosotros donde mi abuelito, él igual nos ponía así, en el suelo [hace como que se sienta en el suelo], hacía sentarnos en el suelo, como le decía mi madre 'pobre fue, pero tenía asientos'..."
[MATQUILA Lines: 502-536]

La llegada de un *pichiche* o bebé significa la consolidación del matrimonio, de la familia que se forma. De ahí que a hijos e hijas se los nombre como *'familia'*, tener familia adquiere el significado también de tener hijos/as. Los padres, madres y abuelos/as suelen reclamar a los matrimonios *'nuevos'* la llegada de nietos/as y es común que se ofrezcan para criarlos o cuidarlos:

Mujer: "... como que el sentido casarte, tú tienes que tener un bebé, una guagua, hay que sacar pichiche al tiro, porque ahí como que se constituye, como que se forma un matrimonio, una familia, ya teniendo

*una guagua, mi abuela siempre me decía cuando iba para allá...”
(Testimonio de mujer de Tres Cerros)*

En Itininto se alude al valor de respetar y ser cariñoso con las personas mayores, lo que se expresa en que se debe atender al suegro y la suegra, y en que cuando hay personas ancianas en una casa hay que lavarles sus ropas. El respeto a los mayores se traduciría también en el resguardo que les debe brindar un hijo o hija, haciéndose cargo, cuidando y protegiendo a los padres en su vejez.

En Itininto igual se destacan valores ligados a la religiosidad mapuche, tales como participar del *nguillatun* y saber hacer *guillatu*.

Mujer: “...varios consejos lo daban, en un nguillatun, por ejemplo, si teníamos que orar que teníamos que hacerlo...” [MATANCAR Lines: 702-724]

Otro valor importante reseñado en Itininto es que las mujeres luzcan las vestimentas tradicionales para el *nguillatun* y la absoluta prohibición de usar la platería tradicional en dicha ocasión:

Mujer: “... igual uso de repente, cuando hay nguillatun, igual tengo que usar, no de repente no más tengo que usar porque es prohibido.

Hija: Todas las mujeres que participan en nguillatun tienen que usar ropa mapuche, los hombres no es tanto, se visten con la ropa normal no más, las mujeres la castigan más, porque le hacen sacar zapato y todo y los hombres no.

Ñaña: Chawaytu todo.

Hija: No podemos andar trayendo cosas brillantes.

Ñaña: No puede andar con cosa brillante...”

[MATANCAR Lines: 1219-1233]

Los matrimonios de Itininto igualmente destacan el valor de casarse:

“...uno pa’ educar a sus hijos le cuesta plata, uno lo va a dejar con esfuerzo y educación, es una persona ya lleno de experiencia... y a la vez tiene que casarse, ¡adónde va a dejar su esfuerzo!, ¡pa’ qué está educando! También tiene que casarse, también tiene que buscar su matrimonio, su pareja. Porque una persona, un hombre, una mujer, es una yunta de buey, donde sea, donde va: en trabajo, cualquier trabajo, que sea educación, que sea de tierra, de agricultura, son dos yunta de buey, fallan uno, fallamos los dos, así de simple, así de simple, así es mi palabra...” [MATANTON Lines: 395-412]

Se señala la importancia de que niños y niñas participen de la vida social y religiosa mapuche, de valorar el *mapudungun* y el sistema familiar campesino mapuche,

pues éste está ligado a la mantención de la salud y a las posibilidades de menor dependencia de actores externos a las comunidades.

En Itineto, rescatar las comidas mapuche, el canto tradicional, tener respeto a los *gen mapu*, a los *newenes* o fuerzas de la naturaleza, son otros valores que se resaltan. En este territorio el valor dado al *mapudungun* está fuertemente asociado a la identidad y a la ligazón del mapuche con la naturaleza, pues ésta sólo entiende el *mapudungun*, no el castellano, entonces el respeto a la naturaleza exige el *mapudungun* y hacer *guillatu*:

Mujer: "Alguna gente no quiere criar su hijo en mapuche, hay gente que quiere ser wingka, ahí está malo, porque un niño hay que enseñarlo, que sepa hablar mapuche y wingka.

Hombre:... porque si no sabe hablar mapudungun puro castellano, ahí está perdiendo su respeto, directamente está perdiendo el respeto, porque el campo, el lof, su lugar hay que tener respeto".

Actores comunitarios

Los actores comunitarios dan cuenta de valores y creencias fuertemente ligadas a la religiosidad mapuche, tales como la creencia en los *gen* (dueño) y *newenes* (fuerzas) de la naturaleza, la creencia en el *kalku* o mal, también en que el rol de *machi* está ligado a un don, el valor que se le da al *eluwun* o entierro mapuche, el respeto al *rewé* de la comunidad, y a la mantención del *nguillatun*.

En el plano social, se destaca la alta valoración dada al arte textil mapuche, aun cuando su práctica casi ha desaparecido. En este sentido, se anhela el rescate y la posibilidad de aprenderlo y cultivarlo.

Se releva, asimismo, el valor de contar o relatar la historia, lo bueno y lo malo de una persona, de una familia o comunidad, pero también los sucesos que las han ido conformando. Al igual que en otros actores, en los comunitarios se destaca el compartir con los familiares, la noción de familiaridad, ser familia, *reyñma*. Ello, a través del valor de las visitas y del cocinar para 'todos'. En este plano también se resalta la búsqueda de alternativas y estrategias para atender y acompañar al familiar enfermo.

"...niños y niñas, nietos del matrimonio, así como de sus hijos e hijas. A la hora del almuerzo todos están presentes. Llegan no sólo los que habitan en la puebla, sino también los hijos e hijas casados que viven en el terreno que los viejos dejaron para venirse a su actual asentamiento, y el que queda cerca de ahí. Es decir, llegan varios adultos con todos sus hijos e hijas. Doña Rosa dice que a ella le gusta eso, 'es familia y es cariño', sostiene, cocina tremendas ollas de comidas, siempre hay mote y algo más". [NOTACOLI Lines: 26-40]

El respeto nuevamente surge como una categoría valórica altamente estimada por los entrevistados, el que, como se ha señalado, se expresa en el plano de las relaciones humanas y, en especial, de las personas mayores, como también en las relaciones con el mundo natural:

Mujer: “El ser buena persona, respetar a las personas, ayudar a las personas mayores, el andar bien, a no reírse de las personas mayores”.
[FRAMARIL Lines: 146-150]

Mujer: “...el respetar el agua, los matorrales, todos los espacios donde haya fuerza o dueño (gen) que los cuida, por eso las personas deben de pensar y pedir permiso antes de ingresar al espacio”.
[FRAMARIL Lines: 156-161]

Mujer: “... buenos días, buenas tardes, así era antes, pero ahora no, ahora ‘hola’... uno como más joven puede saludar a cualquiera así, pero a un adulto no, tiene que saludarlo buenos días, buenas tardes. A una persona de confianza se le puede decir ‘hola’... pero adulto, buenos días, buenas tardes”. [BRICONAF Lines: 248-256]

Los actores comunitarios igualmente destacan el valor de criar a los *pichiche* en el seno familiar, surgiendo de parte de algunos grupos de mujeres un rechazo ante la presencia de salas cuna y jardines infantiles en las comunidades:

Todas: “No me gusta.
Mujer: ... qué saca uno con caminar casi dos kilómetros de ida y dos de vuelta para ir a dejar a mi niño, no, por qué no crío a mi guagüita donde lo estoy viendo yo. Algunas la van a ir a dejar porque no quieren cuidar la guagüita o van a querer salir, ah, allá la están cuidando...”
[TALLAUKI Lines: 696-704]

Otras mujeres han llevado a la práctica una iniciativa de un jardín infantil comunitario en Butaco, cuya valoración, no obstante, está condicionada al aseguramiento de la participación de las madres y comunidad en la gestión del jardín y a la alta presencia de contenidos mapuche en el mismo, como asimismo, al que ‘mujeres conocidas’, de ‘familias conocidas’, sean las que laboren en este centro.

Igualmente se destaca el antiguo valor de hacer participar a niños y niñas de la vida comunitaria, y de que éstos sean presentados como miembros de su comunidad ante el *rewe* de la misma:

Mujer: “... yo creo que 10-12 años y desde chico lo conocen los mismo, así se conoce a las personas, cuando uno anda mucho en los lugares, también cuando iban al pueblo lo veían y decían: ‘esta es la nieta de la Francisca’. Dicen que antiguamente se presentaban los niños, eso decía mi mamá, que los llevaban al rewe de la comunidad y ahí los presentaban como otro miembro de la comunidad, para que sepan de qué familia es el niño y todo eso”.
[FRAMARIL Lines: 468-480]

También destacan consejos valóricos a las nuevas generaciones. En este sentido, estos actores valoran el que las personas sean simpáticas, amables con las demás y,

por sobre todo, que busquen la felicidad y respeten a los niños y niñas, no pegándoles y cuidándolos. Se anhela que niños y niñas conozcan la cultura y educación mapuche, y se valora el hablar en *mapudungun*:

Mujer: "Al menos le están enseñando en el colegio a los niños a hablar en mapudungun, eso es bueno... para que no se pierda la cultura. Celebrar el we xipantu también lo hacen. Mujer: tienen que enseñarle a hacer las cosas de campo también, porque algunos no saben hacer nada... mote, muday, aporcar, las comidas". [BRICONAF Lines: 370-379]

Mujer: "A mí me gustaría que si en una escuela hay un mapuche que sabe mapudungun, debería enseñarle, pero enseñarle bien, que sea una persona que hable bien el mapuche, así como nosotros hablamos, no que lo saquen de un libro". [TALLAUKI Lines: 510-516]

Actores jóvenes

En estos actores, los discursos en torno a los valores y creencias mapuche aluden al respeto y mantención de la cultura, tradiciones y ceremonias religiosas, principalmente el *nguillatun*.

Hombre: "... que la cultura mapuche debe seguir a través de los años no más. Ojalá nunca se acabe, hay que mantenerla. Saber sobresalir adelante y saber llevar las tradiciones también. No avergonzarse". [FOPAILA1 Lines: 1325-1331]

Esto supone no tener vergüenza del origen, saber valorar la familia y el sacrificio de la familia por educar a los hijos e hijas, respetar los tiempos —en el sentido de no andar apurados—, amar y respetar la naturaleza, y luchar para enfrentar la vida:

"Si te caes, te levantas". [FOPAILA1 Lines: 628-629]

Se respeta y valora enormemente la presencia de los abuelos —son las raíces, el tronco de la familia—, su compañía, apoyo y el aprendizaje que se obtiene de ellos, apreciándose la importancia del kimun o conocimiento que ellos portan.

"Bueno, a nosotros, a todos nos gustaría que todos los jóvenes y que toda la gente tuviera como esa iniciativa, para que no se perdiera el kimun (conocimiento) mapuche, porque ahí se guarda todo. Desde el más viejito que le enseña al más chico. Y de esa edad por ejemplo, si un viejo tiene 50, 60 años, y hablaba cuando yo tenía como 11 ó 12 años, hablaba casi en tres generaciones, ya po'. Que hablaba entre cuarenta, veinte, hasta once años y él que tenía once años acogía la sabiduría del otro y así va..." [MARVILLA Lines: 104-120]

Igualmente se resalta el diálogo como alternativa para enfrentar los problemas de familia, la unidad, el cariño, la sinceridad, la responsabilidad, el no mentir y el no robar.

En otra línea, se valora el futuro, en términos de tener una mejor situación económica a través de un trabajo estable para así poder ayudar a la familia y especialmente a los padres.

1.1.3. Prácticas cotidianas

Sumario En el sistema familiar mapuche todos sus miembros *'tienen que trabajar'*, ello determina sus quehaceres o rutinas cotidianas, condicionando el que todos y todas cumplan roles en la reproducción²¹ del grupo familiar y en el desarrollo de sus prácticas socio-productivas. Las rutinas cotidianas no son lineales ni monótonas, pues el tiempo adquiere diversas categorizaciones y significaciones, especialmente a partir de la ligazón con la tierra y con las faenas agrícolas. En el pasado, la identidad más aglutinadora era ser agricultores, en el presente, y especialmente en Ercilla, dicha identidad está en transformación pues los espacios se han reducido, los suelos se han empobrecido y las familias han complementado sus actividades con el trabajo asalariado temporal. Para las generaciones jóvenes, sus prácticas cotidianas transcurren en dos ámbitos: el internado o escuela y en sus casas, siendo el primero de estos ámbitos un espacio que ocupa gran parte de sus rutinas diarias y con un fuerte impacto en las posibilidades de socialización y endoculturación mapuche.

Las prácticas cotidianas de las familias mapuche rurales dicen relación con el desarrollo de su vida diaria o cotidianidad, la que no es lineal ni monótona: no es la *'misma todos los días'*. Su despliegue va a depender *'del tiempo de que se trate'*, como sostuvo un joven entrevistado:

Hombre: "... es que igual la vida es variada, existe el verano y el invierno..." [MARVILLA Lines: 540-556]

Esta *'vida variada'* se puede ver impactada por diversos sucesos: el nacimiento de un nuevo miembro de la familia, la enfermedad o la muerte, la realización del *nguillatun*, un juego de *palin* o un casamiento, el día de la reunión de la comunidad, el día en que hay movilización social o represión en un territorio, el tiempo en que los escolares están en la casa, el tiempo en que los hombres salen a trabajar fuera del territorio, etc. Así pueden desplegarse un sin fin de categorizaciones del tiempo, en el sentido del despliegue de la vida, en el que la ligazón con la tierra y con las faenas agrícolas son parte fundamental. Algunas clasificaciones que enuncian los entrevistados son: *el tiempo de las cerezas, tiempo de las manzanas, tiempo de los digüeños, el día de pago, tiempo de las plantaciones, tiempo de las cosechas.*

Actores tradición y principios de sabiduría mapuche

Para los actores vinculados a la tradición y la sabiduría mapuche, estas categorizaciones están marcadas por un pasado en que la identidad más aglutinadora era *'ser agricultores'*:

21 La "reproducción" alude a la transmisión de actividades y roles que permiten resolver la vida cotidiana: lavar, planchar, cocinar, la crianza de aves y animales, entre otros.

Hombre: "Éramos agricultores, sembrábamos cebadas, ahora no se siembra... lo echaban a cuidar ovejas, hacer huertas, a los animales, sacando leche, así nos criamos nosotros..."
[CARCOÑOM Lines: 556-564]

En este marco, se destaca que la rutina diaria era levantarse muy temprano, al amanecer, y acostarse temprano. La jornada parte con la atención a los animales y aves, luego barrer la casa y el patio, para sólo ahí desayunar, recoger leña y luego los trabajos que la época exijan y que se presenten. Las mujeres a cocinar e hilar. Se almuerza temprano, al mediodía o cuando se puede. Luego, continuar con los trabajos, cenar y dormir.

Mujer: "Temprano nos levantaba mi abuelo, como a las cinco de la mañana iba a cuidar los animales y cuando llegábamos mi abuela se levantaba y nos daban desayuno, eran muy estrictos mis abuelos. Después comíamos harina tostada, eso era el pan, nunca nos daban pan, sólo catuto con harina tostada y a veces comíamos sopaipillas y después íbamos a dejar los animales y después veníamos a comer comida. No tomaba mate, si no que tomábamos café de trigo quemado..." [MARALECO Lines: 425-447]

Estos actores destacan un pasado y una etapa de *pichiche* o de niñez, en que la dieta era en base a la alimentación tradicional mapuche, y donde existía una rutina de la recolección de frutos, hierbas y plantas silvestres. En el caso de los actores de la tradición y principios de la sabiduría mapuche de la comuna de Nueva Imperial, destacan además de la rutina de levantarse y acostarse temprano y la alimentación antigua, la importancia de la vida en común que significaba la *ruka* o vivienda tradicional, el fogón y los juegos tradicionales.

Actores matrimonios

Los actores matrimonios introducen nuevas categorizaciones del tiempo: el tiempo en que están todos en la casa, cuando se va al pueblo o a la ciudad, ya sea para hacer trámites, o si es que se tiene la calidad de dirigente, para realizar gestiones o proyectos para presentar en algún concurso, entre otros.

'Así funciona la familia mapuche, todos tienen que trabajar' sostiene un padre de familia. Esto caracteriza a las familias mapuche y especialmente a aquellas que se localizan en los espacios históricos o comunidades, lo que también determina sus quehaceres o rutinas cotidianas, condicionando el que todos y todas cumplan roles en la reproducción del grupo familiar y en el desarrollo de sus prácticas socio-productivas.

Dentro de este tipo de actores, destacan relatos que hablan de ver la televisión, en especial las noticias o ver películas. Así, hay transformaciones que implican dormir menos, acostarse tarde y el que niños, niñas y jóvenes también se concentren en la televisión como instancia que ocupa parte de sus rutinas cotidianas.

Los matrimonios de Ercilla destacan, asimismo, las comidas del pasado, las fiestas, la vida en el fogón, el espacio de la conversación antes de dormir y el lavarse antes de acostarse.

Igualmente, se manifiestan parejas en que padre y madre trabajan remuneradamente fuera de su comunidad:

Hombre: "Sí, sí po', en reiteradas veces han quedado los viejos, ellos han criado los niños, si nosotros todo el tiempo trabajando. De cuando nos separamos ahí si sufrimos harto, porque cuando llegó esta tierra aquí, tuvimos que separarnos. Mi papá tuvo que venirse para acá y ahí sufrimos mucho más y ahí se nos corrían las lágrimas con mi vieja, porque mis hijos todos con hambre y nosotros con hambre igual y había que cocinar, hacer fuego, no había nada. Pero antes, cuando yo trabajaba, cuando mis viejos vivían allá en la casa, entonces nosotros llegábamos con la Mari y nos sentábamos y mi mami nos servía al tiro un plato de comida, un mate, cualquier cosa y los niños todos llenitos, nadie con hambre, nadie llorando con hambre. En cambio ahora no, los dos trabajamos, todos llegamos juntos, los niños llegando, los niños llorando de hambre del colegio y ella llega del trabajo a la casa cansada, preparando fuego y con hambre igual y de mi trabajo igual con hambre también entonces el año pasado fue, sufrimos..." [MATCATRI Lines: 586-615]

En este relato la pareja narra cómo su rutina familiar se ve impactada por el hecho de que su principal apoyo en el cuidado de sus hijos e hijas pequeños y en la preparación de comidas, que son los padres del hombre, abuelo y abuela de los niños/as, deciden no compartir la casa en común, pues todos vivían juntos. Esto implica un reacomodo de la rutina diaria, no obstante los abuelos siguen presentes en el apoyo a su hijo y en la crianza de los nietos, viviendo en la misma comunidad, pero ahora mucho más distanciados geográficamente.

Estos actores destacan además el que todos los miembros de la familia trabajan en los quehaceres necesarios para su reproducción. Se refieren al trabajo en la agricultura, en las siembras y cosechas tradicionales de avena, trigo, porotos y papas, y la crianza de vacunos, caballares, chanchos, ovejas y aves. En el caso de las mujeres, se releva el trabajo en el hilado, junto con la preparación de las comidas y el lavado de las ropas.

También la ciudad de Temuco surge en los relatos como un espacio en el que se venden los productos del trabajo y se realizan las compras de alimentos e insumos que las familias requieren.

Al igual que en Ercilla, la apelación al pasado marca los relatos de los entrevistados:

Mujer: "En la casa era bien, nosotros no nos preocupábamos por nada, tenían su oveja, tenían su vaca, sacábamos trigo, cosechábamos 70, 80 sacos, no faltaba el pan, harina, mote, catuto. Antes era así la comida, casi no se conocía el fideo, muy poco. Teníamos pollos pa' la cazuela,

gansos, chanchos, matábamos ovejas, corderos, esa era la vida de nosotros". [MATANTON Lines: 677-686]

En el territorio de Ercilla hay familias que han modificado sus principales prácticas socio-productivas, transformándose en hortaliceros. En estos casos la rutina diaria es exigente, sin horarios. En ellas el sistema familiar mapuche de que 'todos trabajan' sigue vigente:

Mujer: "El trabajo también de repente no obliga, porque todos los días trabajando, y cansado... porque nosotros... hoy día estamos en la casa, porque es sábado y domingo, de lunes a viernes a esta hora nosotros estamos meta trabajando en la lechuga, limpiando, sacando.

Entrevistadora: ¿Es esclavizante la lechuga?

Mujer: Sí, esclavizante... después queda cansado uno, y al otro día hay que regar por la mañana, cuando hace calor peor todavía, levantarse más en la mañana.

Entrevistadora: ¿Y quién cocina? ¿Quién hace las cosas de la casa?

Mujer: Yo, tengo yo trabajar y llegar después a cocinar, la ñaña (abuelita) de repente cocina cuando hay porotos, cocina porotos ella (habla la hija sin entenderse), ella igual trabaja pu', (por la hija), yo los reto de repente cuando está puro mirando tele, ya pa' fuera al tiro no más..." [MATANCAR Lines: 1057-1081]

En Ercilla también la televisión está presente, no obstante padres y madres censuran su uso con gran autoridad, pues el levantarse temprano sigue siendo un imperativo, no sólo para los hortaliceros, sino también para familias en que el hombre trabaja 'apatronado':

Actores comunitarios

Estos destacan el trabajo en las faenas de la agricultura mapuche, tanto a través de las medierías, como del trabajo autónomo de las familias. Se dedican a sembrar trigo, porotos y papas, a la crianza de aves, ovejas y chanchos por sobre vacunos y caballares, además del establecimiento de chacras y huertas donde cultivan cebollas, ají, lechugas, entre una gran variedad de verduras que enumeran. Pese a ello, los relatos valoran que en el pasado 'se tenía más' y que en el presente los espacios se han reducido o las familias han complementado sus actividades con el trabajo asalariado temporal.

Estos entrevistados destacan en sus discursos la rutina del cocinar y comer entre un conjunto de familiares.

Actores jóvenes

Por su parte, los jóvenes resaltan sus prácticas cotidianas en los dos ámbitos en donde se desenvuelven: el internado o escuela y en sus casas. En sus casas destacan 'la vida en común', el tomar desayuno todos juntos y conversar de lo que se va a realizar en el transcurso del día, así como el contar los sueños:

Hombre: "...sí, en mi casi sí se habla de eso, qué soñamos, qué pasan, y a veces no todos los sueños son buenos, y a veces se cumplen, dicen, si uno no los cuenta". [FOPAILA2 Lines: 67-71]

Igualmente, los actores que están insertos en el sistema escolar señalan que en sus casas deben colaborar en los trabajos que sus padres les exijan. En los internados describen así su rutina diaria: se levantan, luego van a la sala de clases, comen, vuelven a la sala, estudian, vuelven al internado, ven televisión, cenan y se van a dormir.

Las estudiantes del Alto Biobío destacan su activa participación en las ceremonias religiosas de sus comunidades. Otro de los aspectos importantes que relevan es el rol que cumple cada uno de ellos como niños y adolescentes en la familia, y hablan de la organización de las familias para el tiempo de las veranadas, donde suben con sus animales a la alta cordillera por dos meses.

En el caso de dos adolescentes mujeres de Trikauko, destacan el acto y el valor de la conversación en familia, indicando que sus rutinas se caracterizan por lo siguiente:

Mujeres jóvenes: "Nos levantamos, desayunamos, a veces nos preparamos para ir a buscar maqui, aporcar o buscar eucalipto o ir a regar las plantas... como no tenimo' tele trabajamos más ahora. No veímo' tele, no escuchamos radio, nada, trabajamos no más.

Entrevistador: ¿y echan de menos la tele?

Mujeres jóvenes: A veces, a veces no más, porque a veces uno despierta y ahí me gustaría ver tele, pero despierta, va a ver la huerta... se olvida de la tele y después ahí estamos todos adentro de la casa y de cualquier cosa empezamos a reír, a conversar. Entrevistador: ¿es tan necesaria la tele?

Mujeres jóvenes: No, porque de repente cuando hay tele uno está ahí viendo tele no más y nunca conversa con el papá, la mamá, nunca está en la mesa con toda la familia conversando, porque siempre están personas viendo tele. En cambio si uno no tiene tele ahí estamos todos, almorzamos todos juntos, estamos todos en una mesa, conversando, todos". [TOROMANQ Lines: 682-707]

Mientras un joven relata que parte importante de su rutina es buscar leña e irse al trabajo, una joven mujer narra cómo su rutina cotidiana está marcada por su participación en un taller comunitario de telar:

Mujer...(risas)... no trabajo la huerta, la huerta de la señora Rosa, porque cuando yo llegué ellos tenían todo ya... trabajo el telar porque ella está enseñando, ella dice que 'ustedes quieren aprender, yo les enseño', estamos todas, hasta sus nietas están aprendiendo... porque antes no era la motivación de las chiquillas por aprender, nada, y ahora no, ahora todas quieren aprender, todas estamos tejiendo".

[GLOCAYUL Lines: 501-512]

Respecto de las prácticas o rutinas cotidianas de las familias mapuche de las comunidades, se destaca que éstas también implican riesgos para sus miembros, tanto por la aparición de enfermedades como la ocurrencia de accidentes que los inhabilitan temporal o definitivamente para el trabajo, o que pueden incluso ocasionar la muerte. Respecto de las primeras, se resalta la recurrencia de enfermedades broncopulmonares y, entre éstas, especialmente la neumonía en mujeres y niños/as.

Cuando se dan estas dificultades de salud, las familias deben realizar todo un reacomodo de su organización interna, tanto para abordar las labores del diario vivir en sus tierras y hogares, como para enfrentar el suceso con sus familiares enfermos o accidentados. Esto les exige trasladarse a las ciudades, en donde no necesariamente existen familiares o redes de apoyo, y supone también gastos en traslados y otros, así como el interactuar con un conjunto de otros actores y con códigos a los cuales no están habituados:

“En otro momento de encuentro, el matrimonio nos cuenta de que don Ramón sufrió una grave enfermedad, una operación al longko, a la cabeza, al parecer un aneurisma. La hija que vive en Temuco los cobijó y apoyó en trámites. Esto fue hace pocos años”.
[NOTACOLI Lines: 230-237]

1.1.4. Pautas de crianza, formación y educación de niños y niñas²²

Sumario: El modelo mapuche de crianza, formación y educación de niños y niñas, se despliega en el ámbito espiritual y ético, actitudinal o del comportamiento y en el biosicológico. Comprende los espacios naturales, familiares y sociales y tiene como fin la formación del *che*, de la persona. Supone adultos significativos, quienes proporcionan el *ngülam* o consejo, elemento clave en este proceso para la formación como *che*, en el que juegan un rol fundamental los abuelos y abuelas. Por su parte, las madres tienen un importante rol en la formación conductual del hijo o hija. Todo contexto, toda situación, todo espacio opera como espacio de formación y de despliegue de los consejos, el respeto, el contacto directo y/o de la observación participativa de lo que los adultos realizan. Cuando el niño o niña en la vida campesina mapuche tiene alrededor de 6 a 7 años, el trabajar o ayudar en las tareas domésticas forma parte de su proceso de socialización y de aprendizaje educativo. En lo que hoy se denomina primera infancia no se denotan distinciones de género, salvo las ligadas al hilado en las mujeres. Las diferencias emergen y se fortalecen intencionadamente en lo que se nombra como etapa de *püchi wenxu/püchi zomo* (malen) o de la pubertad. Mientras estas responsabilidades se observaban con un despliegue mayor en el pasado, en la actualidad ha habido transformaciones que dan cuenta de que niños y niñas ya no participan activamente en las labores propias del campo pues permanecen largos períodos en el sistema escolar.

22 *Xemütmim mapun kimün mew*: Formación y crianza en el conocimiento mapuche. Conceptualización planteada por Gabriel LLanquinao en Diplomado infancia e interculturalidad, primera versión, año 2009.

Cuando hablamos de pautas de crianza nos referimos al modelo mapuche de crianza, formación y educación de niños y niñas, en el ámbito espiritual y ético, actitudinal o del comportamiento y en el biosicológico. Esto se despliega en los espacios naturales, familiares y sociales. Su fin es la formación del *che*, de la persona, y abarca aspectos como las costumbres acerca de cómo se cuida y se va formando al niño o niña, sus hábitos de higiene, desarrollo de habilidades, relación con la naturaleza y con los animales. Además, involucra las formas y modos en que los niños y niñas se van integrando a la vida familiar y comunitaria. Se refiere a la maternidad y paternidad, en el sentido de cómo los padres enfrentan o asumen la crianza de los hijos e hijas. Igualmente supone el rol de los adultos significativos, quienes proporcionan el *ngülam* o consejo, elemento clave en este proceso.

Actores tradición y sabiduría mapuche

Las relaciones con los abuelos son muy importantes en la crianza, según los representantes de la tradición y sabiduría mapuche, quienes plantean que son 'mal enseñadores', no obstante señalan que son relaciones muy necesarias para la formación de niños y niñas. El respeto a todos nuevamente surge como categoría valórica relevante y el seguir los consejos, pues éstos enseñan a enfrentar la vida evitando los fracasos. Se trata de dar consejos tal cual cómo se van presentando las situaciones de la vida cotidiana: todo contexto, toda situación, todo espacio opera como espacio de formación y de despliegue de los consejos y/o de la observación participativa de lo que los adultos realizan. La continuidad de la formación es importante. También los *pewma* o sueños son un mecanismo de formación y conocimiento que los adultos practican cuando cumplen la función clave de explicar/interpretar a los niños sus sueños; es importante saber qué se sueña porque los sueños traen algún anuncio, de ahí que los niños son incorporados y respetados en estas consultas relacionadas con sus experiencias oníricas.

Hombre: "... la gente conversaba sus sueños, a los niños también se le preguntaba, porque en los sueños se agarra y se respetaba sus sueños. Porque se dice que los sueños no son así nomás, lo que se anuncia en los sueños, con el tiempo va sucediendo, por eso hay mucha creencia en los sueños". [FRACARIN Lines: 222-230]

Respecto a la autoridad y disciplina, en el pasado existía una autoridad completa de los padres y la norma tradicional es que los niños no discuten las órdenes y las obedecen. Estos actores, al referirse a los castigos, indican que a las niñas se les tomaba de las orejas, no se les pegaba. En lo relativo a los consejos, las abuelas tenían un rol relevante: enseñar a sus nietos/as las costumbres de orar, de realizar *llëllipun* en las mañanas. Los niños y niñas debían saber las cosas básicas del campo, formarse para la vida del trabajo, saber sembrar, enyugar bueyes, todo lo relacionado con una sociedad agrícola y ganadera, lo que de alguna manera favorecía el no ser desordenado:

Hombre: "Sí, el mapuche kimün lo aconsejaba la finada abuelita, madre de finada mi madre. Ella enseñaba nada de desorden, hacer oraciones en la mañana como mapuche, y así la finada mi madre también siguió lo mismo, nos decía eso. La primera tarea en aquellos tiempos". [GRECHEUQ Lines: 92-98]

El niño nacía en el seno de su familia, no se acudía al hospital, existía la capacidad y la especialista en las comunidades o el territorio para cooperar en estos eventos. Después de un plazo prudente ya el niño o niña podía ser colocado/a en el *kupulwe*, para aliviar a la madre, y para que su sistema muscular y esquelético se formara correctamente:

*“Cuando nacían las guaguas antes no era como ahora, las mujeres se mejoraban con personas especializadas, habían matronas entre mapuche, que se llamaban püñeñelchefe. Las embarazadas no iban al hospital, nada de eso. Las püñeñelchefe (parteras) saben, son especialistas. Cuando el niño era pequeñito, lo criaban en un *kupulwe*, que era como una cunita de tabla, palos y correas que se andaban trayendo para todos lados. A las dos o tres semanas de haber nacido, al niño se le colocaba en el *kupulwe* porque a esa edad ya comienza a afirmarse, y la mamá lo andaba trayendo para todos lados, y cuando compartíamos, ahí lo dejaban al ladito parado el *kupulwe* con el niño adentro. Se afirmaba bien para que este derechito”. [FRACARIN Lines: 122-142]*

Estos entrevistados cuentan algunas prácticas de colocar ciertos ‘secretos’ para que el *pichiche* o bebé se durmiera correctamente y para que estuviese protegido de las malas energías:

*Hombre: “Sí hay secreto. En la patita se le amarraban con cuero de animal, y eso era para que tenga fuerza la persona, también con lazos hechos con cola de caballos para que sea firme. Por eso la gente antigua duraba mucho y era muy firme. En la mano le colocaban hilos de color rojo, eso como contra las malas energías. También para que no sea weñefe (ladrón). Ahora los niños los colocan de espaldas en una cuna, antes no era así. Yo me crié así con *kupulwe*, así también se criaron mis hermanos, yo mismo como era el más grande, los andaba trayendo. Cuando ellos lloraban, yo le movía el *kupulwe*, le daba unas vueltas y las guaguas se callaban, después lo’ dejábamos paraditos mirando y conversábamos con las guaguas”. [FRACARIN Lines: 144-164]*

Junto con destacar la alimentación tradicional, se refieren a que los pañales antiguos eran hechos con ropa vieja y cómo enfrentaban situaciones de enfermedad: siempre se recurría a las hierbas para solucionar problemas estomacales, no se utilizaban pastillas o alguna medicina no mapuche.

Ñaña: “Comida... cualquiera cosita, arroz, leche poco, sopa, pidku, también harina tostada con agua hirviendo, ahí le dan, así criamos los chicos. El pañal ante no había pu’, yo no conozco el pañal de la guagua. Tiene ropa usa’o se pone pañal la guagua”. [MATANCAR Lines: 904-910]

Actores grupos y actividades comunitarias

Estos actores destacan que para la crianza mapuche es muy importante que las madres desarrollen un buen amamantamiento, que posibilite que haya un desarrollo adecuado del *pichiche*. Amantar por más de dos años se presenta como una regla en la crianza:

Mujer: "La sala cuna le quitan a la mujer mapuche de amamantar su guagua, todo le quitan... que esté con su guagua, que tome pecho, que duerma con su gente, con su mamá. Mujer: Yo por ejemplo le di de mamar a mi hija Millaray a los nueve meses porque después salí a trabajar, y el Relmu él solito lo dejó al año dos meses".

[TALLAUKI Lines: 682-691]

La utilización del *kupulwe* se destaca también como parte de la crianza: para que los niños/as sean más fuertes, además de ser muy práctico para las madres:

Mujer: "¡El coche!.. No, pu', si Dios a uno le dio la fuerza pa' andar aquí con su guagüita... la mujer tiene su capacidad para andar con su guagüita en bracito, o de la'o, sino en kupulwe, ¡no con el coche!"

[TALLAUKI Lines: 704-709]

Entrevistadora: "¿Es cómodo para la mamá usar kupulwe?"

Mujer: Si po', yo dejaba parada a mi hija mayor y tenía una tacita, ahí comía su comida con la mano, no le enseñé a comer con cuchara.

Entrevistadora: ¿Hasta qué edad por ejemplo se le colocaba pecho a la guagua?

Mujer: Dos años, dos años y medio.

Entrevistadora: ¿Era para que fueran más fuertes?

Mujer: Sí, no se le mezquina la teta, y ahora los médicos dicen que a los seis meses ya no tiene alimento la mamá, dicen". [ROSQUIDE]

Cuando el niño o niña en la vida campesina mapuche tiene alrededor de 6 a 7 años, de acuerdo a los/as entrevistados/as, pasa a tener una responsabilidad, según se exige a cada miembro de la familia. Para quienes hoy son adultos, esto significa que el trabajar o ayudar en las tareas domésticas formó parte de su proceso de socialización y de aprendizaje educativo, y en muchos casos estas labores las asocian también al juego, ya que de un modo u otro, el ayudar en los trabajos se asume como un juego. El cuidado de los animales, por ejemplo, que en el pasado era una labor de los niños, se mezcla con los juegos infantiles ya que mientras realizaban esta tarea, los niños se conocían y relacionaban con los otros parientes, siendo este un espacio en el cual niños y niñas inventan sus juegos en medio de la responsabilidad del cuidado de los animales. También es una instancia de autoformación y de formación entre pares.

"...yo cuidaba animales trotando. Y habían hartas lolas, cabritas chicas, así como la nieta mía, así, Jugábamos y salíamos a cuidar animales, las ovejas, los animales. Teníamos una parte así donde jugábamos, cuando jugábamos al luce, tirábamos una cuestión así [hace como que tira algo], hacíamos como un cajón, al medio unas rayas, y ahí andábamos

detrás nosotros jugándole al luche. Jugábamos... éramos pura familia, vecinos, ahora no, ahora están todos en el internado".
[PARPURRA Lines: 442-454]

Igualmente había un espacio en que el juego no estaba ligado a algún trabajo o labor, siendo importante la capacidad inventiva de los niños, pues en muchos casos no existía la posibilidad de adquirir juguetes, como sucede hoy en día.

En lo que hoy se denomina primera infancia, no se denotan distinciones de género, salvo las ligadas al hilado en las mujeres. Las diferencias emergen y se fortalecen intencionadamente en lo que se nombra como etapa de *püchi wenxu/püchi* zomo (malen) o de la pubertad. Las labores que requieren fuerza física, en general, están a cargo de los niños. Las niñas, en cambio, se desempeñan en quehaceres relacionados con el entorno del hogar, la crianza de aves y la huerta, labores que conocen a través de la preparación y enseñanza que les entregan sus abuelas, quienes aportaban su conocimiento para formar a sus nietas y ser valoradas como mujeres en su vida adulta, la cual va aparejada con saber cocinar, saber atender, ser buena dueña de casa.

El trabajo formaba parte de la formación inicial, era una obligación que debía acatarse y obedecerse, y no era discutida por los niños, de acuerdo al relato de un comunero de Butaco.

"Sí, nosotros hacíamos de todo, la chacra, la leña y huertitas chicas que se hacían, ahí estábamos nosotros, llegar a ayudar, nuestra labor que ellos lo obligaban po', era una obligación que debíamos de obedecer".
[JUANMILL Lines: 168-173]

Así, la responsabilidad del trabajo, el estudio y cooperar en la casa también es una pauta de crianza y de formación de la familia mapuche.

Sin embargo, en la actualidad se ven cambios en el comportamiento de los niños y niñas, pues ya no cooperan como antes y, salvo excepciones, han abandonado las labores propias del campo, ya no se cuidan animales y es más escasa la ayuda a nivel del hogar. Ello fundamentalmente porque permanecen largos períodos 'capturados' por el sistema escolar:

Mujer: "A mí no me gusta tampoco ahora, ¡todos los niños se van al colegio! No hay nadie que ayude en la casa ni para buscar agua, ni buscar leña, a las cuatro, a las cinco llegan, a jugar, comer y a mirar la tele. Antes no había tele, había trabajo, los niños llegaban regando, buscando leña, picando tierra, sembrando... nosotros nos criaron así, sembrando, buscando leña [...] para ganar la plata para vivir, pero ahora no hacen eso... Flojo, flojo, flojo, los niños no hacen nada en la casa".
[TALLAUKI Lines: 627-642]

La relación con la familia y los abuelos es importante. En todo el proceso de crianza aparecen las figuras de la familia: hermanos, primos, tíos, abuelos, vecinos.

En el ámbito de la formación como personas, los consejos son parte importante de los relatos de los entrevistados y éstos sienten que aportaron elementos fundamentales para su vida. Los niños recibían consejos de sus mayores y debían escuchar los consejos que se hacían a través de los epew, el relato de la vida, la historia familiar y comunitaria. Aquí la experiencia era la base y los consejos debían tomarse con respeto:

“Así las personas mayores nos aconsejaban a los niños y nosotros teníamos que escuchar”. [FRAMARIL Lines: 54-56]

“Mi tío nos aconsejaba a través de los epew y nos aconsejaba cómo fue su vida y lo que nosotros no debíamos hacer... antes no había radio ni televisión y antes las personas tomaban con más respetos los consejos”. [FRAMARIL Lines: 133-138]

El transmitir los buenos consejos recibidos es algo que es deseable, ya que aporta a la crianza y formación de los niños y niñas. Para los niños en algunos aspectos la vida actual es distinta, hay más protección hacia ellos o comodidad:

“Por ejemplo, a mí me dieron buenos consejos, buena educación y eso mismo trata de inculcarle a los hijos, yo le digo a mis hijos ‘no haga eso, no haga caso de esas cosas porque es un mal para ti, porque si haces eso, después, ¿quién te lo va a quitar?’ Ellos tienen que hacernos casos a nosotros porque nosotros no tenemos esa mentalidad mala, ahora los niños de chico andan con algo en el bolsillo asustando a sus otros compañeros. Hoy en día tampoco los niños andan a pie, hay más protección con los niños porque hay muchos vehículos transitando”. [FRAMARIL Lines: 548-563]

El respeto surge como algo apreciado por las distintas generaciones y como parte importante de su formación. Estos actores destacan que se los formaba para no casarse con chilenos, pues eso no se consideraba respetuoso, siendo entre un hombre y una mujer mapuche el matrimonio ideal.

En general, los entrevistados presentan a la madre como más estricta, y señalan que, en gran parte, la formación y los consejos estaban ligados a su influencia, aunque indican que en otros casos es el padre el que asume esa rigurosidad formativa. Cuando ambos padres han podido ejercer la labor de crianza, los dos aportan al proceso formativo. Los consejos se relacionan a valores como superarse, no faltar el respeto, respetar a los mayores, levantarse temprano, no tener vicios, etc.

Un comportamiento adecuado era parte importante en la formación de los niños y niñas. Aquí se especifican conductas tales como ‘no andar con cualquiera’ o ‘no hablar frente a los mayores’ y, específicamente, en el caso de las mujeres, ‘no meterse con cualquiera’.

Los consejos para estas últimas estaban relacionados principalmente con cuidarse en las relaciones de amistad que tuviesen:

“...que teníamos que portarnos bien, tranquilito, sin estar hablando cuando los mayores hablaban, ni menos decir insolencias cuando jugábamos, porque mi papá fue bien estricto con eso...”
[JUANMILL Lines: 262-267]

Mujer: “Trabajar y ser honrado, ser atentos con mis padres... ese es la enseñanza que me daban a mí”. [ROSQUINE Lines: 163-165]

El cariño se expresa por medio del consejo y el hablar directamente con los hijos, que es algo que está en retirada en la crianza actual, según estos actores, quienes puntualizan que el afecto no se despliega sólo en la expresión física, sino que en las palabras, que son las que hacen razonar y son fundamentales en este ámbito.

Un aspecto distintivo de la crianza mapuche es el respeto a la naturaleza, a los espacios naturales y al poder que éstos tienen, pues cada espacio obedece a un orden y un equilibrio. El transgredir las normas en este sentido, por ejemplo, no pidiendo el permiso adecuado en el momento de extraer la leña para el fuego o alguna hierba para remedios, puede originar consecuencias nefastas para quien o quienes no obedezcan los consejos y no respeten el entorno natural. Para los entrevistados, pasar por alto estas advertencias es grave y destacan que éstas poco a poco vuelven a ser parte de la crianza del mapuche actual.

El ingreso a la vida comunitaria en la tradición mapuche implica que el niño y niña encontrará su lugar. Este ingreso se hace por distintas formas de iniciación social y cultural. Antiguamente se hacía el *katan pilun* o colocación de aros en las niñas o la presentación de los niños y niñas ante el *rewe*. Hoy básicamente se da en la participación en las actividades comunitarias, lo que en el estudio se observó en el baile del *choike* en una rogativa al agua en Butaco y en el *nguillatun* de Chacaico, en febrero del 2010; en éste último, una niña de 11 años iniciaba su proceso como futura *machi*.

“...porque, en primer lugar yo tuve un abuelito que también era longko antes, era longko de Chacaico. Tuve una abuelita que era muy participativa en los nguillatunes. Siempre a mí me elegían lo que era, lo que era se acordaban cuando era bailar choike, todo el tiempo me invitaba mi abuelo, y bailé desde muy chico. Entonces empecé a conocer de ahí, y no se me hizo difícil después conversar de esto y hablándolo en mapudugun... para mí fue bastante fácil para entenderlo, desarrollarlo y conversarlo... así el abuelo mío me dijo: ‘tales son tus familiares, en esa parte tenís que ir, en esa parte tenís que llegar, entonces cuida tu comunidad’... entonces eso fue un ejemplo que me entregó mi abuelo y... nunca cambié, nunca sea otra persona, siéntete como nosotros, como mapuche...” [PARPURRA Lines: 101-122]

En las comunidades muchos hombres se restan de participar en los ritos, se han alejado de estas tradiciones, y de acuerdo a los actores entrevistados, esto se ve influido por la costumbre que tienen de beber alcohol. También indican que muchos niños y niñas, estando en la comunidad, desconocen lo básico de la cultura mapuche y se sienten inhibidos de participar, recayendo la responsabilidad de este

desconocimiento en sus padres, quienes no los iniciaron en la cultura o han derivado su creencia religiosa hacia el mundo chileno.

Para estos entrevistados, la crianza de los niñas y niños actuales se está haciendo sin responsabilidad en las casas, con una dinámica similar a un niño urbano: mucha televisión y sin contar con él o ella para ayudar en las labores de la casa. Los cambios que se van dando no son positivos y la ausencia del diálogo, de la conversación, limita la posibilidad de intervenir sobre la vida de los hijos e hijas.

Hombre: "A nosotros mi papá nos llamaba a conversar cerca de la mesa, ahora no, uno le habla al niño, escucha, pero se le olvida rápidamente, se dedican a otras cosas menos provechosas, a ver película, a jugar con el computador... viven su mundo y yo le digo a mi hijo en qué tiempo se siembra el poroto y no tiene ni idea, ese tema no los saben ellos porque tienen otra formación, y tampoco ponen de su parte para aprender más. Se está perdiendo eso también, y algún día todos se va a ir al pueblo y quién va a sembrar, y es el campo el que da la comida". [RAMONCOL Lines: 337-352]

Actores jóvenes

De acuerdo a las entrevistas realizadas a los actores jóvenes, éstos dan cuenta de una fuerte vinculación hacia sus abuelos, quienes les brindan un sentido de protección: "A los niños no se los reta", dice una abuela. Por otra parte, sienten que los consejos de sus abuelos y abuelas son sabios, al decirles "que deben saber relacionarse para poder hacer ver sus puntos de vista, no hablar con alguien que no lo va a comprender, pues sería inútil, pérdida de palabras", como le dice un abuelo a una entrevistada. Escuchan con atención el cómo asumir la relación con la naturaleza, las consideraciones que deben tener con la familia, el respeto sobre cada ser vivo, cuál es el trato que se debe dar a los animales cercanos y cada cosa que los hace diferentes al no mapuche.

Los jóvenes destacan la existencia del espacio del juego, siempre presente, pero que hoy cada vez se acerca al del no mapuche, pues cada vez se olvidan las restricciones que sus padres tuvieron y que buscaban su protección como, por ejemplo, cuando se fijaban los tiempos en que no se sale de la casa; hoy, algunos casos denotan que esto ya no funciona así:

Hombre: "Caballito de palo.

Entrevistador: Las muñecas.

Mujer: Las muñecas, los peluches, los tarritos.

Mujer: Me acuerdo que siempre mi vecina iba como a las doce para mi casa, ella vive en un alto y se iba como a las doce para mi casa y se iba como a las ocho y media de la tarde. Pero qué no hacíamos... teníamos una imaginación para inventar juegos. Se iba tarde. Cuando ya estaba oscuro se iba. Y la mamá la retaba, 'no vay a ir más'. Y al otro día estaba allá otra vez". [FOPAILA1 Lines: 462-474]

La participación de los niños es importante en el *nguillatun*, y es validada por los jóvenes:

“... rescatan las creencias y valores propios de la espiritualidad mapuche. Las creencias en chaw gvnechen, y se destaca mucho la importancia de las ceremonias como los nguillatun, es que se realizan en la comunidad. En el Alto Biobío se realizan ceremonias todos los años y los niños y jóvenes participan activamente en las ceremonias”.
[FOPAILA3 Lines: 82-91]

Entre los principales consejos, los jóvenes señalan la responsabilidad y ser honrado. Destacan como un valor que en la crianza mapuche todos son iguales y que los niños y las niñas viven con más libertad que en la cultura no mapuche. Los jóvenes también indican que se transmite el conocimiento, el respeto por la sabiduría de quien es mayor, las prohibiciones y los cuidados que debe tener cada niño o niña, por ejemplo, aprendiéndose los horarios que indican cuándo es peligroso salir o las horas en que no es prudente que realicen su aseo personal, siendo estos aprendizajes una parte importante del proceso de socialización. Es importante resaltar la historia de la familia, las cosas en que se destacó, las anécdotas o historias que reflejan sus capacidades, para lograr el respeto fundado en las generaciones que los preceden. Estos entrevistados igualmente valoran el cómo se logra el proceso de vinculación a la cultura, siendo la conversación, la oralidad, la forma predilecta de enseñanza.

Hombre: “Sí po’. Bueno, siempre lo que se hablaba, referente a lo que se hacía en el día. Pero ellos, siempre lo que me contaban a mí era, que no tenía que andar de noche, que no tenía que bañarme a mediodía. Y en la noche, no salir tan de noche. No quedarme afuera, porque yo era niño y podía pasarme cualquier cosa. Porque salen las cosas malas a esa hora. Y la historia que me contaban, siempre, era la historia de mi abuelo. Que mi abuelo era un palife (hombres que juegan el palin) connotado en la comunidad. Siempre ellos me contaban historias. Donde mi abuelo guillatucaba (hacia la rogativa). Donde se preparaba él para ir a un nguillatun (ceremonia de rogativa), a un palicantun (realizar el juego del palin), a un machiuún (ceremonia de sanación de un enfermo que realizan las/os machi) y cosas así. Y siempre hablaban. Y en mi casa todavía quedan chuecas de mi abuelo. Y me dicen, mis tíos, me cuentan la historia; decían este wiño (elemento con que se juega el palin) era de mi papá (mi abuelo) se lo ganó a tal y tal persona y está aquí. Y esa es la historia. Se relacionaba siempre con lo que hacía la gente”.
[MARVILLA Lines: 585-616]

Actores matrimonios

En los matrimonios se destaca que la madre es la que pone los límites, forma y modela la conducta del hijo o hija. Se les educa a niños y niñas en contacto directo, por ejemplo, se asiste a un *nguillatun* y el niño o niña va aprendiendo cada paso del rito y cómo debe comportarse. La conversación en el fogón es un recuerdo presente en varios relatos de los matrimonios entrevistados, ya que hay que tener presente que las *rukas* existían hasta hace unos años, siendo un espacio de aprendizaje predilecto. Los abuelos generalmente son los que transmiten los conocimientos en esta modalidad formativa.

Se permite a los/as niños/as jugar libremente en los espacios cercanos a la casa, se confía en su obediencia. Antiguamente había espacio para el desarrollo de la imaginación de los hijos e hijas, ellos mismos generaban sus juguetes. La madre era quien ponía el orden en el hogar:

El sistema que se relata es de responsabilidades y derechos, ligados a la entrega de confianza que ese equilibrio requiere. Hay 'incentivos', que algunos padres definen como 'pequeños chantajes', para lograr que se realicen tareas menores. Los/as hijos/as tienen responsabilidades y deben responder por ellas, entre las cuales figuran las de ayudar con los hermanos pequeños y apoyar a los padres; estos deberes son parte de su formación como *che* o persona.

El trabajo de cuidar animales o cualquier otra labor en el entorno familiar era parte del proceso de formación en la responsabilidad de los niños, además de la toma de conciencia de ser un aporte en el hogar. Se cuidaba descalzo a los animales, las madres utilizaban los remedios naturales que se tenían a mano con sus pequeños, preocupándose especialmente de los pies de sus hijos e hijas.

Para algunos, la madre tiene más autoridad, siendo el padre quien trata de manejar las situaciones. 'Es medio chantajista', señalan, pues funciona mediante la técnica de trueque, y para ello es importante el comportamiento. La madre siempre es apegada a los hijos, es más cercana, ello se debe a que se le reconoce más autoridad. Se diferencian los roles claramente, para que el niño o niña comprenda su papel en la familia. La afectividad es parte de las relaciones internas de la familia, pero con respeto. Las expresiones de cariño son importantes para esta generación de padres, se debe demostrar todo el afecto, pero con respeto.

Mujer: "Uno es mamá, es siempre más apegada a los niños, no es como los papás. Hombre: Entonces yo siempre digo 'yo los quiero harto, los voy a querer siempre mucho', igual como mi hija, ella a veces me dice 'papá, por qué los otros papá no saludan de besos a sus hijos', porque no hay costumbre. Entonces nosotros nos saludamos de besos en boca y adonde estemos y además que el día que no lo hace yo le digo 'bueno y tú por qué no me saludaste', 'es que papá como mis compañeras se quedan afuera'... 'Es tu compañera, chuta, muéstrale a tu compañera que uno puede saludarse afectuosamente con su papá o con su mamá y ese es su familia, la familia tuya quién es [la niña responde; tú, mi mamá y mi hermano], esa es tu familia', ahí está el afecto, el respeto, todo el afecto pero con mucho respeto".
[MATCANIU Lines: 1656-1690]

La madre es la que establecía los límites, conservando su autoridad incluso a nivel de los nietos. Los hijos e hijas le debían obediencia y respeto, incluso siendo ya adultos y estando casados. Las formas de criar y establecer el orden se han modificado, y los hijos no siguen las mismas pautas que los padres o abuelos. Hoy la acción de una abuela estricta genera crisis en niños acostumbrados a una crianza con menos reglamentación, no habituados a ser castigados. Los padres sufren, pero no pueden intervenir, es un espacio de la relación entre los/as abuelos/as y nietos/as, y en la casa de los abuelos/as no tiene poder el padre ni la madre sino el abuelo o abuela.

Cuando ya son más grandes, los sujetos comprenden que el castigo que sufrieron de pequeños/as obedecía a una conducta inapropiada.

En otra época, en algunas familias, los sistemas de crianza incluían el castigo físico con guascazos y correctivos. Un padre a veces castigaba a todos por la falta de un sólo miembro del grupo familiar (hijos), pues 'si no hizo algo malo ahora, en el futuro podría hacerlo'; con esto se intentaba desincentivar una mala conducta.

"...yo toqué guascazos más que nada por mi hermano menor, como era mayor siempre, mi abuelo tuvo la mala costumbre que yo después siempre le... Yo nunca se lo dije a él pero, ahora, por ejemplo cuando cometía un error uno le pegaban a todos .por parejo, para que no lo hagan, 'si este lo hizo después lo vas a ser tú y lo hará igual, así ninguno lo va hacer', entonces error".
[MATCANIU Lines: 1964-1973]

Los castigos también se definían en términos de desarrollar una tarea como, por ejemplo, amasar. La mamá pasaba más tiempo en la casa mientras el papá salía a trabajar, siendo ella quien debía generar un marco normativo. En general, se muestra cómo la madre ejerce una autoridad más férrea, lo que no implica que no exista un fuerte vínculo afectivo entre madres e hijos/as.

Estos actores destacan que las viviendas eran generalmente *rukas*. Se habla mucho de las condiciones materiales de vida en que se criaron, pero sin lamentarse, sino que lo expresan como un recuerdo grato.

El trabajo se alternaba con bailar; se bailaba *mazatun*, y era el abuelo quien incentivaba esto e incluso amenazaba a sus nietos cuando no le obedecían. El baile era un espacio de aprendizaje, de mostrar las habilidades, por algo el abuelo era tan insistente. La formación mapuche implica la repetición infinita de un movimiento, de una historia. Hoy se sitúan los recuerdos en el abuelo, que representa lo que ha pasado, quizás los buenos momentos de una vida difícil. El trabajo, el ayudar con la leña, el agua, los animales, eran algo cotidiano. Siempre se sabía qué hacer, 'nadie debía decírtelo', sino era parte de las responsabilidades aprendidas que no se cuestionaban, sólo se hacían.

En la naturaleza cada cosa tiene su sentido, y por eso los entrevistados destacan prohibiciones relacionadas con ella, que los protegen de males mayores. Esto se repite insistentemente:

"...sí, oración se llamaba cuando se entra el sol y me contaba mi abuelo que comenzaba la oración y a esa hora no hay que salir porque andan cosas malas y mi mamá me decía lo mismo. Igual que a la hora de doce es malo salir y eso siempre nos decían y nos echaban temprano para dentro..." [MATCRUCE Lines: 694-719]

Los abuelos y las abuelas expresan mucho cariño por sus nietos y nietas, aconsejándolos frecuentemente, lo que forma parte fundamental en el sistema de

aprendizaje de los niños y niñas. Por otro lado, se valora lo que se tiene, el no juntarse con personas que sean peleadoras y el no incentivar el conflicto.

Antes los/as niños/as escuchaban y obedecían a sus padres, hoy esto está cambiando y los niños tienen más atribuciones en la familia. En la actualidad se ven cambios que preocupan a los matrimonios: la madre ha perdido su capacidad de control del espacio de educación de los/as hijos/as, no existe el mismo respeto que hace 30 o 20 años atrás. Ha habido un cambio significativo en los roles formativos en algunas familias, como se aprecia en la siguiente cita:

“... cuando fuese adulto ahora, es diferente, las mamás no cumplen ese papel si no que se ha quitado el rol, yo creo que eso ha desvalorizado la familia mapuche. Los cabros hacen lo que quieren, van para donde quieren, en cambio antes cuando tuviera jugaba la pelota, le decía a mi mamá, ‘mamá, ¿puedo ir a jugar?’, no le decía ‘voy a ir a jugar a la pelota’, era ‘mamá puedo ir a jugar a la pelota a tal hora’ y si habían cosas que hacer, ‘bueno, haga esto, esto y esto’. Muchas veces me pasaba de la hora, iba atrasado. Lo que fue en mi generación, digamos 30 años atrás, todavía se respetaba ese rol que hacía la mujer en la casa, pero 20 años atrás, yo creo acá el rol de la mujer mapuche o wingka ya se perdió porque la familia ahora ya no recibe lo que le dan sino que piden lo que quieren, un cambio fuerte. Un cambio muy profundo, hubo un cambio de conciencia...” [MATCANIU Lines: 697-720]

1.2. Subdimensión familia

1.2.1. Estructura familiar

Sumario Al hablar de familia, los actores se remiten al origen de sus parentescos, al conocimiento más antiguo que la tradición oral les ha heredado: la historia de su ascendencia, su *kupan*, ya que a la familia mapuche no se la describe fuera del sistema de parentesco. Los actores entrevistados recurren también a la noción de *az*, las costumbres, las cualidades, las características que establecen distinciones entre las familias. No obstante, en la mayoría de los casos la categoría se vincula sólo a los antepasados, salvo en los casos en que se descende de *longko* y *machi*. La familia ancestral fundada en la poligamia no es reportada en Ercilla, pero sí en los otros territorios en que se realizó el estudio, al igual que el casamiento entre primos. En lo relativo al cómo se conforman o fundan las familias, se encuentran diferencias sustantivas entre el territorio de Ercilla e Itineto. En este último tiene plena vigencia el *mafvn*, el matrimonio tradicional mapuche, y con él la presencia también del modo histórico cultural del enamoramiento o de las prácticas de seducción y expresión del amor, y la articulación compleja y con expresión territorial del parentesco. En Ercilla se observa la costumbre de unirse y juntarse por acuerdo de las parejas, expresado en el ‘como mapuche convivo’, en el sentido de que no prevalece la ley chilena. Actualmente existen matrimonios, separaciones, madres solteras y actores que tienden a construir relaciones independientes; en todos estos

casos suelen predominar las familias reducidas, con diversas expresiones en cuanto a quiénes las conforman, no obstante ello no es expresión de familia nuclear, conformada por padre, madre e hijos que sólo se vinculan entre sí, sin referencia a un espacio y relaciones con un sistema mayor que las articule. Este sistema mayor es el sistema de parentesco, sin embargo, también el sistema socio religioso o ritual articula a un conjunto de familias, pudiendo coincidir o ser más amplio que el primero (el *nguillatun* o el *eluwün*, por ejemplo). En la diversidad en que se expresan o manifiestan las familias mapuche, prevalece el valor de que lo familiar es muy importante, además del sentido de la historia, de los orígenes y un conjunto de valores y normas culturales que las diferencian de las familias no mapuche. Así surge un conjunto de antecedentes que no permiten establecer 'tipos familiares', uno de los objetivos del estudio.

Respecto a la estructura familiar, se ha optado por reconstruir los discursos de los actores entrevistados como un todo, de manera que a partir de las diversas miradas y connotaciones destacadas por cada uno de éstos se construya la idea de familia y de estructura existente. No obstante, la apelación a los relatos especificará el tipo de actor que los enuncia.

El relato acerca de la estructura familiar se indagó a través de un conjunto de preguntas, como las siguientes: ¿A quiénes considera usted como su familia? ¿Cómo era su familia de origen? ¿Quiénes componen o forman su familia actual (miembros de la familia)? Todas estas interrogantes, y especialmente con los actores de más edad, se plantearon bajo los conceptos de *reñma*, *kupan* y *tuwun*. Así, los distintos actores entrevistados, tanto los más avanzados en edad, como los jóvenes, autoridades tradicionales, matrimonios y/o comuneros, inician sus relatos para responder dichas preguntas, dando cuenta de sus conocimientos acerca del origen de sus parentescos e indagando en torno a la procedencia de sus abuelos, para lo cual recurren al conocimiento más antiguo que la tradición oral les ha heredado.

En el caso de Ercilla, la mayoría de los relatos hablan de familias que se conforman a partir de actores procedentes de un territorio común, las comunidades de Ercilla: '*somos de aquí mismo*', '*vecinos*', '*de cerca*'.

"Yo fui nacido y criado aquí, y todos mi antepasados, mis abuelos también". [FRACARIN Lines: 18-20]

Los relatos que hablan de otros contextos territoriales aluden a orígenes ubicados en *lof* de las actuales comunas de Collipulli, Purén, Traiguén, Lumaco, Victoria y del Puel *Mapu* o Argentina. De acuerdo a la observación y testimonios recibidos de los matrimonios actuales, habría mujeres provenientes de Toltén, Victoria, Padre las Casas y Alto Biobío:

Mujer: "Mi abuelo paterno se llamaba Juan de Dios Namuncura Alonso. Él conversaba y contaba que su abuelo venía de Argentina y llegaron a Loncoche. Entonces cuando llegó a Loncoche, como la familia se extiende otros lados, llegaron aquí a las tierras llamadas Kura che (gente de Piedra). Él se crió en el lo Kurache. Cuando tenía 7 años llegó..." [MATCOLIM Lines: 17-25]

Mujer: "Mi abuelo lo llevaron a pelear a Guerra del Pacífico... pero regresó vivo. Al regreso de Perú, de Arica, 'me puse el propósito de regresar a las tierras de sus padres, de sus abuelos y aquí llegue', decía. Regresar por estas tierras contrajo matrimonio en el sector Kurache (gente de Piedra), entonces nació mi papá y mi familia. Así me conversaba mi abuelo, llegar la noche, él comenzaba a relatar sus historias y cómo regresó a estas tierras..." [MATCOLIM Lines: 130-147]

Hombre: "Yo sé que mi abuela venía del lado de Traiguen, por Pichidewua hay un lugar que se llama, y mi abuelo no sé si fue nacido y criado aquí, porque todos los Suazo, porque todos son de por acá y mi abuela venía del otro lado". [MATCRUCE Lines: 499-506]

Hombre: "... entonces yo me crié con mi abuela, cuando llegamos ese año mi abuelo murió, don Pedro Huenulao, entonces nosotros nos criamos con mi abuela y mi abuela era descendiente de familia Huenupí de Purén, una familia muy noble que antes era de Purén, y la familia Huenulao que antes no era Huenulao era Huenulaf, y después fue cambiando... el apellido y de esta familia vengo yo, pero siempre salí bien, Trikauko, esta es mi tierra donde nací yo". [MATTORO Lines: 61-90]

Destaca un relato de un matrimonio de Itineto en que el entrevistado hombre da cuenta de cómo la memoria oral es mantenida por generaciones, fundando una tradición que define normas y prohibiciones para contraer matrimonios. Desde esta memoria y tradición, los actores saben que el *lof* descende de cinco hermanos, lo que los lleva a definir un origen familiar común. En la actualidad, los descendientes de estos hermanos tienen apellidos distintos porque los nombres pasaron a ser considerados por el sistema chileno como apellidos, sin embargo, esos antepasados comunes eran hermanos.

Hombre: "Es que dicen aquí que cuando empezaron a formar la gente, los mapuche aquí, es que aquí se formaron cinco personas, los viejos, de los cinco personas ahí se formaron familia, y ahí salieron distintos apellio' nomás, antes el apellio' era uno solo.

Mujer: el nombre es apellio' ahora.

Hombre: Ahora el nombre ahora se usa de apellio', de esa gente formaron cinco familias, de esas cinco quedaron los... comunidad de Itineto como se dice... uno salió Quidel, aquí Antón, está Llaupe, el otro se llama Huenchumilla Atahualpa, y el otro es... Caníu. Esos cinco hombres hicieron familia aquí y agarraron 540 hectáreas, esta comunidad. Ahora se formó... me parece que en Itineto hay como 48-49 casas. En este minuto cada familia tendrán máximo 3 o 3,5 tierra".

[MATANTON Lines: 95-115]

Entrevistador: "Aquí, ¿quiénes consideran ustedes que son sus parientes?"

Hombre: Aquí consideramos... hermano aquí no más, los otros son vecinos.

Mujer: Otro apellio', pero son parientes igual.

Hombre: Pero ya miramos más así como vecino como hermano.

Mujer: Se miran... no son parientes, parientes, pero se miran como

hermanos. Hombre: Vecinos, vecindario no. Somos un líneo vecino y a la vez como hermanos entendí.
Entrevistador: ¿Con el longko José Quidel?
Hombre: Como hermano, hay mucho respeto por él, hacia nosotros y hacia la familia también. Los chicos así se miran como hermanos. Para mí así no se pueden casarse, hay respeto". [MATANTON Lines: 170-190]

Para responder a las preguntas ¿a quiénes considera usted como su familia?, ¿cómo era su familia de origen? y/o ¿quiénes componen o forman su familia actual?, los actores recurren a la historia de su ascendencia, su *kupan*, porque a la familia mapuche no se la describe fuera del sistema de parentesco mapuche. Así también, representantes de las distintas categorías de actores entrevistados recurren también a la noción de *az*, las costumbres, las cualidades, las características que establecen distinciones entre las familias. No obstante lo anterior, en la mayoría de los casos la categoría se vincula sólo a los antepasados, salvo cuando se desciende de *longko* y *machi*. La excepción la muestra el siguiente relato de un joven:

Entrevistado: "Es que había como una red, una red de familias, porque ellos... Mi abuelo es Nahuel, él desciende de la comunidad Temucuicui. Nahuel Ancaluan es él. Mi abuela es Coñuemil Raguil. Y, por ejemplo, mi abuela viene siendo como la sobrina del longko, del longko de Coñuemil Epuleo. Y mi mamá es como la sobrina segunda del longko. O sea, ellos son la familia mía, el tronco familiar, nace del longko. De ahí es el küpalme, la descendencia. Y también existe, por ejemplo, un hermano y un tío de mi abuelo que ellos igual tienen harta familia, hijos. Y nosotros crecimos todos en conjunto. En la familia de mis tíos había jóvenes que también todavía residen en la comunidad. Y también tíos míos, que igual residen en la comunidad. Y mi familia siempre se ha caracterizado por eso, de ser una familia de que, son purrufe ellos, son choykefe (hombres que bailan el baile del avestruz) de la comunidad. La familia es reconocida por ese kimun (conocimiento) de ser choykefe, purrufe. Ese es como el linaje de la familia de nosotros".
[MARVILLA Lines: 72-101]

De acuerdo a su *az*, en Ercilla destaca la descripción de familias fuertemente arraigadas a las artes mapuche: cesteros de distintas especialidades, gente que trabajaba la greda, *retrafes* o plateros, agricultores y ganaderos, principalmente de ovejas y cerdos. En Itineto, en cambio, agricultores y ganaderos principalmente de vacunos y caballares, textiles y sabios en el *kimün* o conocimiento mapuche.

Lo anterior implica reacomodos de las familias, de manera de asegurar lo que la costumbre exige: criarse y formarse en una familia, en un *reñma*. Esto, unido a que la costumbre de 'las grandes familias', sustentada en la construcción de alianzas sociopolíticas y en la práctica de la poligamia, ya se verifica impactada y quebrantada a inicios del siglo XX; los reacomodos han sido también históricos. En efecto, los testimonios en Ercilla aluden a abuelos o bisabuelos provenientes de familias en las que la poligamia ya estaba en retirada, y en la actualidad este tipo de familias no es reportada por ninguno de los actores entrevistados en esta comuna:

Mujer: “Yo al menos para el sur, había un longko que tenía tres mujeres, hermano de mi mamá. Acá no hay...” [BRICONAF Lines: 100-104]

En Itineto, por otra parte, sí se reportan familias fundadas en el matrimonio poligámico, de dos o tres esposas. Entrevistados de Imperial también las describen, como es el caso de una *machi* de Nueva Imperial:

Mujer: “Mi abuelo tenía tres mujeres, dos estaban en su casa y una estaba que venía en la noche a la casa y así se iban turnando para estar con mi abuelo y no se ponían celosas, trabajaban muy bien”. [MARALECO Lines: 260-265]

Una mujer anciana de Itineto, hija de un hombre polígamo, relata que sus madres eran hermanas entre sí, siguiendo la costumbre antigua:

Mujer: “Uhh, nosotros éramos hartos, si po’. Mi historia es grande. Mi padre tenía dos señoras. Yo soy hija de la segunda mujer. Total, éramos quince, parece.

Hombre: Muy cacique... al hombre que tiene dos mujeres dicen que era cacique. Entrevistadora: ¿Y vivían las dos...?

Mujer: Sí, en la misma casa.

Entrevistadora: ¿Y cómo le decía usted a la primera señora?

Mujer: Le decía ñañatu. Sobrenombre. Ñañatu le decía.

Entrevistadora: ¿Se llevaban bien las mujeres?

Mujer: Sí, se llevaban bien. Nunca hubo violencia así en el matrimonio, nada, nunca. Mi papá nunca le levantó la mano a ninguna, ni los hijos, ni las hijas, nunca, nada. ¡Eso que criaron hartos niños! Una pandilla grande”. [MATQUINT Lines: 56-143]

La costumbre se mantiene incluso bajo la política reduccional y posterior abolición de la propiedad colectiva que hoy caracteriza a las comunidades mapuche. Al menos uno de los seis matrimonios entrevistados de Itineto, era un matrimonio entre primos: el hijo de una mujer y la hija de su hermano que, como han sostenido algunos autores²³, sería ‘la mejor manera de casarse’ entre los mapuche. En Itineto aun hay casos que la reproducen.

En Itineto, en Ercilla y en las historias familiares de los entrevistados de Imperial, lo que sí predomina en el pasado inmediato, y en algunos casos en el presente, es la familia compleja (abuelos hijos, hijas, nueras, yernos, nietos) y numerosa. Una joven indica:

Mujer joven: “De chica en mi casa no hicieron mucho la diferencia, la diferencia entre mi abuelo Carlos y mi tío Fernando, entonces mi tío abuelo a nosotros nos criaron como tío, entonces los hijos de mi abuelo

23 Tal como M. Inez Hilger en *La niñez araucana y su historia cultural* (1957), Luis Faron en *La estructura social de la reducción* (1969), indica que también se expresaba a través del matrimonio de la hija de un hombre con el hijo de su hermana. Sería la costumbre ‘ñukekure’, de alta estima entre los *wenteche*.

siempre fueron tíos para nosotros y los hijos de ellos siempre fueron primos". [CRISCOÑO Lines: 30-38]

Otro ámbito importante para caracterizar la estructura familiar dice relación con cómo se conforman o fundan las familias. Aquí se encuentran diferencias sustantivas entre el territorio eje del estudio, esto es, Ercilla e Itininto. En Itininto, en los seis matrimonios entrevistados, así como de la observación realizada, destaca la plena vigencia del *mafvn*, el matrimonio tradicional mapuche, y con él la vigencia también del modo histórico cultural del enamoramiento o prácticas de seducción y expresión del amor, y la articulación compleja y con expresión territorial del parentesco. Respecto de la primera práctica, señalan que todo es en secreto, buscando evitar que la pareja sea vista en público como tal; y es el *mafvn* el que sella el casamiento, que en estos territorios se expresa a través del rapto de la novia.

De esta manera, los enamorados se someten a la tradición para fundar familia, y con esto a las normas o *az mapu* relativas a ésta. A través del *mafvn* se funda la familia de un modo legítimo, así familiares y parientes se conocen, interactúan, construyen y sellan una alianza de ser familia. La rama familiar más directa lo realiza, de acuerdo narra un matrimonio:

"... 'para tenerse más cariño... piukeyewal', dice la gente, 'piuyewal para que se quiera, para que haya unión en la familia'. Esta es una tradición que se hace, como una costumbre, de comer corazón de caballo, cuando uno come piukeyewunmu". (Relato de un matrimonio joven de Tres Cerros)

Esta tradición de comer corazón de animal también es relatada en Imperial.

Como se ha señalado, el *mafvn* también se da contemporáneamente en Nueva Imperial, pero no al nivel de caracterizar territorios o *lof* como sí sucede en Itininto. En Ercilla, de los actores entrevistados en las diversas categorías construidas, sólo tres aluden al *mafvn* pero con prácticas ya transformadas. Cabe destacar que el *mafvn* aparece ligado a la tradición cultural, pero también a las posibilidades económicas de las familias, así éste sería uno de los factores críticos en la mantención de la costumbre en Ercilla.

Mujer: "Yo cuando me casé, sin mentirle, me vinieron a robar, no había dicho que me robaran, pero me robaron. La gente no sabía que eso iba ocurrir, tampoco era ese el tema, mi mamá ni supo que me robarían y llegué por Loloko. A una vecina le dije que me había casado y ella avisó, mi mamá me andaba buscando hasta en el pozo, como yo me perdí al atardecer, y pensaron que me había caído al pozo, ellos nunca supieron que yo me iba a casar. Ella comenzó a buscarme, preguntando a los vecinos y después en otros lugares y al tercer día me vino a encontrar... Mi mamá sola anduvo buscándome y mi mamá con una vecina fueron buscando camino para poder irme a ver a la casa de mi marido, ahora no, el hombre llega solo a la casa. Mi vecina dijo 'tal vez se casó y ese hombre no más se la ha llevado', ella no más sabía. Como ella dijo así,

los demás dijeron 'así ha sido' y salieron a buscarme, entonces llegaron aquí. Antes la gente tenía miedo de avisar porque eran castigados, para qué avisar, mejor no." [FRAMARIL Lines: 309-322] (Mujer de 76 años)

Retomando la reflexión acerca de la conformación originaria de las familias, en Ercilla se observa la costumbre de unirse y juntarse por acuerdo de las parejas. Ante la pregunta de un externo, definen esta práctica como convivir, 'como mapuche convivo', sostienen, en el sentido de que no prevalece la ley chilena. No obstante, en la práctica, esta convivencia está absolutamente reconocida por los parientes, familiares y vecinos como matrimonio y como una familia legítima. Pese a ello, en los matrimonios más avanzados en edad, se tiende a legalizar esta unión a posteriori ante la institucionalidad chilena y/o ante la Iglesia por motivaciones relacionadas con la obtención de algún beneficio social o derecho.

Del conjunto de los relatos de los entrevistados de Ercilla, surge una historia reciente en que predominan las familias complejas y numerosas, con un período en la historia en que hay muertes prematuras y masivas, dejando hijos huérfanos de padre o madre o de ambos. También se relatan migraciones de hermanos y/o hermanas, quienes tempranamente, y ante la pobreza material en que viven, salen a trabajar a las ciudades, lo que provoca transformaciones y reacomodos familiares; en estos casos, se relatan situaciones en que los migrantes nunca más retornan a sus comunidades y familias.

El tiempo actual es un tiempo de matrimonios, separaciones, madres solteras y actores que tienden a construir relaciones que inicialmente podemos catalogar como independientes. En todos estos casos predominan las familias más reducidas, con diversas expresiones en cuanto a quiénes las conforman. No obstante, todas estas situaciones son parte de un sistema familiar más complejo, al cual ya se ha hecho referencia, lo que permite establecer una distinción con el sistema familiar no mapuche: en todos los casos las familias hacen parte de un sistema mayor. En este sentido, el sistema familiar mapuche se reproduce y cada generación lo adapta a los contextos históricos, económicos, sociales y políticos que debe enfrentar. De este modo, la diversidad familiar observada en Ercilla no es expresión de familia nuclear (conformada por padre, madre e hijos que sólo se vinculan entre sí, sin referencia a un espacio y relaciones con un sistema mayor que las articule), los actores entrevistados definen como sus familias, su *reñma*, al grupo o colectivo conformado por padre, madre, hermanos, hermanas, tíos, tías, primos, abuelos, abuelas, suegra, suegro, nuera, yernos, nietos, nietas, sobrinos y sobrinas. Sin embargo, en relación a la familia más cercana, la más elemental, hay diversidad en el o los familiares que se reconocen: mientras unos destacan a padres, abuelos, otros a tíos, etc., aunque prevalece siempre la presencia de los/as abuelos/as. Así, en la vida en común que inaugura una pareja y en la crianza y formación de hijos e hijas siempre están implicados otros familiares. El peso moral, valórico y de autoridad recae en el o la más antiguo/a de la rama familiar, vale decir, en el abuelo o abuela, y a la falta de éstos, el familiar más cercano y antiguo.

Testimonios de jóvenes:

Hombre: "Oh, muchas veces, a veces están primero los abuelos..."
[FOPAILA1 Lines: 89-91]

Hombre: "También por las raíces que uno saca de ellos también. Los papás sacan las raíces de los abuelos de ellos traspasándoselas a los hijos2". [FOPAILA1 Lines: 93-97]

Mujer: "Tengo a mi abuelo vivo y él es la persona más importante de la familia, es la persona que une a la familia". [FOPAILA3 Lines: 49-52]

Mujer: "Cuando murió mi abuelo, toda la familia quedó desparramada, y mi papá como hermano mayor fue ocupando el lugar del abuelo porque los hermanos menores le preguntaban por todo". [FOPAILA3 Lines: 53-58]

Esto no necesariamente se materializa en una vida en común bajo un mismo techo, se observa esta situación, pero también otras en donde en una misma 'puebla' se encuentra más de una vivienda, y en la cual todos se auto reconocen como una sola familia. Igualmente existen situaciones en que este reconocimiento opera incluso cuando hijos y padres (abuelos) viven distanciados, pero en la misma comunidad e incluso en los pueblos y ciudades.

Los relatos respecto de quiénes son o conforman las familias, están cruzados por 'quién me crió/cría, quién me aconsejó/aconseja'. Así, en la crianza y formación destacan no sólo padres y madres, sino un conjunto de otros familiares. En este sentido, la crianza y la formación tienen una gran dimensión social:

Mujer: "Aquí estamos, estamos reunido' con nuestros niños, yo comparto con ellos, con las nueras, los yernos, nosotros somos todo parejo, los queremos a todos por iguales, algunos quieren más unos que a otros, nosotros no..." [MATCOLIM Lines: 254-259]

Hombre: "Yo crecí con mi abuelo y abuela y mi abuelo enviudó y se volvió a casar, mi abuelo no pudo tener hijo y él me pidió en un tío y en como soy su nieto. Ahora mi mamá y mi papá pudieron tener un poco de tierra y así me mandaron para acá a mí, como no tengo hermanos, soy solo, ahora hay papel para registrar todas las cosas y antes no había..." [MATMILLA Lines: 434-446]

Por último, se destacan algunos testimonios que plasman una diversidad en lo que hemos denominado la familia elemental, la cual —como la caracteriza Faron, autor que ya hemos citado—, en todos los casos hace parte de un sistema mayor.

Hombre: "Mi familia, mi señora y los hijos y mi papá, mi mamá y mis suegros que están en Queule, Toltén, esa es la familia directa".
[MATCATRI Lines: 137-140]

Hombre: "Nosotros vivimos solos, tenemos un nieto, pero está trabajando.

Mujer: El nieto que criamos nosotros, ese vive con nosotros".
[MATQUILA Lines: 30-64]

Hombre: "Acá los vivientes... acá está el Diego que hizo su servicio militar, y que está trabajando ahora en, ¿Yumbel? Está la Yeny, su hijita, mi otra hija que está ahí, que está estudiando, y nosotros dos, esos lo que estamos y los otros niños se quedaron lejos. El Víctor y otro que están en el norte". [MATTORO Lines: 31-39]

Uno de los objetivos del presente estudio es construir una tipología de las familias mapuche rurales. Para abordar este tema, en primer lugar nos referiremos a los postulados de tres autores que ya hemos citado, Faron, Stucklik y Hilger, y luego analizaremos las miradas externas de dos profesionales, para entonces retomar la perspectiva de los actores, de manera de ver si existe o no la posibilidad del establecimiento de tipologías familiares.

Como se ha indicado, a partir de los testimonios de los actores entrevistados en Ercilla, Padre Las Casas e Imperial se observa que las familias polígamas, claves en la conformación del sistema sociocultural mapuche ancestral e histórico, y siguiendo la tendencia histórica, se han visto reducidas, aunque no han desaparecido. En efecto, en Padre Las Casas, específicamente en el territorio de Itinente, los entrevistados dan cuenta de la persistencia de este tipo de familias, de matrimonios de un hombre con dos o tres esposas, hermanas entre sí, no obstante estas situaciones ya no serían potestad sólo de *longkos*. Se puede señalar que este tipo de familias coexisten con las familias monógamas, las que serían predominantes en la actualidad²⁴.

Los entrevistados de Ercilla no dan cuenta de la existencia de familias polígamas en el presente; la imposibilidad de contar con dinero y recursos suficientes es un factor relatado en la no mantención del *mafvn*. Sin embargo, también hay razones estructurales para que se extinguiera esta costumbre: fue perdiendo posibilidades de mantención, dadas las transformaciones políticas y territoriales profundas que acarrió la ocupación y posterior radicación de la sociedad mapuche. En este sentido, Faron se refiere a la escasez de tierra y a la necesidad política y cultural de resguardar los derechos de las generaciones jóvenes, sobre todo de los hombres. Hilger alude a su prohibición y persecución por la legalidad chilena. Entonces, hay un conjunto de razones que permiten comprender la retirada o no predominancia de este tipo de estructura familiar ancestral en los tiempos actuales.

El autor Milan Stuchlik²⁵ habla de 'familias individuales', en las que lo crucial sería cómo se comportan en el marco de dinámicas estructurales de la vida en reducción. Ello sería más relevante que el quiénes las integran o cómo se conforman. En este sentido, indica que *"cada familia es prácticamente independiente de otras*

24 Hilger, M.I. op.cit.

25 Stuchlik, M., op.cit.

*en su vida económica y tienen entre ellas sólo un mínimo de relaciones político-administrativas*²⁶. La emergencia de estas 'familias individuales' estaría fundada en la desintegración gradual de los grupos locales de parentesco y el concomitante crecimiento de la importancia de la familia, situación que caracterizaría la estructura social de la sociedad mapuche actual²⁷. De acuerdo a este autor, la familia surgiría como reemplazo a los grupos locales de parentesco.

Desde la perspectiva de Stuchlik, se podría señalar que lo que se observa en el presente estudio es que en el plano económico cada familia es independiente de las otras, aunque, al mismo tiempo, los entrevistados aluden a situaciones que contradicen dicho postulado: en Itineto, pese a que cada familia es independiente en el plano económico en una dimensión global o macro, en el ámbito de lo micro social se ven complejas e invisibles situaciones de cooperación económica social. Los lechugeros u hortaliceros, por ejemplo, tienden a resolver cuestiones económicas entre alianzas de familias elementales unidas por parentesco muy cercano: las familias de dos hermanos, las familias de hijo y padre, familias de primos. Igualmente, todos los/as entrevistados/as destacan prácticas comunitarias de cooperación económica y ayuda mutua, tales como el *kellugun*, como asimismo, la mantención de experiencias del ámbito sociocultural y religioso que articulan a las familias y que despliegan un conjunto de lealtades morales que permite establecer la existencia de un sistema familiar mapuche. Desde esta perspectiva, las "*relaciones político-administrativas*" —así denominadas por este autor— no tienen el carácter de relaciones meramente formales, más bien tienen un fuerte componente, como se ha indicado, de lealtad moral y también política, sobre todo en contextos en los que el conflicto Estado chileno/pueblo mapuche es más abierto, como es el caso de Ercilla.

Faron, por su parte, indica que cada mapuche nace dentro de una familia elemental, la que es entendida como una unidad reproductiva formada por el padre, la madre e hijos, y en la que cada sujeto integrante se identifica mientras vivan sus padres. Sostiene este autor: "El mismo individuo después de casarse, casi siempre es miembro de un grupo doméstico, compuesto de manera diferente, en donde la unidad elemental en donde nació (su familia de "orientación" o parte de ella), es un segmento, entre otro, que ha llegado a unirse y que incluye la familia de procreación de él y de sus hermanos. Esta constelación familiar constituye una fase del crecimiento del grupo doméstico..."²⁸.

De los relatos, observaciones y análisis realizado, se puede señalar efectivamente que cada mapuche nace dentro de una familia elemental, la que entendemos en los términos indicados por Faron, no obstante ésta no sólo se circunscribe a una unidad reproductiva, también es una unidad productiva, es decir, económica. También es una familia que tiende a una mayor individuación (no individualismo) en comparación al pasado. Pese a lo anterior, se encuentran también sujetos que no nacen en una unidad formada por padre, madre e hijos, como es el caso de los/as hijos/as de madres solteras, los que, en todo caso, en la vida mapuche campesina no llegan a conformar una unidad independiente, ya que vienen general se integran a la familia elemental de la que provienen, estando subordinados a la autoridad de la persona de

26 Ibid. Pág. 26

27 Ibid. Pág. 24-25

28 Faron, op.cit., Pág. 143

más edad que en ésta exista. Los nietos, en estos casos, se ‘transforman’ en hijos de los abuelos. Igualmente, en el plano religioso estas relaciones tampoco conforman una familia por sí mismas, ‘no tienen fuego propio’ en el *nguillatun*, cuestión que también cuestiona las miradas que tienden a abordarlas como núcleo independiente y soberano.

Como se ha hecho referencia, lo que caracteriza a la familia mapuche es que hace parte de un sistema mayor, lo que la distingue de lo que se denomina como familia nuclear. Este sistema mayor es el sistema de parentesco, no obstante, también se encuentra el sistema socio religioso o ritual, el que articula a un conjunto de familias, pudiendo coincidir o ser más amplio que el primero (el *nguillatun* o el *eluwün* por ejemplo).

Desde una perspectiva externa, también se encuentran planteamientos que aportan a este análisis, como son las visiones de actores de la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI) y de un experto en psicología comunitaria, entrevistados para este estudio, quienes señalan que más que elementos estructurantes, lo que se da en este plano son lo que se podría denominar ‘problemáticas’ sociales, culturales. Asimismo, y si bien destacan la imposibilidad de la homogeneización, éstas obvian el sistema mayor al que las familias se encuentran articuladas, independientemente de las problemáticas de las que den cuenta: el sistema de parentesco y el sistema ritual, este último incluso opera cuando los actores adscriben a la religiosidad evangélica.

“... lo que hemos visto son como tres tipos de familias. Un tipo de familia que tiene las herramientas culturales pero no las practica por estos aspectos de estereotipos negativos que se le han dado a la cultura mapuche: el alcoholismo, la violencia etc. Otras familias, que están muy organizadas, con dirigentes culturales y, por ende, trabajan muy bien, o sea, vivencian la cultura y la demandan también. Y un tercer tipo de familia, que son estos padres que no tienen los elementos culturales porque sus papás no traspasaron la cultura por miedo a que fueran discriminados... pero ellos no rechazan la cultura, quieren que el jardín (infantil) les enseñe a ellos, para que ellos mantengan la cultura en sus hijos. Eso es como lo que hemos visto...” [EQUJUNJI Lines: 274-294]

“... yo creo que es difícil tener un visión única acerca de la familia y de los niños, porque en el fondo es sumamente heterogénea, hay realidades súper distintas. Por un lado, distintas por territorio, incluso en algunos sectores, por ejemplo, en algunos sectores de Truf-Truf, la parte cultural está sumamente fuerte, sumamente vigente, pero un par de comunidades más allá cambia todo el panorama y está muy metida la Iglesia Evangélica y el ámbito cultura está sumamente trastocado. Entonces es sumamente difícil hablar de algo homogéneo. Yo la impresión que tengo es que existen muchas infancias y muchas familias...” [GONZABUS Lines: 235-252]

“...lo que he visto es que influye un poco en el tipo de familia, el territorio donde vive, la religión también pesa harto... A mí me parece que si son ambos padres mapuche o no, no parece ser de mucho peso, independiente de si uno de los padres no es mapuche no hay muchas diferencias entre las familias. Bueno, predomina la familia nuclear a esta altura, predomina la familia donde no están los abuelos presentes,

donde no están viviendo con algún tío, son familias más bien pequeñas en todos lados... familias con dos niños, tres niños máximo, incluso algunas con un solo niño..." [GONZABUS Lines: 266-305]

Como resultado del estudio, se observa una diversidad de manifestaciones de 'familias' existentes, incluso que se pueden ir modificando en función del ciclo de crianza en que se encuentren los progenitores o del ciclo de vida de éstos. Así, una familia puede fundarse como extensa, luego ir adquiriendo otras manifestaciones, o simplemente conformarse de un modo y permanecer estructuralmente sin modificaciones sustantivas:

- Familias constituidas por madre, padre e hijos/as
- Familias integradas por madre, padre, hijos/as, abuelos/as
- Familias integradas por madre, padre, hijos/as, hermanos/as de algunos de los progenitores
- Familias constituidas por abuelos/as y nietos/as.
- Familias constituidas por abuelos/as, hija (s) y nietos/as
- Familias integradas por abuelos/as, nieta (o) y bisnietos/as
- Familias integradas por hermanos/as casados/as, sus hijos ya casados, nietos/as, cuñadas
- Familias integradas por padres ya ancianos, hijos casados y sus respectivas mujeres y nietos/as

Como se puede apreciar, muchas de estas manifestaciones familiares corresponden a familias extensas, las que, sin embargo, son más reducidas en sus miembros que en el pasado. Esta heterogeneidad en la manifestación de las familias, ¿permite establecer una tipología de las familias mapuche rurales? Para responder a esta pregunta, vale detenerse en los relatos de los entrevistados y sus perspectivas.

Ante la pregunta qué caracteriza a las familias mapuche de las que no lo son, los entrevistados coinciden en un conjunto de atributos propios de lo que se denomina como identidad cultural y que, en un ámbito mayor, tiene que ver con distinciones entre mapuche y no mapuche en una perspectiva más global. Así el apellido, el *mapudungun*, la valoración expresa del respeto, las diferencias en el modo de vivir, de ser y de conversar, las comidas, los anhelos, son algunos de los atributos o distinciones destacadas. En un ámbito de mayor diferenciación, las familias mapuche se distinguen por ser 'originarias de estas tierras', por 'descender de los sobrevivientes de la guerra' (distinciones realizadas por los jóvenes) y, por sobre todo, por tener un sistema de creencias y valores que deriva de su sistema socio religioso, que hace que las familias mapuche tengan especial respeto por sus mayores, por las familias y hacia la naturaleza:

Mujer: "Igual la familia wingka no tienen ese ekun que decíamos delante, el yamun, el ekun a la naturaleza, a la tierra, los wingka no lo tienen. En cambio nosotros, son más gente los mapuche, yo creo que sabemos valorar más las cosas o cómo respetar las cosas, lo que habita en todas partes sabemos respetar, tenemos un respeto".
[MATQUICO Lines: 1141-1153]

El ámbito de lo socio religioso, la creencia en el respeto a 'todo lo que habita en distintas partes', el *nguillatun*, el *eluwün* o entierro, el *machitun*, serían las dimensiones más profundas de la distinción entre familias mapuche y familias no mapuche:

"Bueno, al menos no compartimos todos los días, pero al menos sí cuando hay cosas difíciles, ahí estamos todos juntos ya sea una muerte, un nguillatun, una machitun o celebrar..." [MATCATRI Lines: 242-247]

Al insistir acerca de los distintos tipos de familias mapuche, los entrevistados coinciden en señalar que no hay diferencias de fondo, es decir, estructurales, entre las familias mapuche:

Hombre: "Estamos como esclavo los campesinos que somos. No sólo los matrimonios jóvenes, sino que todos. Porque ni más viejita que sea, levanta temprano y ya... a los pollos, hay que darle comida, darle comida a los chanchos, sacar los animales. Pasa el día entero, aunque no haga otro trabajo, pero obligatoriamente tiene que hacer eso. No hay mapuche que no tenga animales y obligadamente tiene que dar agua, y después tiene que rodear sus animales. Las viejitas igual. Les dan comida a sus pollos y después tienen que preparar la comida, y realizar los lavados de ropa de toda la familia. Los matrimonios jóvenes ese mismo ritmo llevan en el día de hoy. No se conocen las vacaciones. Para los campesinos, las vacaciones es cuando vamos al pueblo, a otro lugar, pero nunca se toman vacaciones. De repente cuando hay un nguillatun (ceremonia religiosa), ahí vamos todos sí y es como un descanso, de un día no más, y al volver a su casa están igual..." [GRECHEUQ Lines: 1158-1194]

Todas las familias comparten situaciones materiales de vida más o menos similares, además de un modo o estilo de vida, prácticas productivas y reproductivas similares.

Las diferencias reconocidas entre las familias, entonces, aluden a características que no son estructurales, sino que más bien se ubican en el plano del cómo se comportan o cómo resuelven la sobrevivencia. En este plano destacan las familias autosuficientes versus las familias no autosuficientes, aunque en ambas se trabaja el campo, en las primeras alguno o varios miembros de la familia trabajan en forma asalariada, asegurando la adquisición de alimentos que el trabajo del campo no provee:

Hombre: "... acá nosotros fuimos una familia autosuficiente porque el hecho que trabajasen había para comprar las cosas, el abarrote, cosas así. Y lo que se trabajaba en el campo y que se guardaba para el invierno y era digamos ser autosuficiente... pudimos marcar la diferencia con otras familias, que podíamos salir todo los fines de mes y a mediado' de mes... y podíamos colgar carreta y a comprar lo' víveres que se usaban para la casa..." [MATCANIU Lines: 789-820]

Otras distinciones relevadas por los actores son:

- Familias mapuche versus familias que reniegan su identidad. En este caso, el renegar estaría dado por la adscripción a credos evangélicos. Sin embargo, ello no 'rompe' el funcionamiento del sistema familiar; el asumir una religiosidad extranjera no inhabilita el que ciertas prácticas socio familiares de orden cultural sigan operando²⁹.
- Familias buenas versus familias malas. Las distinciones se fundan en cómo llevan 'el respeto', el *az mapu* o normas de comportamiento mapuche.
- Familia seria versus familia juguetona. Esto se refiere a cómo se trasmite 'el respeto', las normas del *az mapu*. Cuando hay relajo, los jóvenes no respetan la tradición ni las costumbres.
- Familia fuerte de carácter versus familia más pasiva. Se trata de que existen ciertas familias con mayor *newen* o fuerza, lo que puede responder a su *az* o al *kupan* del cual descienden.

Mujer: "Hay otras familias que se cambiaron por la misma religión, como que reniegan de ser mapuche, porque una tía hizo eso, mi tío es el pastor y los tíos no lo ven como mapuche y la Fresia no, si habla mapuche, ella no reniega de lo que es. Y hay familias que son más fuerte con el carácter y otros que no, que son muy pasiva".
[CRISCOÑO Lines: 852-861]

Como se puede apreciar, las categorías de los actores entrevistados hablan de diversidad, pero no de tipo estructural, que habilite el poder hablar de tipos familiares³⁰. Este planteamiento se puede fortalecer en el sentido de que los actores hablan de sus familias en términos de padre, madre, hermanos, hermanas, tíos, tías, primos/as, abuelos, abuelas, suegra, suegro, nuera, yernos, nietos/as, sobrinos/as. Se ha hecho referencia a la existencia de diversidad en cuanto a el o los familiares que se reconocen y que se destacan, no obstante prevalece siempre, cuando aún viven, la presencia de los/as abuelos/as. Otro argumento a favor del no levantamiento de tipos familiares alude a las siguientes distinciones

- Familia/*reñma*: detrás está la idea del parentesco consanguíneo o de crianza más cercana.
- Hermano/*peñi-lamgen*: hay mucho respeto, hay un antepasado común. Todos los y las mapuche podrían ser parte de esta categoría.
- Parentela/*reñmawen*: pareciera tener la misma acepción que hermano, se refiere a todos aquellos con quienes se comparte un antepasado común. Pero tiene también un alcance fundado en aspectos consanguíneos, por lo que adquiere una connotación referida a familia extensa.
- Vecino/*karukatu*³¹: hay mucho respeto, pero ya se lo considera más lejano en el parentesco, o no hay parentesco común cercano.

29 Pese a no contar con actores que se hayan autodefinido como tales en las entrevistas, enterándonos más tarde de sus adscripciones católicas y evangélicas incluso.

30 De acuerdo al *tuwun*, origen territorial, podríamos hablar de familias *nagche*, *wenteche*, *huilliche*, *pewenche*.

31 En Catrileo, María. *Diccionario Lingüístico etnográfico de la Lengua Mapuche*. Edit. Andrés Bello 1995:15

En estas familias prevalece la idea de 'antepasado común', de parentesco consanguíneo o social. Desde allí se puede hablar de tipos de parentescos, de los orígenes en que se funda el parentesco, pero no de tipos de familias.

Por último, y de acuerdo al espíritu que primó en las narrativas de los actores, no ha sido posible definir una tipología de familias mapuche rurales, teniendo en cuenta que el establecimiento de ésta va en contra de los procesos de rescate y revitalización cultural mapuche, y de pensamientos intramapuche que más bien se inclinan por establecer la idea de familia/*reñma* como parte del patrimonio cultural mapuche. En la diversidad en que se expresan o manifiestan las familias mapuche prevalece el valor de que lo familiar es muy importante, además de un sentido de la historia, de los orígenes y un conjunto de valores y normas culturales que las diferencia de las familias no mapuche³².

1.2.2. Relaciones internas a nivel de pareja

Sumario En cuanto a las relaciones entre las parejas, se pueden establecer distinciones entre pasado y presente. En el pasado predominan conductas de '*reserva y cuidado de la privacidad*', un secreto entre los enamorados. La posibilidad de conocerse está mediada fundamentalmente por las relaciones entre familias, los ritos y fiestas familiares y comunitarias, tanto de orden socio religioso como las socio productivas. En este ámbito, el establecimiento de relaciones formales predomina, a través del *mafvn*/matrimonio tradicional o la unión de mutuo acuerdo pero con alto compromiso y vinculación familiar. No obstante, en todos los actores se relatan situaciones tempranas de mujeres madres solteras. Los tiempos actuales son caracterizados por la existencia de más violencia entre las parejas y por relaciones rápidas e inmaduras; también porque 'ya no hay consejo', es decir, son uniones que no respetan el sistema familiar mapuche, prevaleciendo la mirada individual, sin consideración de la opinión ni el consejo de mayores y/o familiares. Las relaciones de pareja están fuertemente mediadas por el sistema familiar mapuche, que exige cooperación y apoyo mutuo de todos sus miembros. Un probable escenario de conflicto entre las parejas dice relación con los trabajos del campo y la economía familiar, también con la no adscripción conjunta a la tradición mapuche. En el ámbito de las relaciones, las personalidades cobran gran relevancia, así como las condiciones materiales de vida y el trato existente hacia las mujeres. Así, se levantan distinciones en términos de vivir correctamente y no vivir correctamente.

32 A este respecto, destacamos lo señalado por el psicólogo comunitario y experto Gonzalo Bustamante: "...hay mucha diversidad entre las familias mapuche, es difícil agruparla en una, hay mucha familia que no se diferencia en nada de una familia no mapuche, y otras que se diferencian según distintos criterios. Me da la impresión sí que lo que es común a todas es el valor de lo familiar, es importante, en todas se valora la vida familiar, algún respeto básico por los adultos, por los padres, por los abuelos. No me han parecido ser familias orientadas al individualismo. 'Tú ya tienes 15 años, vive por ti mismo', no, sino que de alguna manera asumen que la familia se mantiene unida por más tiempo... En las familias en las cuales está vigente lo cultural mapuche, tanto en lo personal como a través de distintos estudios, claramente aparecen contenidos distintos a las familias no mapuche, que son contenidos culturales". Entrevista realizada en febrero de 2010.

Como se señalara en el punto referido a estructura familiar, en Ercilla actualmente se reporta una realidad en la que se encuentran matrimonios, separaciones, madres solteras y actores que tienden a construir relaciones que se han catalogado como independientes. Las madres solteras no constituyen un núcleo por sí solas, éstas hacen parte de la familia elemental de las que provienen, cuyo actor de mayor edad es el que lidera la familia.

En cuanto a las relaciones entre las parejas, se pueden establecer distinciones entre pasado y presente. En el pasado predomina el enamoramiento y la seducción tradicional, 'era muy reservado y privado', un secreto entre los enamorados. Las posibilidades de conocerse están mediadas fundamentalmente por las relaciones entre familias, los ritos y fiestas familiares y comunitarias tanto de orden socio religioso como socio productivas, tales como las trillas, igualmente se señala la posibilidad de conocerse en los caminos y en las escuelas. Esto se reporta en los actores entrevistados de Ercilla, Itininto y Nueva Imperial. En este ámbito, el establecimiento de relaciones formales predomina, a través del *mafvn* o la unión de mutuo acuerdo, pero con alto compromiso y vinculación familiar.

Mujer: "No, antes no, nosotros cuando veíamos hablábamos así no más, buenos día, buenas tarde, trawuyiñ, eso no más. Nunca no teníamos así, de pololeo, ni amigo así. Entrevistada: ¿Eso de besarse no se usaba?

Mujer: No, no, más miedo por el papá también pu', la mamá, porque ahora no, ahora ya, newe gelay ekun, entonces nosotros no po', más escondido, porque si lo pilla, el papá, la mamá.

Hombre: Por el respeto a los viejos.

Mujer: Hasta ahora en el campo sucede eso, porque el respeto del papá, la mamá....Orfelina. Nosotros casamos así, escondido no más po'... escondido no más, ya después va, el aviso".

[MATQUICO Lines: 113-135] (Matrimonio de Itininto)

Mujer: "No, nosotros nos conocíamos de niño de chico, tenemos familias en común y ahí nos veíamos po', de repente nos... nos saludábamos, de repente nos veíamos en una fiesta, ahí lo' saludábamos, saludo no más, conversábamos por ahí, con respeto".

[MATCURIH Lines: 40-47] (Matrimonio Tres Cerros)

Todos los actores relatan situaciones tempranas de mujeres madres solteras. En Itininto éstas son fuertemente sancionadas, aunque 'perdonadas' e incluidas en el seno familiar. En Ercilla se testimonia la crítica, la censura, eso sí, sin aludir a las sanciones iniciales:

Hombre: "... nosotros fuimos una familia... en un momento dado mi mamá se casó con uno de la familia Toro, en nuestro momento tuvimos una casa a la orilla del río, vivimos ahí como cuatro años, eso contaba mi mamá. Después mi papá se mandó un condoro, cayó a la cárcel y nosotros nos quedamos solos, mi mamá me decía eso. Yo me acuerdo que nos fuimos en la familia de mi mamá a vivir, familia Huenulao, ahí después volvimos, en la casa que fue de nosotros (del matrimonio), con mi mamá y otra hermana más que después falleció, y una hermana que

estaba embarazada, esa niña, mi hermana trabajaba en Santiago, vive allá...” [MATTORO Lines: 61-90]

Las relaciones de pareja están fuertemente mediadas por el sistema familiar mapuche, que exige cooperación y apoyo mutuo de todos sus miembros en las prácticas o rutinas cotidianas, en el cumplimiento de roles en la reproducción del grupo familiar y en el desarrollo de sus prácticas socio productivas:

Hombre: “Porque una persona, un hombre, una mujer, es una yunta de buey, dónde sea, dónde va. En trabajo, cualquier trabajo, que sea educación, que sea de tierra, de agricultura, son dos yunta de buey, fallan uno, fallamos los dos, así de simple, así de simple...” [MATANTON Lines: 395-412]

La cooperación y el acuerdo de la pareja es clave para salir adelante, en la crianza de hijos e hijas, en los trabajos, ‘si uno falla, fallan los dos’, sostiene el entrevistado.

Un probable escenario de conflicto entre las parejas dice relación con los trabajos del campo y la economía familiar. No obstante, del anterior relato también se desprende que cuando es la mujer la heredera de las tierras, ésta tiene un mayor poder relativo en el ámbito de estas decisiones. Esto también ocurriría cuando la pareja no es mapuche. Para los mapuche los conflictos son parte de la vida, sin embargo, en el plano de las relaciones de parejas, si éstos no son bien manejados, acarrearán peleas y hasta violencia.

Hombre: “Siempre hay conflictos, para qué vamos a decir que uno no comete errores, sí, uno comete errores, pero debe arreglarlos; no tiene que volver a hacerlos, no. Nosotros discutimos, pero no, nada más, yo aquí puedo estar un año, dos años sin vino y no quiero, es un daño para uno eso”. [MATTORO Lines: 965-973]

El carácter y las personalidades cobran gran relevancia en las relaciones de pareja, así como las condiciones materiales de vida y el trato hacia las mujeres. En este sentido, se destacan realidades en que las parejas ‘se llevan bien’, se adecuan mutuamente; también hay testimonios que hablan de situaciones en que esto no ocurre. Así se levantan distinciones en términos de vivir correctamente y no vivir correctamente:

Mujer: “... así que se separó mi mamá por mala situación y maltrato de parte de mi padre. Y creo que las mujeres mapuche antes era... Los hombres maltrataban a sus esposas, a mi mamá le pegaban demasiao’, le pegaban, pateaban, la botaban con golpes de mano. Eso yo no lo puedo negar porque lo vi con mis propios ojos cómo mi papá maltrataba harto a mi mamá. Por eso mamá murió harto joven de pulmonía... Pero ahora eso cambió, como dicen que hay defensa a las mujeres mapuche, wingka también”.

En Itininto hay relatos de abandono de la mujer y la familia por parte de hombres que se van a trabajar a Argentina y nunca más retornan. Un anciano de Ancapi indica: "... si antes existía la separación, tiene que ver con el comportamiento de las personas....".

En Ercilla se dan relatos de la historia familiar en que las relaciones de pareja se ven afectadas por el alcoholismo, el que acarrea violencia entre padre y madre, ya sea cuando se va al pueblo y/o en la misma casa.

También se narran situaciones de separación a causa de la violencia y/o del alcoholismo del hombre. A estos fenómenos se los ubica en tempranas décadas del siglo XX, no obstante, se presentan como un continuum que al parecer ha tomado una dimensión de fenómeno social.

Un anciano de Imperial, misionero en Ercilla, indica al respecto que *'el trago está como plaga'*; un comunero de Trikauko, padre de familia, caracteriza el año 1977, el año de su *mojfun tuwun*, su casamiento, como una época en que en Ercilla ya era la *'era del vino'*.

Mujer: "Los longkos se juntaban y les decían 'por qué estaban peliando con su mujer, acaso tiene a tu mujer solo para pegarle', le decían, y los aconsejaban para que no discutieran y no sigieran peliando".
[MARALECO Lines: 773-778]

Mujer: "No me casé con el padre de mis hijos por no tener mala situación no más, porque yo no estoy dispuesto a mantener al hombre que es bueno para el alcohol, si uno se casa por cariño y no por interés. Tampoco he hecho dura mi vida porque yo he sufrido mucho, pero sí hemos salido adelante con mi marido, trabajando unido' hemos logrado tener lo que tenemos, no estoy en buena situación tampoco, usted lo ve como estoy, pero de a poquito..." [ERIHUAIQ Lines: 32-43]

Otros ámbitos de conflicto entre las parejas, dicen relación con la no adscripción conjunta a la tradición mapuche. En un caso descrito esto habría implicado la muerte de la mujer.

Para los mayores, hombres y mujeres, los tiempos actuales se caracterizarían por la existencia de más violencia entre las parejas y por relaciones rápidas, inmaduras. Otros actores también coinciden en esta descripción, como un hombre de 45 años que indica:

Hombre: "Mis viejos nunca pelearon, se retaban, se enojaban un día o dos días y no se hablaban en esos dos días, y luego se arreglaban. Las parejas de ahora no, hay patadas y combos al tiro, ahora hay más violencia y todo más rápido, si una pareja se enoja, se agarran al tiro, y las mujeres también pegan ahora. Antes había más respeto, yo siempre le echo la culpa a la televisión, las novelas, las películas y mucha gente aprende de eso...y aprende mal". [RAMONCOL Lines: 279-291]

De los relatos recopilados, los entrevistados indican que en la antigüedad las parejas se juntaban y casaban cuando ya estaban formados:

Mujer: "... sí, tenían que ser mayor, es muy joven le decían cuando tenían menos de 20 años. A los 22 y 25 años ahí era más respetado, sino decían 'se casó una niña con un niño'. Sí, ya eran adultos, las mujeres y los hombres como a los 25 y 22 años, con esa edad se casaban las personas, cuando ya estaban formados".
[FRAMARIL Lines: 265-273]

Actualmente, una causa de la mala relación que se da en las parejas es que éstas se juntan y/o casan muy jóvenes. También que 'ya no hay consejo', es decir, son uniones que no respetan el sistema familiar mapuche, prevaleciendo la mirada individual y sin considerar la opinión ni el consejo de mayores y/o familiares, hecho que es más criticado incluso que la realidad de la madre soltera, situación esta última ante la cual operan mecanismos de inclusión social y cultural: la mujer y sus hijos/as quedan subordinados a la autoridad de sus padres/abuelos.

1.2.3. Relaciones internas con el sistema filial

Sumario El sistema filial se caracteriza por relaciones marcadas por el respeto, la autoridad y el consejo, la conversación, el compartir rutinas, el trabajo conjunto, las fiestas, entre otros, siendo el respeto la principal categoría referida por los entrevistados. En los tiempos antiguos había '*un respeto muy profundo*', y éste supone autoridad de abuelos y padres, obediencia de generaciones menores, cooperación mutua, legitimidad del castigo. Este sistema es aceptado y es reseñado como '*muy buena crianza*'. En la actualidad, el peso del sistema escolar en la formación y en el alejamiento de la crianza familiar, el relajamiento de los mayores y las nuevas estrategias para solventar la vida que los adultos han debido asumir (esto es, el trabajo fuera de las comunidades y del territorio), impacta en las nuevas generaciones. Así, en las relaciones filiales se da cuenta de una diversidad de situaciones, desde sistemas '*ideales*', expresiones '*normales*', hasta situaciones en que éstas se expresan con violencia y maltrato, aunque en la actualidad prevalece la autoridad y respeto hacia abuelos y padres. La importancia de los/as abuelos/as se mantiene en el tiempo, son una suerte de sostén afectivo y cultural muy potente para sus hijos/as y nietos/as, para las generaciones jóvenes. En lo relativo a las relaciones hijos-as/padres-madres, se relatan diversidad de situaciones, describiéndose a los padres-madres como estrictos, cariñosos, preocupados por los/as hijos/as, esforzados por darles educación, trabajadores. Destaca un discurso predominante en que se caracteriza a las madres como las más estrictas, las que forman el carácter de los/as pequeños/as, creando una suerte de '*dureza*' en éstos. En relación a los padres, el discurso predominante se refiere a la ausencia constante de éstos, no por negligencia o abandono, sino por razones laborales. En cuanto a la relación entre hermanos, sobresalen discursos que hablan de compañía, hermandad, amistad anclada en el compartir muchas y variadas rutinas de su diario vivir, no obstante, también se señalan situaciones de conflicto que pueden llegar a la ruptura de lazos y afectos, siendo el apego a la cultura y conflictos por tierras o medierías las más relevantes en la edad adulta. El alcohol y su consumo excesivo resulta ser el factor más negativo en el plano de las relaciones familiares y

del sistema filial; en Ercilla resulta ser el discurso de mayor impacto y más contingente hasta la actualidad.

Como se ha indicado con anterioridad, en la crianza y formación destacan no sólo padres y madres, sino un conjunto de otros familiares, así, la calidad de hijo o hija responde a padres y madres biológicos, pero también a los sociales. En este ámbito destacan los abuelos y abuelas, tíos y tías, hermanos y hermanas mayores. En todos los casos lo que se denomina como sistema filial se caracteriza por relaciones marcadas por el respeto, la autoridad y el consejo, la conversación intensa, el compartir rutinas, el trabajo conjunto, las fiestas, entre otros.

El respeto es la principal categoría referida por los entrevistados; los ligados a la tradición y sabiduría mapuche señalan que en los tiempos antiguos y en su infancia, así como en la de sus hijos/as, había *'un respeto muy profundo'*. Este respeto supone autoridad de abuelos y padres, obediencia de generaciones menores, cooperación mutua, legitimidad del castigo cuando hijos o hijas se portan mal, son desobedientes o no cumplen normas. En todos los casos este sistema es aceptado y es reseñado como *'muy buena crianza'*, situación que en la actualidad no sería igual, tanto por el peso del sistema escolar en la formación y alejamiento de la crianza familiar en las nuevas generaciones, como por el relajo de los mayores y las nuevas estrategias que los adultos han debido asumir para solventar la vida, esto es, el trabajo fuera de las comunidades y del territorio. En este *'esquema'*, los actores consultados dan cuenta de una diversidad de situaciones, desde sistemas *'ideales'*, con mucha armonía, cariño y autoridad predominante del padre; expresiones *'normales'* porque hay cariño, respeto y no hay violencia; hasta situaciones en que éste se expresa con violencia y maltrato. No obstante, en todas las situaciones, incluso en las caracterizadas por el maltrato y la violencia, prevalecen relaciones en que los hijos/as piensan en sus padres y los acompañan en su proceso de vejez. En el sistema familiar mapuche, a nadie se lo abandona.

En el pasado, el respeto profundo hacia abuelos y padres se expresaba en que el enamoramiento era secreto; ello se cuidaba con mucho celo, pues el ser descubierto era dejar en evidencia la falta de respeto hacia una familia. El respeto opera cuando hay cumplimiento de las normas tradicionales del matrimonio, y en la actualidad cuando se cumple el *mafvn* en territorios como Itininto o cuando *'la convivencia mapuche'*, como sostienen entrevistados de Ercilla, supone un acto de mutuo acuerdo entre las parejas que en algún momento implique buenas relaciones y/o un rito de inclusión con las familias (una comida, por ejemplo).

Este respeto también opera en la decisión y manejo del trabajo agrícola en las tierras familiares; nada se hace sin consulta ni acuerdo del mayor de la casa: padre-madre o abuelo/a.

Este respeto tiene vigencia hasta la actualidad y muchas veces acarrea tensiones entre generaciones. En este sistema, respeto y consejo van de la mano, éstos construyen autoridad más afectiva:

Mujer: "Mis hijos me respetan mucho, mi hija, mis hijos.

Entrevistador: ¿Sigues teniendo autoridad?

Mujer: Sí, yo mando, mi hija me respeta mucho acá..." [MATMILLA

Lines: 1123-1126] (Anciana de Ancapi)

Cuando no hay consejo, el respeto y la autoridad se fundan más en el miedo a los padres que en el respeto propiamente tal. En estos casos la figura materna o paterna con mayor valor afectivo será aquella que dio consejos cuando niño/a o cuando joven, y hacia ésta se orienta el mayor cariño:

Mujer: "A mí me hablaba más mi tía, señora de mi tío, ese me... aconsejaba, pero mi papá no, cuando tomaba hablaba recién pu', sano y bueno no hablaba, pero cuando tomaba un poco 'bucha' sacaba su ley, ah pu', siempre la misma, pero yo lo tenía miedo mi papá". [MATQUIDE Lines: 762-769] (Mujer de Itinente-Padre Las Casas)

En este sistema filial, destaca la relación con los abuelos y abuelas. Estos son la 'mami vieja' y el 'papi viejo'.

Los jóvenes entrevistados al respecto indican:

Mujer: "... buena, es buena, y mucha conversación. Conversamos mucho, es que mi abuelo conversa mucho, entonces cuando conversa mi abuelo, todos tenemos que estar ahí... y todos tenemos que escucharlo a él, hasta que él termina, y entonces después hacemos las preguntas. Y mi abuela no po', mi abuela es seria, así, entonces ella es como así, mi abuelo es cariñoso, es todo, pero mi abuelita no po', entonces mi abuelita hace la parte de la educación así bien estricta..." [CRISCOÑO Lines: 130-143]

La importancia de los/as abuelos/as se mantiene en el tiempo, como sostiene una joven, cuando ellos/as están, dan a los sujetos una sensación de 'más apoyo'. Los 'más antiguos de la rama familiar' son una suerte de sostén afectivo y cultural muy potente para sus hijos/as y nietos/as, es decir, para las generaciones jóvenes:

Mujer: "... mañana vamos a hacer clases de mapuche, lo están pidiendo las niñitas... las nietas, los nietos van a venir mañana y vamos a hacer una clase de mapuche. Abuela, me dicen, 'por qué no nos enseñas mapuchezugun', me dicen... ayer, antes de ayer, me reclamaron de nuevo". [MATCOLIM Lines: 1320-1326]

"... por eso todos ellos me reclaman, entonces yo le dije venga el miércoles después de doce, vamos a aprender mapuche a nombrar las cosas. Sí, porque cuando hay nguillatun, hay palin, no saben hablar mapuzugun y siempre nosotros tenemos que estar ayudándolo, ¿en qué van a decir?, ¿cómo van a comenzar?, ¿qué cosas decirles a las personas que están reunidas?..." [MATCOLIM Lines: 1334-1343]

Se ha señalado que la presencia de abuelos y abuelas puede implicar vivir en la misma casa, en la misma puebla o en pueblas distantes, no obstante constituir un solo *reñma* o familia desde el punto de vista de los actores.

En lo relativo a las relaciones hijos-as/padres-madres, nuevamente se relatan diversidad de situaciones, describiéndose a los padres-madres como estrictos, cariñosos, preocupados por los hijos/as, esforzados por darles educación, trabajadores. El discurso predominante de los actores de las diversas comunas consultados, caracteriza a las madres como las más estrictas, las que forman el carácter de los/as pequeños/as, formando una suerte de 'dureza' en éstos. Algunos jóvenes describen esto como: *'para que nadie me pase a llevar', 'para saber defenderme'*. Igualmente hay relatos que describen situaciones de migración laboral de las madres, quedando los hijos bajo el cuidado de padres y abuelos/as por temporadas. A los padres igualmente se los describe de forma diversa, desde los estrictos y mañosos, hasta los más amorosos y que nunca se enojan con sus hijos/as. Destaca como discurso predominante, no obstante, la ausencia constante de los padres, no por negligencia o abandono, sino por razones laborales. En Itininto los hombres históricamente han migrado hacia Argentina, en Ercilla éstos se vinculan a las faenas forestales o a diferentes oficios fuera de la región. En ambas situaciones, mujeres y niños/as quedan solos, y con abuelos cuando éstos están vivos.

Mujer: "Sí, porque nosotros tenemos poca tierra, de hecho nada, y la que tenemos está con forestal. Mi marío sale a trabajar afuera porque aquí no hay trabajo... me quedo con la mamá y el papi (suegros), mis niños. De repente está en Calama, viene 20 por 10, o 15 por 15, ahora está en Mininco y está todos los domingo no más en la casa... o sea, va a Chiloé, Quellón, y tengo dos niños". [TALLAUKI Lines: 597-607]

En la formación y disciplina de las nuevas generaciones, el castigo está legitimado: el varillazo, la correa:

Mujer: "Mmm... a mí me daban cualquier consejo, de no salir, no salir a trabajar, tenía que estar en la casa, hacer manta, todo esos consejos me daban... hacer, todo lo que había que hacer en el hogar tenía que hacerlo, era prohibido, mi mamá si pu', demasiado mañosa era.

Entrevistador: ... mañosa era. ¿Y recibía algún castigo o no?

Mujer: Sí pues, guascazos, todo los días era (risas) cuando hay una mamá mañosa todos los días recibe.

Entrevistadora: ¿Y su papá igual era mañoso o no?

Mujer: De repente, él como que no hablaba mucho, pero cuando pegaba, pegaba fuerte. Así nos criaron a nosotros, con puro varillazo, y en la escuela cuando no queríamos ir también a varillazos, en pleno frío igual teníamos que ir". [MATANCAR Lines: 224-243]

Hombre: "Sí, antes los viejos hacían correas de cuero trenzados y con eso guasqueaban a sus niños, no como ahora que los niños hacen lo que quieren... los niños mandan, y si tú retas a un niño, puede dar cuentas a carabineros y te mandan preso. O sea, que ahora hay leyes favorecidas para los niños, antes no, antes la ley la tenían los viejos.

Bueno, como no había ley wingka ello ponían todo de su parte..."

[DOMLLANC Lines: 588-598]

En Ercilla destacan relatos en que niños y niñas son partícipes de situaciones en que padres y/o abuelos consumen alcohol en forma excesiva. El alcohol y su consumo excesivo resulta ser el factor más negativo en el plano de las relaciones familiares y del sistema filial en todos los sujetos consultados, especialmente en Ercilla. De acuerdo a los entrevistados, este factor tiene un fuerte impacto en la actualidad; aquí se denotarán discursos que hablan de 'no tener crianza buena', presentándose situaciones en que sólo el padre es el bebedor y otras en que ambos padres lo son.

Hombre: "Mi mamá y mi papá... mi papá era arrancado, llegaban a otro día, y nosotros niños chicos subíamos a un cerro grande y hasta que oscurecía dejábamos de mirar a ver a qué hora se asomaban.

Ellos no asomaban nunca y al otro día llegaban sin nada, se lo tomaban todo. Pero por lo menos nos criaron siquiera. Cuando ya me crié me cuidé solo, y después los cuidé a ellos. Después que no tuve una crianza buena yo me porté bien con ellos. Como digo que desde que empecé a trabajar, empecé a alimentar la casa. Por eso cuando adelgacé yo no extrañaba porque estaba acostumbrado. Y había otro joven pintado ande cómo ande en la casa -qué lo importante no es la pinta-, aunque haya de comer, ellos andando bien, qué le importaba.

Entrevistador: ¿Y le hacían algún cariño en la casa? ¿Cómo eran los viejos?

Mujer: Eran cariñosos con nosotros, bien cariñosos los dos, mi abuelo, mi abuelita, mi tía, mi tío, toda mi familia eran cariñosos".

[MATCOLIM Lines: 712-736] (Matrimonio de Ancapi)

Mujer: "... el cariño, hablarlo bien y todo eso, no tratar mal, no hacer problemas para ello... que no sean malos y que ayuden en todo, que no sean bueno para tomar, porque cuando niños algunos toman no más (llora). Y uno no recibe ni una ayuda cuando tiene un hijo así... yo tengo mi hijo... (llora)... y el otro también... y no se hace remedio... (llora)... no tengo idea dónde está... nunca llama.

Hombre: Nosotros le hemos dicho que cambie su vida, pero no.

Mujer: ... es una enfermedad, yo lo iba a ver... sigue tomando, en la calle... y no viene nunca y ya ni toma su remedio, ¿qué se va a mejorar así? Nunca (se emociona, se refiere al hijo que es alcohólico)".

[MATTORO Lines: 485-502]

Hombre: "Mis hijos míos, los mayores, cuando no toman excelente, muy bueno para trabajar, un cauro muy alentado el mayor, se levantaban a las cinco de la mañana... yo consulté, pero siempre dicen que tiene que ser decisión de él... No querer seguir... ¡uno cuánto no quisiera ayudar a su hijo! No se hubiese alcoholizado hubiese sido una gran persona, pero tiene que ser con remedio... Yo lo mandé a estudiar a Chol Chol, estaba estudiando eco... ecoturismo... ha visto sus compañeros en Santiago, tienen buena pega, trabajan en hoteles... sabía harto de turismo, comida mapuche... ¡para nosotros no es un logro que un hijo salga así! Entonces hoy en día no puede hacer muchas cosas..."

[MATTORO Lines: 542-561]

También destacan discursos en que las peleas y violencia excesiva entre padres resulta ser el factor más negativo para que las relaciones familiares y la convivencia padres/hijos sea sana. No obstante ello, tienden a prevalecer relaciones de afecto y de cuidado con aquellos padres.

En la relación entre hermanos, sobresalen los relatos que se refieren a la compañía, hermandad y amistad, atributos que además son promovidos por los mayores, padres y/o abuelos. Esta hermandad abarca a los hermanos 'de sangre', como a aquellos que socioculturalmente se asumen como tales, y que pueden corresponder a primos y/o tíos, los que suelen ser los menores de sus familias y solteros/as.

Los hermanos comparten muchas y variadas rutinas de su diario vivir; también se observan diversas situaciones de hermandad, entre hermanos casados y entre hermanas. No obstante, también se señalan realidades de conflicto que pueden llegar a la ruptura de lazos y afectos, especialmente cuando existe alcoholismo y violencia, y o por diferencias familiares en que alguno de éstos "*...tienen su familia y, bueno, están metidos en lo que es la cosa wingka que en ese sentido es su familia más que nada y tienen responsabilidad por ellos, en ese sentido se perdió lo que era la familia ancestral...*"

En los relatos se destaca a hermanos y hermanas que son compañeros en las labores cotidianas del campo, en los juegos y travesuras, en los viajes a la escuela, y si la suerte los acompaña, compañeros en el internado. Se indican situaciones de tensión 'normales', dependiendo de 'con quien me llevo mejor, y que responden principalmente a los criterios: diferencias de edad, diferencias de pensamiento y 'competencia', por el amor y dedicación de los padres. Pese a ser una categoría sólo enunciada por los entrevistados jóvenes, en los adultos y en los más ancianos no se denotan grandes tensiones, éstas sólo surgen cuando se es adulto, y especialmente cuando se trata de la herencia de tierras y dificultades en las medierías conjuntas.

1.3. Subdimensión roles (roles generacionales o etarios y de género)

Sumario Los roles en las familias mapuche campesinas están estrechamente ligados a los trabajos propios de la agricultura familiar mapuche, en la que todos sus miembros (mujeres, hombres, niños, niñas o ancianos/as) cumplen roles socio productivos y reproductivos del grupo familiar, sin embargo, las condiciones territoriales y materiales de vida condicionan el desarrollo cultural de dichos roles, en tanto posibilidades de desplegar el sistema socio productivo mapuche. Así, en Ercilla tempranamente se relatan dificultades para dicho despliegue, que se expresan en la carencia de animales, el no establecimiento de huertas y, en la actualidad, en la falta de suelos apropiados para la agricultura en zonas en donde las plantaciones forestales inundan el paisaje. Esto imposibilita que determinadas familias socialicen y formen a sus integrantes en el marco del desarrollo de los papeles y prácticas propias de la cultura. Con todo, los roles se presentan adscritos preponderantemente por la condición de edad mientras que las distinciones de género se fortalecen una vez que los y las sujetos entran a lo que en el conocimiento no mapuche se conoce como pubertad. En el pasado, cuando el sistema escolar no tenía el peso que hoy en día tiene sobre

las generaciones jóvenes, los pichi wenu (hombre pequeño) y pichi domo (mujer pequeña) cumplían un rol fundamental en pastorear los animales y en el caso específico de las niñas, lo hacían hilando lana, que posteriormente las mujeres adultas utilizarían para el arte textil mapuche. En el hilado las niñas se iniciaban a temprana edad. Igualmente, niños, niñas y jóvenes cumplían roles de cuidado de la casa y animales cuando los padres salían al pueblo y/o cuando realizaban actividades culturales en las comunidades. Hoy el principal rol de los jóvenes es ser estudiantes, y luego los varones más ligados a los quehaceres propios de la agricultura y las jóvenes a labores que se realizan en espacios más privados de la reproducción cotidiana. En otro ámbito, en Ercilla se destaca el rol de jóvenes en las movilizaciones sociales. Respecto de roles ligados a edades más adultas, destacan los de las mujeres en el hilado y el tejido a telar, y en el desarrollo de diversos oficios, tales como el trabajo de la greda o con fibras vegetales como el mimbre, coligüe, pita, ñocha y junquillo (roles de adultos, mujeres y hombres); el oficio de platero o *retrafe* y el de trabajador temporero (roles preferentemente de adultos varones). En las edades más adultas, destacan roles ligados a ámbitos más sociales y políticos de la cultura, sobresaliendo en éstos el de *longko* (varones fundamentalmente). Los ancianos y ancianas tienen un fuerte rol no sólo en la crianza y formación en el seno familiar, sino también en la reproducción de la historia oral de los *lof* o territorios.

Actores tradición y principios de sabiduría mapuche

Los testimonios de los entrevistados de Ercilla dejan entrever un pasado caracterizado tempranamente por condiciones de pobreza aguda³³, discursos que no se manifiestan en los actores pertenecientes a las otras comunas. Las condiciones materiales y territoriales de vida condicionan el desarrollo de los roles que la cultura asigna al conjunto de sus miembros:

Mujer: “Antes no hacían huerta, antes no había animales...”
[MATMILLA Lines: 1147-1161]

Hombre: “... bueno, nosotros pasamos por mucho sufrimiento y dolor cuando éramos niños en nuestra comunidad Temucuicui, yo crecí aquí, fui huérfano cuando tenía 5 años. Todos los niños que éramos, me acuerdo, cuando antes pasamos por gran dolor, así también yo sufrí mucho porque no había para comer pan, no como ahora que hay diferentes comidas y así a mí me alquilaron, mi abuela me crió y me llevó donde unos ricachones familia... seis años estuve ahí y cuando cumplí los once años me traté de escapar pero me alcanzaron, me fueron a atajar. ‘Tú no te vas a ir’, y me engañaron con una pastilla, no me gustaba estar ahí, me sentía muy mal, sufría mucho, andaba descalzo y me escondían la comida rica que ellos comían, hermanos, sufría mucho cuando crecí, pero volví a mi tierra cuando tenía 20 años, me defendí y me escapé, me vine escondiéndome. Llegué a mi casa, a mi comunidad, pero llegué sin nada, pobre, sin nada, estábamos muy pobres...” [JUANCATR Lines: 59-86]

33 Pobreza en tanto privación material, que en algunos casos se expresa incluso como grandes dificultades para satisfacer las necesidades alimenticias.

Relatos de actores de Ercilla hablan de familias que muy tempranamente carecen de animales y no establecen huertas; esto imposibilita que socialicen y formen a sus integrantes en el marco del desarrollo o despliegue de los papeles y prácticas propias de la cultura.

En el último relato se señala la práctica de alquilar niños en familias *wingkas* más ‘adineradas’, como alternativa a la pobreza. El desmembramiento de estructuras familiares y la condición de ‘huérfanos’ marcaría esta alternativa para algunas personas. Relatos de este tipo hemos encontrado también en la localidad de Quepe³⁴. En los actores ligados a la tradición y la sabiduría, los roles se presentan adscritos preponderantemente por la condición de edad. Las distinciones de género se fortalecen una vez que los sujetos entran a lo que en el conocimiento no mapuche se conoce como pubertad. Todos los miembros del grupo familiar realizan y participan de las actividades cotidianas de producción y reproducción del mismo.

Estos actores destacan que en la etapa de la infancia, cuando fueron *pichi wenxu* (hombre pequeño) o *pichi domo* (mujer pequeña), su rol fundamental era cuidar animales. Toda la familia, incluidos niños y niñas, se levantaban al amanecer; a partir de ahí comenzaban los trabajos diarios y el pastoreo de animales. Ello se daba en el marco de la propiedad comunitaria, pues todavía las tierras indígenas no eran adscritas al sistema de la propiedad individual existente en la actualidad, de ahí que caractericen este rol como ‘ser cerco’:

“... eso eran, o sea que antes no había cerco, no había nada, los niños eran cercos porque si uno se atrasaba y... venía encerrando los animales si son vacunos y en la mañana a las 7, a la 8, ya tiene que estar saliendo ya porque no había cerco, no había nada. Y por eso es que antiguamente los viejos alojaban en el campo cuidando su animales, umañmakey tañi kulliñ (cuidar en las noches a los animales)”.
[DOMLLANC Lines: 306-317]

“... me levantaba muy temprano. Yo antes cuando era niño, lloviendo, trueno había y con una mantita llevaba los animales al cerro, llegaba a la casa como a las 8 de vuelta y siempre con mi palito de leña la rastra. Después tomaba desayuno...” [MATCOLIM Lines: 1153-1167]

Este grupo de actores pertenece a una generación que no asistió o sólo fue por unos años a la escuela, su rol fundamental era participar con la familia y cooperar en los quehaceres cotidianos del hogar. En estas labores participaban niños y niñas. En el trabajo de la huerta, convencionalmente asignado como un espacio de mujeres, participaban niños y niñas; en el cuidado de animales también. No obstante, las niñas, lo hacían hilando lana que posteriormente las mujeres adultas utilizarían para el arte del textil mapuche. En el hilado las niñas se iniciaban a temprana edad: *“...cuando tendría yo como 4 ó 5 años comencé a hilar, hasta ahora.”*, y los niños y jóvenes pastorean animales, jugando al *palín* o chueca. Es decir, las distinciones de género se despliegan en un espacio común de socialización.

34 LLanquileo, Cristina. *Etnicidad y género: una mirada desde la historia de vida de una mujer mapuche*. Tesis para optar al título profesional de asistente social, PUC, Santiago, 1996.

El rol de pastorear animales en un contexto de propiedad comunitaria genera espacios de encuentro y socialización entre niños, niñas y jóvenes de las distintas familias de una comunidad o *lof*. Así, junto con cuidar el ganado, éstos generan instancias de juego y diversión:

Mujer: "... antes habían campos libres y ahí se soltaban los animales, se pastoreaban los animales, se pastoreaban los chanchos, nos juntábamos todos los niños y niñas, todos pastoreábamos nuestros animales. Ahora dónde se ve eso, es muy escasa la tierra y está todo cerrado". [MATCOLIM Lines: 1000-10010]

Hombre: "Claro, eso todo. Ya los niños tampoco ya no comparten los juguetes y los juegos cuidando animales. Ahora cada uno encierra sus animales en su potrero... que harto poco está quedando y estamos estrechos en los predios. Antes, ¿por qué crecían unidamente los jóvenes? Era porque jugaban a la chueca cuidando animales, se agrupaban, y muchas veces compartían la harina del kokavi (colación) que andaban trayendo mientras cuidaban los animales".

Igualmente niños, niñas y jóvenes cumplen roles de cuidado de la casa y animales cuando los padres salen al pueblo y/o cuando se realizan actividades culturales en las comunidades:

Mujer: "Las niñas antes, nosotros ni a las fiestas íbamos. Cuando habían encuentro de palin, a veces nos llevaban y a veces no nos llevaban, porque la casa no había que dejarlo sola, y había que cuidar todo, encerrar todo cuando hay animales. Todos estábamos aconsejados para realizar cada uno su trabajo, también el trabajo de la huerta". [MATCOLIM Lines: 750-762]

Respecto a roles ligados a edades más adultas, se relatan los de mujeres en el hilado y el tejido a telar y el desarrollo de diversos oficios, tales como el trabajo de la greda y con fibras vegetales como mimbre, coligue, pita, ñocha y junquillo; el oficio de platero o *retrafe*. Salvo el rol del telar, y del *retrafe*, más ligado a lo masculino, el resto son roles asociados a familias más que a individuos o a géneros. Destaca igualmente que en el trabajo del telar, mujeres sobre los 70 años de edad o no lo aprendieron nunca o lo aprendieron en edades ya mayores, a través de la participación en talleres, fruto del rescate cultural mapuche que algunas comunidades promueven:

Mujer: "El hilado a huso, eso me enseñó mi mamá. Mi mamá me enseñó a lavar la lana, a 'carmenar' la lana, a hilar la lana, a hacer ovillos de lana, pero a tejer no me enseñó. Yo no sabía hacer tejido a telar porque ellos no me enseñaron. A nosotros no' daban un ovillo de lana en la mañana que duraba hasta el mediodía, al mediodía encerrábamos las ovejas, estaba hecho el hilado, después no daban otro ovillo de lana, por eso yo no aprendí a realizar telares. Aprendí a hacer telares cuando llegaron unas mujeres, me enseñaron las monitoras en Temucuicui, entonces yo entré, me fui a inscribir y aprendí a realizar telares, y así fui avanzando hasta ahora. Confeciono mantas,

frazadas, bajadas de cama, pequeños morrales, cintillos (trarilongkos,) todo eso sé hacer". [MATCOLIM Lines: 800-850]

Mujer: "No tenía ninguna responsabilidad, mi mamá no me dejaba con nada, ella trabajaba sola.

Entrevistador: Y, ¿no tenía que cuidar los animales, ayudar en la huerta?

Mujer: Antes no hacían huerta, antes no había animales, mi mamá hacía chamal, manta, pero nunca me enseñó, cuando yo me metía en su wixal (huitral) y eso le caía mal, yo quería aprender pero mi mamá nunca me dejó aprender, nunca me enseñó a tejer, se enojaba porque metía mi mano y dejaba todo malo.

Entrevistador: Y en el día, ¿qué hacía?

Mujer: Yo jugaba no má". [MATMILLA Lines: 1147-1161]

En cuanto a los roles en edades más adultas, éstos no se vinculan a oficios o trabajos, sino que a ámbitos sociales y políticos de la cultura. En el caso de los hombres sobresale el rol de *longko* y también se señalan los de *weupife* (persona que realiza relatos orales) y *gillanzugufe* (negociador en caso de casamientos):

Hombre: "Mi papá era weupife y gillanzugufe (negociador en caso de casamientos), eso ya no hay. En caso de casamiento, los viejos aconsejaban. Los viejos antiguos eran como los wingkas estudiados, y tenían mucha sabiduría de ellos. Los wingkas saben porque estudiaron hartos en cambio los viejos no estudiaron, pero saben todo. Eso también a los hijos y los nietos los aconsejamos. Algún día acordarán ellos de esto..." [MATCOLIM Lines: 1605-1616]

En las mujeres sobresale el trabajo de la huerta, el de preparación de los alimentos y el rol de dirigente social y de participación en la lucha social por el territorio, que caracteriza a *Ercilla*. Este rol será destacado también por actores comunitarios:

Mujer: "Mi marido y mis hijas. Ello' hacían todo lo que había que hacer, porque en mi trabajo como presidenta tenía que salir... así como la Bachelet". [MATCOLIM Lines: 2181-2186]

Otros papeles que se destacan para el hombre son los de empleado o de trabajador en los fundos cercanos y para la mujer, el de empleada doméstica en los fundos o en los pueblos cercanos:

Mujer: "Sufrí mucho cuando trabajé de empleada... en el campo me empleé y fui con mi chamal y no llevaba ni dos año' y me dijeron que debía de sacarme mi chamal, creo que llevaba como seis meses y tuve que colocarme vestido y como aquí no hay mujeres que estén con esa ropa, no puedes vestirme con esa ropa. Cuando me empleé comencé a trabajar sin zapato, a pata pelada, como mi papá era muy pobre no tenía plata para comprarme uno y así sufrí mucho cuando trabajé como empleada". [MATMILLA Lines: 231-259]

Otro rol destacado en las mujeres es el de la maternidad, mientras que en el de la crianza participan no sólo padres y madres, sino varios otros familiares: hermanas y hermanos mayores, tíos y tías, y por sobre todo abuelos y abuelas. La implicación de otros familiares dice relación con situaciones derivadas de la muerte de padres, pero también por la costumbre de involucrar a otros seres queridos en este proceso. En este sentido, y como se ha indicado anteriormente, la crianza tiene un fuerte rol social.

El rol de abuelos y abuelas en la crianza y formación de niños, niñas y jóvenes es destacado en el pasado y en el presente. Todos nuestros entrevistados reproducen y mantienen dicho rol con sus nietos y nietas en la actualidad. En esto, tanto abuelos como abuelas tienen el mismo estatus social. Los ancianos y ancianas tienen un importante rol no sólo en la crianza y formación en el seno familiar, sino también en la reproducción de la historia oral de los *lof* o territorios.

Hombre: "...no tenemos dónde cuidar más los animales, dónde cuidar las ovejas 'y cuando crezcan nuestros hijos dónde los voy a tener', eso decían los ancianos de mi comunidad, uno a veces cuando es niño, a veces no escuchamos y yo escuché más y me invitaron las personas. 'Tú vas a escribir esto lo que debe decir este papel que debe llegar al juzgado', eso me dijeron a mí y yo lo hice, pero eso fue antes, te hablo del año 1964, ese año antes. En puros consejos las personas mayores nos decían como debíamos trabajar...y así hilaban las abuelitas y también dan consejos, se le conversaba para poder estar despiertos mientras nos aconsejaban, 'usted después deben de estar muy fuerte porque deben de recuperar sus tierras', eso nos decían ante', así no sé conversaban antes las personas mayores a los jóvenes, esos conocimientos no quedaron registrado en un papel pero todo esos conocimientos se hablaban". [JUANCATR Lines: 171--230]

Actores comuneros y grupos y actividades comunitarias

En estos actores también hay relatos sobre pasar penurias para lograr un buen vivir. En algunos se habla de 'pasar hambre', de niños y niñas pastoreando animales sin tener qué comer o con sólo lo que la naturaleza les entregaba:

"... comíamos raíces de junquillo, así matábamos el hambre..."
[ROSQUIDE Lines: 82-86]

Estos actores destacan el rol de pastorear animales, que surge como una instancia de encuentro, socialización y juegos de niños y niñas:

Mujer: "No, cuando salíamos a cuidar los animales nos juntábamos, jugábamos y conversábamos con los niños. Antes no habían tanto cercos y los animales había que cuidarlos paraditos". [FRAMARIL Lines: 387-392]

También se relevan el trabajo de la agricultura familiar campesina mapuche: en la huerta y en el cuidado de las aves de corral, en el que, de acuerdo a los entrevistados,

no se establecían distinciones de género y los ancianos y ancianas también cumplían un rol socio productivo:

Hombre: "... no, era parecido, nosotros todos parejos. Ejemplo, cuando mi papá sembraba, hacía chacra, nos metía a todos a la siembra, hombres y mujeres. Cuando había quien aporcar para subirle tierra a las papas, íbamos todos. Ahora creo que hay diferencia".
[RAMONCOL Lines: 237-243]

Hombre: "Sí, nosotros hacíamos de todo, la chacra, la leña y huertita' chicas que se hacían. Ahí estábamos nosotros, llegar a ayudar, nuestra labor que ellos lo obligaban po', era una obligación que debíamos de obedecer". [JUANMILL Lines: 168-173]

Los roles de crianza y formación son atribuidos por estos actores a las madres, las que, en diversos relatos, aparecen como 'las dueñas de hijos e hijas', las que tienen mayor poder en la apelación a las normas y en la formación conductual, utilizando para ello la reprimenda:

Hombre: "La huerta, ella se encargaba de eso y como era sus cosas y lo que era la casa era la dueña y los hijos, ella mandaba a los hijos".
[JUANMILL Lines: 199-203]

En estos entrevistados surgen relatos de nuevos roles asociados a las relaciones que las comunidades establecen con los pueblos y ciudades, Ercilla y Victoria, principalmente:

Mujer: "Y mi abuelita vendía las hierbas y yo la acompañaba, como yo conocía la plata y mi abuelita no conocía la plata, y ahí manteníamos la casa con esa plata que se vendía la hierba y con ese se compraba el alimento para la casa". [ERIHUAIQ Lines: 155-161]

Asimismo, actores vinculados a familias de *machi*, indican que los niños, jóvenes y todos los miembros de las familias cooperan en lo que desde cada rol se les exija.

Algunas mujeres destacan su interés desde pequeñas por la cocina y otras por trabajar justamente como cocineras en los fundos. Igualmente, hay una referencia a una ceremonia de bendición del agua en la comunidad de Butaco o Fvtako, donde se destacó el rol de los niños de la comunidad, quienes en un momento de este acto realizan el baile llamado '*choike purrun*', siendo los protagonistas de la ceremonia.

Desde estos actores comunitarios, ya sea como discurso de individuos o en el marco de grupos sociales, destaca el rol de las mujeres en la lucha social por el territorio que caracteriza a Ercilla.

Mujer 1: "...ese bosque que tenemos nosotros, ese que recuperamos (tierra recuperada), ese lo recuperamos casi pura mujeres, que los

hombres fueron, pero estaban allá re lejos, qué venían los pacos, se arrancaban...pura mujeres se llevaron presas.

Mujer 2: Se llevaron presas a mi tía, a mi mamá.

Mujer 1: Los hombres lo primero que andan es con el miedo, más andan preocupa'o qué vamos a almorzar....no vamos a comer nada...en Temuco to'o el día andábamos, en por eso ¡cuando los hombres andan con susto me da rabia a mí, mejor que lo tomen preso los carabinero!"

[TALLAUKI Lines: 715-729]

Actores matrimonios Ercilla

También los actores matrimonios de Ercilla resaltan los roles de niños y niñas en el pastoreo de animales, aunque en sus relatos surgen asociados a malos recuerdos, de mucha tristeza:

Hombre: "Bueno, por mi la'o, yo cuando chico ante como se utilizaba mucho el niño, era cerco, éramos vaqueros, cuidábamos chanco, teníamos que andar a la siga de los animales, después el colegio y después seguir la rutina de cuidar los animales". [MATCRUCE Lines: 82-89]

Igualmente se reitera el poder de las madres en la formación de hijos e hijas, junto a los abuelos y abuelas, tanto por costumbre como por la histórica incorporación de los hombres al mercado del trabajo en los fundos, pueblos y ciudades. En este sentido, los actores destacan la 'seriedad' de las mujeres mapuche.

Hombre: "Laboralmente menos valorada y en la familia muy importante. Creo que, al menos en mi familia, fue la que llevó la disciplina, la que llevó el orden y en otras familias igual, porque yo creo que hasta el año 90 acá se mantenía el respeto. Los jóvenes no hablaban mucho, de atrevimientos ninguna palabra, porque el que hablaba había que ir y esperar no sé... un charchazo en la boca, pero que no quedase sangrando era con esa restricción, y si lo volvía a hacer iban a ser dos charchazo, siempre la cuota iba subiendo, nunca bajaba. Entonces eso mantenía una familia ordenada y ahí la mujer cumplía un gran rol, creo que hasta mucho tiempo atrás que era la que ordenaba junto al abuelo y en eso sentido era el abuelo también, que era ya viejito, y transmitía toda su vivencia y preparaba al niño para cuando fuese adulto..." [MATCANIU Lines: 674-697]

Estos actores destacan el rol de los hombres en el trabajo remunerado, en la construcción de la carretera, en las forestales haciendo "metro ruma" y en otros oficios fuera de la región, y a las mujeres 'negociando' en los pueblos.

Actores matrimonios Padre Las Casas

Comparado con lo que cuentan en Ercilla, los actores matrimonios de Padre Las Casas, al referirse a los roles generacionales y de género, dan cuenta de una mayor amplitud de roles asociada al trabajo de la economía familiar campesina mapuche y a la emergencia

de nuevos ámbitos del desarrollo de ésta en el territorio de Itineto: la producción implica no sólo la crianza de animales y de aves, sino también el cultivo de huertos, flores y chacras con mayor intensidad. En la emergencia de nuevos ámbitos productivos, los jóvenes cumplen un rol destacado, ya sea como 'hortaliceros independientes', como 'negociantes' o quienes cumplen las labores de comercialización en un negocio que es eminentemente familiar:

Mujer: "... es que ellos trabajan en la noche, sí, es que ellos a veces regresan a las seis de la mañana, las diez de la mañana; el otro día llegaron a las diez de la mañana, y en la tarde a trabajar al tiro. Ellos cuando tienen entrega, entregan al tiro, llegar y entregar; cuando no hay entrega tiene que madrugar, ahí van comprando de a cinco cajas, de a dos cajas, uno esperar y esperar, vaciar la camioneta y de ahí recién se vienen. Es jodío la venta". [MATANCAR Lines: 1110-1129]

Hombre: "Yo llevo cinco años, como tres años bien, en empeño y todo. Estuve dos años con poquito entusiasmo, como estaba empezando como que no lo' tomaba importancia la hortaliza, lo' sembraba y después salía a trabajar y ahí lo dejaba, y ella ya cuidaba lo que ella podía. Ahora no pu', ya me dedico a la hortaliza, es como podía decir eso, o sea, es mi trabajo, estamos cien por ciento dedicado a las hortalizas". [MATANCAR Lines: 340-351]

Los adultos realizan 'los trabajos de día', los hombres se encargan del riego y las siembras; las mujeres, el trabajo en los invernaderos. En los casos en que los jóvenes están en el sistema escolar, padre y madre realizan todas las tareas, incluida la de negociante. No obstante estos nuevos ámbitos de la economía mapuche, los entrevistados de Padre Las Casas, al igual que en Ercilla, destacan la inclusión de niños y niñas a temprana edad en las tareas de producción y reproducción de las familias; en algunos ámbitos sin distinciones de género, mientras que en otros, como el hilado y el telar para las mujeres, sí.

Mujer: "Nosotros, no sé si nos maduraron antes a nosotros por el trabajo... Mi papá trabajaba afuera antes pu', nosotros fuimos los que trabajamos en la casa y yo y todos los hermanos trabajamos con la tierra, yo hacía manta, hila'os, todo de chica lo enseñaban... Ya de cinco años uno ya está aprendiendo, después hace mantas". [MATANCAR Lines: 442-450]

Mujer: "... todas las mujeres nosotros trabajábamos, ir hacer fardo; mi papá, él cortaba pasto, nosotros no, no usaba trabajadores, nosotros no más fardábamos, entre todos lo hacíamos; sembraba, todos los ayudamos igual que hombre, trabajábamos. Un tiempo sembró remolacha, también teníamos que trabajar todos nosotros". [MATQUICO Lines: 324-332]

Hombre: "Yo de chico empecé a trabajar como a los once años, chiquitito, apena agarraba el arado, de chico fue... para el trabajo, no me importaba, me gustaba trabajar.

Entrevistador: ¿Y se cuidaban animales también acá?

Hombre: Sí, también, porque tenía potrero mi papá. Poco no más, llevamos agua no más, encerrarlo en la tarde, o así, estaba todo cerrado ya, tenía cerrado mi papá.

Entrevistador: ¿Y usted lamgen?

Mujer: Yo trabajé más o menos 16, cuando tenía 16 años, trabajé en telar, a tejer manta, yo ayudaba en la casa, vendíamos manta, comprábamos cosas para la casa, compraba poco también para vestir. Y estudiaba hasta 16, 16 años tenía, séptimo año llegué. Y de ahí cuando salí, ya empecé a tejer, tampoco más allá no podía, porque estaba lejos, Cajón, estudiábamos nosotros, teníamos que ir caminando nosotros, volver otra vez en la tarde". [MATQUICO Lines: 416-442]

Entrevistador: "¿Desde qué edad más o menos ya empezaba a cuidar los animales?

Hombre: Como los seis años, íbamos con los niños más grandes".

[MATQUIDE Lines: 174-177]

Mujer: "Yo tenía trece años, ya sabía hacer de todo, hacía manta. Sí, yo hacia manta, iba a Temuco..." [MATQUIDE Lines: 583-585]

Mujer: "Se hacía nguillatun.

Entrevistador: ¿A los niños los llevaban o no?

Mujer: Sí pu', después en la terminación tiene que cuidar la casa no más, primeros día lo dejan ir los niños, después al otro día, terminación, uno tiene que cuidar casa, yo por lo menos tengo que cuidar la casa, porque yo soy más chica, cuidar los animales, cuidan la casa, tiene que quedar pu', lo más grandes lo llevan..." [MATQUIDE Lines: 504-519]

Se destaca en las narraciones la inclusión temprana y el fortalecimiento del rol de género en el dominio de la textilería tradicional mapuche: las niñas comienzan de pequeñas en el hilado y cuando ya son jovencitas dominan las expresiones más complejas de este arte, así como la comercialización de sus trabajos en la ciudad de Temuco. En los casos en que se han realizado transformaciones en las prácticas productivas, las mujeres siguen estando ligadas a la textilería tradicional, eso sí, orientada al uso doméstico y no comercial; este quehacer sólo se va abandonando, aunque no plenamente, cuando llega la vejez.

También se refieren a la participación de niños y niñas en el *nguillatun* y se diferencia entre el rol de los niños y niñas y el de los adolescentes en el cuidado de la casa al terminar la ceremonia, además se destaca el cuidado de la casa cuando los padres salen al pueblo.

En Itinente se relevan papeles asociados a prácticas culturales mapuche: el rol de las mujeres en el enamoramiento y un conjunto de roles en el *mafvn* o matrimonio tradicional mapuche, el que, a diferencia de Ercilla, se encuentra plenamente vigente en esta zona. Los actores consultados en Ercilla sólo tienen recuerdos transmitidos por vía oral de éste:

Mujer: "El hombre tiene que hablar primero, cómo la mujer no puede andar hablando a los hombres..." [MATQUIDE Lines: 870-872]

En el *mafvn* o matrimonio tradicional mapuche, destaca el rol de la novia o *gapiñ*; ésta se incorpora a una casa y familia distinta, la de su esposo:

Mujer: "Las costumbres distintas, otra casa, teni's que levantarte temprano, si antes te levantabas a las nueve, aquí teni's que levantarte a las siete, si antes no cocinabas, ahora tienes que cocinar, cosas así po', cosas que son tu obligación porque eres novia po', son obligaciones que tú teni's que cumplir po'". [MATCURIH Lines: 539-548]

Una vez que se realiza el pago de la novia –la ofrenda en animales, dinero y otros, según sea el caso–, opera un conjunto de prácticas en que hombres y mujeres ocupan distintas posiciones, en que la fuerza o energía femenina y masculina deben estar presentes, respondiendo a la complementariedad de géneros que la cosmovisión exige:

Mujer: "Hacen pentuko y todo una charla anterior a eso. Y en el lado de mi familia lo hizo mi abuela con mi mamá, ella recibieron; en el lado de los hombres, hizo mi papá con mi tío.

Hombre: Los animales lo entregan los hombres y lo que es plata lo entrega la mujer, eso la plata cuando hay plata (dinero)..."
[MATCURIH Lines: 664-672]

En el caso de un matrimonio joven entrevistado, el novio recibió por parte de su familia, como ofrenda o regalo, dinero, y la novia por parte de los suyos regalos en cosas o especies.

Una vez que se realiza la fiesta se destaca un momento que se enfoca en el novio, a quien le traen comidas —su retribución—, las que su familia debe repartir entre familiares e invitados.

En torno a los roles de género, se han establecido visiones diversas acerca del estatus de las mujeres mapuche. Al respecto, en los entrevistados de Ercilla esto no surge como tema, en los de Padre Las Casas tampoco, sólo en los entrevistados de Nueva Imperial aparece esta problemática, para unos las reglas de "patrilocalidad"³⁵ marcarían una situación de menoscabo hacia las mujeres, para otros, en cambio, estas reglas no son más que equilibrios en donde los hombres tienen el privilegio de quedarse en la tierra natal y las mujeres el rol de migrar a otras tierras, las de su futuro hombre o marido.

35 La "patrilocalidad" es una categoría analítica que permite describir el patrón de asentamiento de una nueva unidad familiar producida por el matrimonio o por el nacimiento de una nueva generación.

Actores jóvenes

Estos actores destacan especialmente su rol de estudiantes, el anhelo de terminar sus estudios y trabajar en el futuro. Asimismo, relevan su papel en las movilizaciones sociales de Ercilla:

Mujer: "Bueno, hartos de ellos tienen educación y cuidan y luchan por sus derechos y otros que no po', son más impulsivos para sus cosas. La mayoría está en la universidad, no se mete en el conflicto mismo sino en lo intelectual, envían materiales de información pública..."
[CRISCOÑO Lines: 867-875]

En su infancia o estado de *pichikeche*, los jóvenes igualmente destacan que tenían participación en las tareas del grupo familiar, especialmente en las labores de cuidar y regar las huertas y de pastorear animales, pero ahora en terrenos con cercos. Hoy en día, en un contexto en que las plantaciones forestales son las que dominan el paisaje, y donde cada vez se manifiesta una creciente pérdida de la costumbre de criar animales, en Ercilla sólo algunas familias cuentan con ganado, ovejas y chanchos que cuidar.

Las mujeres destacan su rol en 'todo lo que se hace en una casa', esto es, la preparación de las comidas, en el aseo de las casas, el lavado de ropa; en dos casos se refieren al papel de madres que han debido asumir, situación que les ha implicado el abandono del sistema escolar. El rol en el arte de la textilería tradicional mapuche ya no se conoce. Se observa que las mujeres aparecen ligadas a espacios más privados, asociados a la idea no mapuche de 'la dueña de casa', perdiéndose ámbitos o espacios de vinculación más complejos. Algunas estudiantes describen su quehacer cotidiano en sus hogares sólo en función de estar 'dentro de las casas', ayudar en los quehaceres y ver televisión. En el caso de los jóvenes, hay una participación más inclusiva en las tareas propias de la agricultura familiar mapuche:

Mujer: "Lo que hago más es leer y conversar con mi abuelo y lavar mi ropa, de mi papá y de mis abuelos, y de mi tío la lava mi tía de Ercilla y como que se reparte las cosas, aunque no esté en mi casa. Eso no más". [CRISCOÑO Lines: 992-1000]

Hombre: "Hasta como los nueve años, más o menos, yo cuidé animales. Después más cosas. Porque yo tenía más fuerza. Y me dicen 'ya po', ya te podís unas papas, te podís un balde de poroto y hay que sembrar porotos'. Yo mateaba atracito. Y después, así sucesivamente. Primero era mateador y después ya empecé a agarrar el arado y así sucesivamente. Ahora yo siembro. Mis papás miran no más, si po', empecé como mateador y después al arado y así por la edad yo fui como... me fueron entregando como el cargo y como era el más metido de mi hermano y mis primos, me daban el trabajo de delante mí. Y al final terminábamos todos... los papás se iban a almorzar y era divertido porque como que de repente, nosotros lo hacíamos como un juego... yo pescaba el arado, los otros mateaban y al final los viejos terminaban tomando mate y nosotros sembrábamos toda la tarde. Terminábamos cansados, pero ellos decían, 'no po', tienen que aprender a trabajar', así que nosotros trabajábamos así. Me acuerdo igual, cuando

arrancábamos papas, de repente. Sacábamos harta papa. Y a nosotros, la primera pega que teníamos que hacer en la mañana era buscar, hacer un fogón, para ayudarles a las cocineras que llevaran las cosas para allá. Y a las doce, nosotros éramos los primeros que comíamos las papas y después de eso los viejos se iban a comer y ahí nosotros seguíamos sacando papas. Y después ya cuando terminábamos de sacar las papas, que éramos hartos primos, todos chicos. Y después ellos cargaban las papas, se las llevaban para la casa. Y así se iba el día. Esa era mi labor". [MARVILLA Lines: 681-724]

También se hace referencia al rol de choykeche (hombre que baila el baile del avestruz), el que no sólo es considerado como un papel de un individuo sino más bien como un don que caracteriza a algunas familias por generaciones:

Hombre: "... un don que se tiene... el ser choykefe (hombres que bailan el baile del avestruz). Yo me he ganado el respeto, yo creo. O sea, no es por decir yo soy el mejor, pero me he hecho reconocido en la zona por ser choykefe y mi familia también".

En el caso de los jóvenes, varios relatan que en sus vacaciones trabajan remuneradamente, haciendo "metro ruma" para las forestales y/o migrando hacia el norte a trabajar en las frutícolas. Por su parte, las estudiantes indican que en sus vacaciones se quedan en sus casas:

Mujer: "No nos dejan trabajar, nos da miedo, cuando cumplamos 18 años recién, o sea este año". [FOPAILA2 Lines: 335-337]

También hay jóvenes mujeres que destacan su participación en el trabajo de realizar "metro ruma", no para las forestales sino como inclusión en la actividad productiva principal de sus familias.

2. DIMENSIÓN EXTERNA O CULTURA AJENA NO MAPUCHE

2.1. Subdimensión cultural (valores y creencias no mapuche relevantes)

Sumario En lo relativo a valores y creencias no mapuche destacadas por los entrevistados, se encuentran el conocimiento *wingka* ligado a la educación escolarizada, así como el desarrollo y su lógica de ‘proyectos’. La educación y el desarrollo resultan ser procesos con cierto grado de intromisión y confusión en el discurso de los actores, en el sentido de que tienen aspectos favorables pero también altamente negativos e incluso atentatorios para la cultura y sociedad mapuche. Igualmente se subraya la influencia de las religiones no mapuche, a partir de las cuales se da cuenta de la coexistencia de distinciones internas mapuche, aunque, sin embargo, ningún actor se autodefinió como católico o evangélico, incluso, en términos doctrinales. Por otro lado, se señalan prácticas como el matrimonio, que aparece legalizado por la ley chilena, ‘el matrimonio por el civil’, o por algún credo religioso, además del bautizo de niños y niñas. En los jóvenes surgen las mayores valoraciones hacia lo no mapuche, especialmente todo lo relacionado con la tecnología, no obstante, al mismo tiempo, declaran la gran distancia que tienen en términos de sus creencias más profundas, como es el caso de la religión. Las fiestas aparecen también como ámbitos destacados, sobresalen la de San Juan, el 18 de septiembre, el año nuevo de diciembre y los cumpleaños; sin embargo, la fiesta se vivencia con un sentido cultural distinto, ésta fortalece los vínculos familiares y las sociabilidades de sus integrantes.

Desde el discurso de los actores entrevistados, los valores y creencias no mapuche que adquieren significación en sus testimonios de vida son bastante acotados. En este sentido, los actores ligados a la tradición y a la sabiduría mapuche destacan la práctica del matrimonio, el que aparece como legalizado por la ley chilena, ‘el matrimonio por el civil’, o por algún credo religioso. En el caso de Ercilla, se da cuenta que hay un pasado fuertemente ligado a la Iglesia Católica, tanto en la participación en ritos de este credo como en la práctica del matrimonio, en el bautizo de niños y niñas, y en la alta legitimación pasada y presente del colegio de las monjas existente en el pueblo de Ercilla. No obstante, se deja en claro que el matrimonio por el civil siempre es una opción que se da en el marco de las relaciones con la cultura y sociedad no mapuche, ya sea como presión de los patrones para acceder a algún derecho de subsidio familiar, por ‘reconocer las cargas’, o para cumplir algún requisito para postular a algún subsidio, especialmente el de vivienda. En los casos de los matrimonios mayores en edad y en todos los casos de Padre Las Casas estas valoraciones operan post matrimonio a la usanza mapuche, o al simple hecho de unirse o convivir.

“... a lo wingka no más. Nosotros también nos casamos por la ley wingka, el civil, también nos casamos por la iglesia Católica, y eso fue a los años después...” [MATCOLIM Lines: 1055-1059]

*Entrevistador: “¿Ustedes contaban que se casaron por las tres leyes?
¿Son católicos?”*

Mujer: Sí, porque no hay otra religión. Es lo que más conocimos nosotros. Porque si la gente no se casa por la iglesia, tampoco no tiene ningún documento. Documento que obligatoriamente tiene que sacarse

para presentar en el colegio por los hijos, y por eso obligatoriamente uno tiene que casarse en la ley wingkas".
[MATCOLIM Lines: 2000-2010]

En el estudio en terreno se pudo constatar que la práctica de la celebración de 'las bodas de oro', es decir, de los 50 años de matrimonio, es fuertemente valorada, adquiere un sentido familiar y comunitario mapuche. Todos los parientes y vecinos saludan y celebran a sus viejitos, 'los novios', todos de una u otra forma participan de la fiesta que en su honor se celebra, como se pudo observar en la comunidad de Chacaico, donde una familia entrevistada se encontraba en plenos preparativos del denominado 'matrimonio', y también en el relato del *longko* de Collico, y de su nieta, quienes en sus entrevistas aluden a la celebración de 'las bodas de oro', o la 'luna de miel' del anciano *longko* y su señora:

Entrevistador: "¿Ustedes van a celebrar sus bodas de oro? (al momento de la entrevista estaban preparando la ramada donde se haría la fiesta)
Mujer: Sí, los hijos quieren que lo celebre.
Entrevistador: ¿Los hijos quieren que lo celebre?
Mujer: Claro, los hijos, sí.
Entrevistador: ¿A ustedes qué les parece?
Hombre: Bien, hay que hacerlo caso a ellos, sino se pueden sentir mal".
[MATQUILA Lines: 367-378]

"...después hicimos la luna de miel cuando cumplimos 50 años de casados, entonces me pidió mi hermana que lo casara yo como pueblo mapuche allá en la cancha... se juntó harta gente y salió una gran fiesta... amanecimos bailando. Recibí muchos regalos, y todavía me queda algunas cosa por ahí". [CARCOÑOM Lines: 873-881]

Entre los actores ligados a la tradición y sabiduría, específicamente en el discurso de la *machi* de Nueva Imperial, destaca lo no mapuche como vinculado al conocimiento *wingka*:

"... sí, lo conocí, pero no me gustó mucho el conocimiento chileno, conocí más el conocimiento mapuche. Ahora he comprendido más y mejor el wingka kimün porque ando participando en muchas actividades, antes no podía entenderlo". [MARALECO Lines: 481-487]

Este conocimiento *wingka*, está ligado a la educación escolarizada, no obstante, surge como discurso contradictorio entre las distintas generaciones y actores, cuestión que se abordará en el análisis de dicha variable en específico, pero que ya se puede vislumbrar con el relato referido de la *machi*, versus relatos de algunos matrimonios:

Hombre: "Bueno, la cultura no mapuche fue la escritura, llegó la escritura y con la llegada de la escritura los mapuche hemos podido formarnos y modernizarnos también". [MATCATRI Lines: 307-311]

"... como para estudiar los niños no más po', que estudien... La educación, la enseñanza". [MATQUICO Lines: 1133-1135]

"... sí, que sea una profesional, una buena mujer, una estudiosa, y no sea como uno, que salga adelante porque ella ya está diciendo al tiro 'yo quiero ser no profesora sino una doctora', ella solita va pensando". [MATCANIU Lines: 1588-1611]

Es entre los actores ligados a la sabiduría y tradición cultural mapuche y los matrimonios, así como los comuneros, en donde se encuentran contrapuntos o ámbitos de tensión en relación a los valores y creencias no mapuche relevantes, como lo plantea una *machi*:

"... sí, de afuera, porque como los mapuche son como más cerrado y los wingka lo hablan más y tienen otra forma de hacer las cosas y en la escuela también nos ayudaban con consejos para nuestro futuro". [MATCRUCE Lines: 915-920]

"Se ha causado como un consumismo, nos hemos transformado en unos consumistas, sí, la comunidad no funciona si no trae proyectos, como que hay un consumismo, esto se crea, pero tiene que estarme dando, sino no sirve..." [MATCANIU Lines: 3234-3244]

En este testimonio se alude al impacto del desarrollo y de su lógica de 'los proyectos', en tanto valores no mapuche. El desarrollo se entiende como una representación social dominante, como una práctica social y un sistema de conocimiento externo a las comunidades, que no obstante las impacta en sus representaciones y en sus prácticas sociales. "Esto se crea", sostiene un actor, quien se refiere al impacto del consumismo como fruto de la 'lógica de los proyectos', y su negativo impacto en la comunidad y en los representantes que esta misma elige. En este caso, al igual que la educación, el desarrollo resulta ser un proceso con cierto grado de intromisión y confusión en el discurso de los actores mapuche.

En el caso de los actores jóvenes, se recalca el valor de la educación escolarizada, el que a su vez es inculcado por los padres:

"... me decían que teníamos que salir adelante... él no quería que nosotros fuéramos como él, teníamos que terminar cuarto medio, teníamos siquiera que tener una profesión. Eso era lo más importante para él". [GLOCAYUL Lines: 244-257]

Las fiestas más nombradas son San Juan, el 18 de septiembre, el año nuevo de diciembre y los cumpleaños. No obstante, la fiesta se vivencia con un sentido cultural distinto, en este caso se ve como un acontecimiento que fortalece los vínculos familiares y la sociabilidad de sus integrantes. Las familias realizan una comida especial, todos se congregan en la casa de los mayores del grupo familiar y se vivencia un momento de encuentro y de relajación. Como se indica en un testimonio, muchas veces son las generaciones jóvenes las que lideran estas celebraciones, especialmente cuando se trata del cumpleaños del padre y/o la madre, la celebración de las bodas de oro y el

año nuevo de diciembre. En el caso de San Juan y el 18 de septiembre, son prácticas que ya las generaciones mayores valoraron y adoptaron, junto a la celebración de algunos santos, tales como 'las Carmen', las Marías', 'San Sebastián' y otros.

En el ámbito de las creencias y valores no mapuche, se han diferenciado los aspectos referidos a las creencias y valores religiosos. Como se indicó, especialmente en el caso de Ercilla, los relatos y testimonios de los actores dan cuenta de un pasado fuertemente ligado a la Iglesia Católica.

Actores tradición y principios de sabiduría mapuche

"...yo crecí todavía no había la religión, pero sí estaba en donde las personas creían en un santo, San Sebastián, le creían mucho algunas personas y después escucharon la religión evangélica, dijeron y eso no es bueno, les dijo las personas mayores, 'la religión evangélica viene a acabar con las personas mapuches', dijeron las personas mayores..."

[JUANCATR Lines: 441-450]

En los relatos de actores de Ercilla se destaca la importancia de la celebración de ciertos 'santos' y el bautizo de los niños, como algo más relevante que la legalización del matrimonio 'por el civil'; así, lo católico se evidencia no en un sentido doctrinal, sino más bien en ciertos rituales asociados, a nuestro juicio, a un sentido familiar-comunitario de la fiesta. No obstante, no se manifiesta como una dinámica negativa para el mundo mapuche, como sí resulta de la emergencia de la Iglesia Evangélica.

Al igual que la educación y el desarrollo, la religión no mapuche hace parte de la cultura ajena o impuesta que, a través de determinados agentes, en este caso un sacerdote o un profesor de la escuela rural, es promovida al interior de las comunidades y territorios. En este relato también se repite la significación de que la religión evangélica es valorada como negativa o peligrosa "...vas a pisotear a su padre y su madre...", "...te vas a olvidar de tu propia religión que tenemos como mapuche..."

La referencia a la religiosidad no mapuche, incluso en su versión evangélica, no fue relevada fuertemente por los actores entrevistados. En Ercilla ningún actor se autodefinió como católico o evangélico en términos doctrinales o en base a una distinción especial, aunque esto no quiere decir que esta variable no sea relevante en términos de posibles distinciones socioculturales, sólo que los actores entrevistados, es decir, la muestra del estudio, no lo connota especialmente.

"...Yo tengo un vecino que se llama... él lleva 9 años que está en sillas de rueda...lo que él hacía... se burlaba de los religiosos... se burlaba de mí... se burla de los evangélicos. 'Los religiosos son los flojos', decía, hablaba cualquier cosa. Cuando se reunía la comunidad cristiana los días domingos, él se ponía a trabajar... gritaba. Entonces yo le dije 'no se burle de lo religioso porque nadie se manda solo. Usted se siente muy sano, y todo lo que quiera, ¿pero cómo sabes que Dios te puede castigar? Dios castiga también', le dije, 'tal vez no con un guascazo, pero te puede abandonar, te puede atacar el espíritu maligno', hice acordar el apóstol San Pablo. Le dije que era el traidor de los creyentes... y

de pronto estuvo ciego y mudo... y a usted te puede pasar lo mismo. Siempre le he ido a conversarle. '¿Por qué no vas a la iglesia?' 'Los días domingos hay que descansar', él decía, 'si yo voy a la iglesia, la iglesia no me va a dar nada. Yo tengo que trabajar porque Dios no me va a traer cosas hechas'... con prepotencia me hablaba. Y rozó un montecito que había por aquí donde había quila, boldos. Y salió un culebrón de ahí y lo mató también. Y yo le dije 'realizaste oraciones... porque hay dueño en ese monte'. '¡Qué dueño va a haber! Yo soy el dueño del monte y hago lo que quiero', me decía siempre. De repente cayó... después que lo rozó, después que se burló de todo... cayó. ¿Entonces qué ocurrió? Vino a pedir auxilio aquí mismo. En el jeep que yo tenía lo llevé andando, y al llegar allá se cayó y hasta el día de hoy no se puede parar más". [GRECHEUQ Lines: 469-496]

Se constatan expresiones de la adscripción católica y de la convivencia y/o mantención de las creencias religiosas mapuche, como la manifestada en la siguiente frase: "...Y salió un culebrón de ahí y lo mató también. Y yo le dije; realizaste oraciones... porque hay dueño en ese monte...". Para algunos esto es lo que se denomina sincretismo religioso, aunque pareciera más bien que se trata de una doble militancia religiosa, se es católico y se adscribe a la religión mapuche también, sin mezclas en lo profundo.

En el caso de los actores jóvenes, preferentemente de las comunidades de Ercilla, se puede percatar que éstos sí logran establecer adscripciones religiosas, principalmente de parte de sus padres o familias. No obstante, tienden a distanciarse de éstas y sólo aparecen vinculados a las mismas cuando la institucionalidad escolar las promueve. Valoran más que los mayores aspectos *wingkas*, sin embargo, al mismo tiempo, se distancian más de sus ámbitos de creencias profundas, como es el caso de la religión.

"... ¿Religión wingka?... No, mi abuelo sí, mis abuelos son ultra católico, mi papá es católico que igual dice como él estudio en el nombre de Dios nos quitaron todo y yo soy de la misma, yo sigo con esa ideología ético moral..." [CRISCOÑO Lines: 707-713]

Mujer: "Sí, mi abuelita, mi abuelito igual..."

Mujer: Sí. O sea, la familia de nosotros sigue (la religión evangélica)...

Mujer: A mí me llama más la atención la católica.

Entrevistador: Y tu hermano, ¿también va a la iglesia?

Mujer: Sí. Bueno, en realidad nosotros somos del coro. Mi hermano es el jefe de coro..." [FOPAILA1 Lines: 910-925] (Se refiere al coro del Liceo Pailahueque, perteneciente al Instituto de Educación Rural, entidad ligada a la Iglesia Católica)

Mujer: "Sí, es más evangélico, todavía él va a una iglesia evangélica". [GLOCAYUL Lines: 300-302]

Mujer: "Sí, mis hijos igual... decisión de ellos. Nunca nos obligaron a ir, uno iba por su voluntad.

Entrevistadora: ¿Tú ibas también?

Mujer: Sí, cuando chica iba con mi abuela, pero después anteriormente

no fui más. Mi papá sigue yendo con mi madrastra...”
[GLOCAYUL Lines: 304-311]

Entrevistadora: “¿Tu familia tiene alguna religión wingka?
Hombre: Evangélica.
Entrevistadora: ¿De qué iglesia?
Hombre: No me sé el nombre.
Entrevistadora: ¿Tú también vas a la iglesia?
Hombre: Antes me llevaban, ahora ya no voy a la iglesia...”
Entrevistadora: ¿Hay un conflicto?
Hombre: No, no me exigen ir.
Entrevistadora: ¿Van tu papá y tu mamá?
Hombre: No, va más mi viejo, mi papá...” [WLADIHUE Lines: 188-191]

En los testimonios de estos jóvenes se destacan las transformaciones generacionales en términos de adscripción a una religiosidad no mapuche. Algunos relatos logran contextualizar dichas transformaciones en el marco de ‘lo mapuche’ y/o en el marco de la dinámica de movilización social existente en Ercilla.

En el caso de los once actores matrimonios entrevistados, nuevamente la adscripción religiosa no aparece como un fenómeno distintivo destacado.

En Itineto, Padre Las Casas, se da la misma situación que en Ercilla, esto es, los actores entrevistados no connotan especialmente una adscripción religiosa no mapuche. Sin embargo, al igual que en Ercilla, sí resaltan la coexistencia de distinciones internas mapuche desde la variable religiosidad no mapuche, así como la promoción externa, en especial desde los colegios rurales de filiación religiosa. En estos casos se participa de dichos credos sólo mientras se tienen niños en las escuelas:

Mujer: “No, católico no más.
Hija: Por aquí hay evangélico, hay cualquier evangélico, cualquier vecino evangélico, pero son rechazado por los mapuche, sí, los evangélico en el nguillatun”. [MATANCAR Lines: 1235-1240]

“...estaban católicos, somos católicos pero no lo practicamos pu’.
Abuela: Apoleygün ni kolüfün pu pichikeche iyiw... San Martín hay una escuela, siempre a misa.
Entrevistadora: ¿Eso queda adónde?
Abuela: Ahí está cerquita, San Martín de Porres....
Mujer: Escuela católico.
Abuela: Ahora no voy más porque no tengo más niños ahí, salieron todos....
Mujer: Todos los días sábados, una vez al mes parece que hay misa.
Hija: Parece que una vez al mes hay misa, pero hay niños acá y no avisan”. [MATANCAR Lines: 1247-1262]

En estos actores, al igual que en testimonios juveniles, se encuentran discursos que expresan su oposición a lo no mapuche:

Mujer: “Todavía el mapuche tiene la costumbre, lo va a dejar en su eltum, en su comunidad, en su lof para que descanse, que nadie saque los huesitos, los wingka, pero el mapuche ahora también está yendo pa’ Ercilla. El abuelo dice cómo lo puede llevar al cementerio wingka, mapuche, el Am va a andar sufriendo, dice el viejito, no puede quedar junto con el wingka, en su eltum, porque el mapuche es aparte, tiene que sepultarse aparte”. TALLAUKI Lines: 667-678]

2.2 Subdimensión educativa (prácticas educativas escolarizadas)

Sumario La experiencia educativa escolarizada surge en las generaciones mayores como el primer encuentro con la cultura no mapuche y los esfuerzos ‘civilizatorios’ promovidos por la institución escolar, que implican dejar el *mapudungun* y aprender a hablar el castellano. En autoridades tradicionales, ancianos, hombres y mujeres, se encuentran discursos críticos e incluso que descalifican el sistema escolar en pro de la socialización y formación en el sistema valórico, conductual y actitudinal mapuche, y en el *mapudungun*. No obstante, también aparecen relatos a favor de la educación escolarizada en términos de que ésta ayuda a no ser dominados o mandados por los *wingkas* por ignoran su idioma y su escritura. Este tipo de actores no asistió nunca a la escuela o su ingreso al colegio fue a edades más tardías que las acostumbradas actualmente, por ello, alcanzan una escolarización sólo a nivel de enseñanza básica, que no se completa, o sólo se logra una alfabetización primaria: saber leer, escribir, firmar. También la escuela aparece como el encuentro con el otro, como la experiencia en que se es objeto y víctima de la discriminación y el racismo. En los actores adultos, matrimonios y actores comunitarios, existen diversas situaciones de escolarización en cuanto a edades de ingreso y a años de escolarización lograda, desde primaria o básica incompleta hasta secundaria o media incompleta. En estos últimos casos, la experiencia del internado escolar es recurso obligatorio, y la formación y socialización en la cultura propia ya se ve quebrantada, resultando ser la pérdida del *mapudungun* y la salida del seno familiar lo más extremo. En la actualidad la escolarización es obligatoria y masiva, los/as jóvenes mapuche pertenecientes a Ercilla no hablan el *mapudungun*, entran a edades tempranas al sistema escolar y sus experiencias están marcadas por periplos más complejos para acceder a la educación, en donde la figura del internado es habitual. Las *machi* son quienes tienen mayor conflicto con la institución escolar. La educación escolarizada es evaluada en términos de tensión histórica, existe conciencia de su fin civilizatorio y de occidentalización, pero al mismo tiempo se la valora como la herramienta necesaria para enfrentar dichas lógicas y los desafíos de la vida actual. Así, esta es una herramienta que se considera que sirve para salir de la pobreza material y que se valora en la medida que reconozca y promueva el *mapudungun* y el conocimiento mapuche, de manera de contrarrestar la tendencia histórica y los impactos que ha producido en las diversas generaciones, y al pueblo mapuche como colectividad.

Actores tradición y sabiduría mapuche

Los actores entrevistados de mayor edad aluden a la experiencia educativa escolarizada como el primer encuentro con la cultura no mapuche, encuentro marcado por precarias condiciones materiales para enfrentar la escuela: viajar largas distancias, carecer de zapatos ('a patita pelada'), no disponer de cuadernos y otros insumos que la escuela demanda, pasar hambre, dado que no existía la actual llamada alimentación escolar, y por ser objeto de los esfuerzos 'civilizatorios' promovidos por la institución escolar: Ello implicaba dejar el *mapudungun* y aprender a hablar el castellano, incorporarse a modos distintos de organización del tiempo y de disciplina. Este tipo de actores o no asistió nunca a la escuela o ingresó al colegio a edades más tardías que las acostumbradas actualmente, sobre los 10 años de edad. Todos señalan fundamentalmente a las 'escuelas de campo' como su principal fuente de escolarización y castellanización. Estos actores alcanzaron una escolarización sólo a nivel de enseñanza básica, que no se completa, o sólo se logra una alfabetización primaria: saber leer, escribir, firmar. En todos los relatos se aprecia un contexto de conflicto y tensión, pues la experiencia escolar está marcada por la libertad de las familias respecto de enviar o no a sus hijos e hijas a la escuela, y porque éstas no 'ceden' todavía todo el proceso formativo y de endoculturación a la escuela, de ahí que niños y niñas asistan ya grandes al colegio y se privilegie su socialización en el trabajo en el campo y en el cumplimiento de tareas y roles que la cultura les adscribe: cuidar animales, trabajar en la huerta, entrar leña, hilar, tejer; así, niños/as faltan mucho a la escuela, llegan atrasados/as o se retiran cursados algunos niveles de la preparatoria:

"Nunca asistí al colegio como debe ser porque cuidaba ovejas y hacían faltar al colegio para cuidar animales, así era la vida mía. Solo alcancé cuarto año básico y mi hermana también la misma condición, así es que nadie aquí en mi comunidad pasó más de cuarto año básico..."
[GRECHEUQ Lines: 116-133]

En este tipo de actores, la escuela aparece como cultura no mapuche, marcada más por los esfuerzos civilizatorios y de castellanización, que por discriminación o racismo:

"...que yo nunca fui a una escuela de pueblo, yo llegué hasta séptimo básico no más. Si hubiera ido a una escuela en el pueblo, entre los wingka lo discriminan a uno, y como acá éramos todos mapuches, eso no sucedía". [DOMLLANC Lines: 775-780](Longko de Nueva Imperial)

El mayor conflicto con la institución escolar lo tienen las *machi*. En tiempos antiguos simplemente no se las mandaba a la escuela. Es el caso de la *machi* ya kushe o anciana de Nueva Imperial: *"En el colegio fui dos veces, no me daban permiso para ir al colegio"*. Pero actualmente, en que ir a la escuela es obligatorio, el conflicto se visibiliza y expresa más nítidamente; es el caso de una *machi* joven de 27 años de edad, de Padre Las Casas: *"...asistió a la escuela básica en el mismo sector, y en enseñanza media cursó hasta el segundo medio en un liceo agrícola en Cajón, y cuando estaba en ese curso (alrededor de los 16 años) fue cuando comenzó a enfermarse y no pudo seguir estudiando"*. [NOTAMACH Lines: 131-138]

En este caso, la joven *machi* estaba en segundo medio cuando comenzó con sus sueños y *perimontu*. El sistema escolar no es capaz de reconocer su proceso, tampoco

el sistema biomédico. En la entrevista realizada, el padre de la *machi* nos narra que ésta *"...se escapa del liceo, 'como que se trastornaba', hacía tira su ropa de colegio, sobre todo un corbatín que no soportaba, huía del liceo y caminaba desde Cajón a la casa a pie descalzo, rompiendo las ropas... sólo se calmaba cuando llegaba a la casa y se fregaba con laurel, sólo el laurel la calmaba, el laurel se lo pasaba por todo el cuerpo..."*.

Autoridades tradicionales y ancianos, hombres y mujeres, expresan discursos críticos e incluso de descalificación hacia el sistema escolar:

"... ahora los niños no ayudan en nada, van al colegio".
[DOMLLANC Lines: 674-675] (Longko de Nueva Imperial)

Mujer: "... porque los hijos están todo obligadamente ir al colegio, los nietos, todos van al colegio. Entonces el wingka está ganando plata, los profesores, los directores, el gobierno, todos. Ellos están ganando plata y nosotros, a veces no hay ni un chanchito siquiera en la casa, y quién lo va cuidar, quién los va a atajar..." [MATCOLIM Lines: 1200-1203]

Los actores ancianos y *longko* dan cuenta de la tensión que existe entre 'ir al colegio' y 'ayudar en la casa', que no es sólo trabajar, sino que es socialización y formación en el sistema valórico, conductual y actitudinal mapuche, es formación en el *mapudungun*. El último discurso llega incluso a destacar que esta tensión implica empobrecimiento para las familias, sobre todo para las de avanzada edad: *"... a veces no hay ni un chanchito siquiera en la casa, y quién lo va cuidar, quién los va a atajar..."*, ya no hay niños que colaboren en las crianzas y, por lo tanto, éstas se restringen a lo mínimo o simplemente desaparecen³⁶.

En este tipo de actores, no obstante, también encontramos discursos a favor de la educación escolarizada, en términos de 'no sufrir lo que los mayores sufrieron', no ser dominados o mandados por los *wingkak*, por ignoran su idioma y su escritura: *"Y antes los wingka querían mandar a los mapuche pero ahora no po', los mapuche saben de papeles y la mayoría sabe leer"*. [MATMILLA Lines: 1385- 1389]

Asimismo, aparecen relatos en que se valora la educación escolarizada, pero aquella que reconozca y promueva el *mapudungun* y el conocimiento mapuche:

Mujer: "De las dos maneras me parece, porque con estudio, su mapuzugun no olvidarlo, su kimün tampoco.
Hombre: Todo lo que aprende del wingka está bien, pero lo malo es que no quieren aprender mapuche kimün.
Mujer: Ojalá los niños tengan interés por aprender y volver hacia atrás para aprender su lengua, hablar el mapuzugun, valorizarse ellos mismos como mapuche". [MATCOLIM Lines: 1966-1969]

36 Esto genera procesos de empobrecimiento, pues la economía familiar mapuche se 'descapitaliza' sin animales ni crianzas. Pero también porque las posibilidades de autoconsumo se debilitan: ya no hay pollos, chanchos o vacunos para asegurar la alimentación familiar, generándose además un proceso de fuerte dependencia externa para la provisión alimentaria.

“Ojalá que desde chiquitito aprendan, que haya esa enseñanza para que se cultiven a sí mismo los niños con nuestra cultura. Ojalá que en los jardines haya buena enseñanza y que aprendan a respetar los niños desde chico. Ojalá en los jardines que tengan este tipo de estudio los que van a trabajar de parvularios. Sea mapuche o no mapuche, pero que entienda el idioma”. [GRECHEUQ Lines: 1733-1743]

Actores comuneros y grupos y actividades comunitarias

En este tipo de actores, la escuela aparece como el encuentro con el otro, como la experiencia en que se es objeto y víctima de la discriminación y el racismo. La escolarización no alcanzaba aún la masividad de los tiempos actuales, en los centros educativos no localizados en el campo los mapuche eran minoría:

“... pero eso para mí... eh, es como una... es como una discriminación que le hacen al pueblo mapuche. Ahora si que no, porque ahora en cada curso hay como treinta o cuarenta por ciento de mapuche en el curso, en cada curso de básico de después de enseñanza media, ahora mismo en la universidad hay cuántas personas mapuches y no hay dos ni tres...” [PARPURRA Lines: 222-231]

Al igual que en los actores vinculados a la tradición y la sabiduría, para los adultos, cuyas edades fluctúan entre los 40 y 60 años, la escolarización sigue estando marcada por las condiciones de precariedad material, las que condicionan las posibilidades de culminar y avanzar en cada ciclo escolar. Los entrevistados aluden a las largas distancias, a la precariedad en vestuario, uniforme, en carecer de zapatos, en “*pasar hambre*”. Los esfuerzos ‘civilizatorios’ promovidos por la institución escolar siguen presentes: dejar el *mapudungun*, pero en un contexto en que el bilingüismo está o se va consolidando cada vez, encontrándose ya generaciones de actuales 60 años en las cuales la lengua materna es la no mapuche: “... *nosotros estudiamos en la ciudad y la escuela nos quita eso*”. [JUANMILL Lines: 308-313]

En este tipo de actores existen diversas situaciones de escolarización: en cuanto a edades de ingreso y a escolarización lograda, desde primaria o básica incompleta hasta secundaria o media incompleta. En estos últimos casos, la experiencia del internado escolar va surgiendo en los relatos:

“... pero a veces uno llegaba los fines de semana no más, cuando estudié afuera yo tenía 18 años, 9, ya éramos más... más caballeros, el fin de semana llegábamos no más...” [PARPURRA Lines: 525-535].

En estas situaciones la formación y socialización en la cultura propia ya se ve quebrantada: la pérdida del *mapudungun* y la salida del seno familiar resultan ser lo más extremo. Igualmente la escolarización ya no está referida sólo a las ‘escuelas de campo’, aparece la ciudad de Victoria como uno de los primeros centros migratorios por razones de escolarización en la secundaria o la enseñanza media, más tarde se instala el primer liceo en Ercilla, actual Alonso de Ercilla, también se indican las

ciudades de Angol y Los Ángeles como centros migratorios para estudiar, además de la escuela San Francisco de Asís, establecimiento educacional de monjas de Ercilla. En todos los casos, aquellos/as que acceden al sistema secundario necesariamente deben pasar por la experiencia de la migración a localidades más distantes de la comunidad natal:

“... bueno, yo tengo hasta segundo medio, me faltó el dinero. Como acá mi papá somos harto hermanos, entonces yo le quise dar un poco de apoyo y hasta ahí yo pude educarme, porque ante había poco recurso entonces por eso llegué hasta ahí”. [JUANMILL Lines: 81-87]

En este tipo de actores emergen los discursos que hablan de la experiencia de la discriminación:

“... pero igual uno tira a decaerse por la discriminación que hubo anteriormente, sobre todo los profesores, cuando tuvimos los primeros profesores nosotros tampoco, como que se enojaban porque nos trataban igual de indios cosas así, ah”. [PARPURRA Lines: 122-128]

Los entrevistados relatan sucesos de peleas y enfrentamientos para defenderse y oponerse a la discriminación:

“... la misma educación, que lo llevaban a un pueblo a educar, como yo dije yo estuve en Ercilla dos años y ahí en ese colegio nadie hablaba mapuche... nadie. Y ahí los mismo compañeros de curso cuando... ah jugábamos a la pelota, a veces los caballazos así, entonces no ‘seai así pies indio de miércale’, entonces las mismas palabras ofensivo para uno... entonces nosotros poco entendíamos lo que era indio, mapuche no más, entonces tampoco decíamos que éramos mapuche y a veces nos enojábamos y nos tirábamos a carnerazos con los locos”. [PARPURRA Lines: 160-175]

En este tipo de actores destacan además tres tipos de narrativas, una de ellas realiza una crítica a la salida de los/as niños/as del seno familiar y de las comunidades para asistir a las escuelas y al impacto que la cultura no mapuche produce en éstos/as:

Mujer: “Nunca tanto como wingka, pero mezclao digo yo, porque los niños acá en el campo van al colegio, están internados y ahí ya están perdiendo, perdiendo el mapudugun. Son cinco días allá y en la casa son dos días no más, sábado y domingo... harto poco es lo que aprenden acá, se lo pasan más allá, ahora todos los niños se van... llegan al campo y no quieren hablar después. Y la comía igual, otras comidas comen allá, no les gusta las comidas del campo... no quiero mamá, no quiero... está malo la comía dicen...” [TALLAUKI Lines: 162-187]

Otro discurso valora la educación lograda, la que se da bajo un conjunto de condiciones que la dificultan en distintos planos y que implican un enorme sacrificio por parte de todos los miembros de la familia. Además promueve la socialización de dicha experiencia con las actuales generaciones.

“Igual tuvimos educación, porque ahora algunos son educados, pero igual son rotos. Antes tampoco había colación ni nada, un pedazo de pan nada más y vamos caminando, agüitas tomábamos en el camino. Los niños actuales no creen eso. La otra vez fui a una reunión a la sala de la hija de mi hermana. Le dije yo a la profesora que me de unos minutos para hablar con los niños. Era en el mes de agosto, de 28 niños del curso, sólo 6 estaban pasando de curso, y el resto estaba repitiendo. Entonces yo les hablé, acerca de cómo éramos nosotros cuando estudiábamos, y le conté que hasta segundo básico fui a pata, sin zapato. Si había heladas teníamos que aguantar nomás, y echábamos carreras con los otros niños para calentar el cuerpo. Los niños me escucharon y pusieron atención. Después la profesora me felicitó y me dijo, ‘le escucharon mucho más que a mí’, y que a partir de ahí el curso se recuperó, y después solo 1 quedó repitiendo. Era un octavo año y ya se licenciaron. Los niños me escucharon, abrieron su ampolletita y dijeron esto no nos puede ganar, cambiaron su actitud”.
[RAMONCOL Lines: 375-404]

Por último, un discurso que cuestiona la misma educación escolarizada:

“... pa’ qué tanta educación, si nuestros hijos terminaron el cuarto medio con tanto sacrificio, estudian algo técnico y no tienen trabajo, ninguno de los que estudiaron tienen trabajo, en lo que estudiaron no hay, y pa’ qué estudiar tanto los niños si igual... En la casa nosotros no estudiamos, tenemos cuarto básico y cómo ganamos la vida y vivimos igual, y en el campo uno tiene que saber los trabajos del campo, en qué van a trabajar para poder subsistir y sobrevivir, no necesariamente tener un título universitario para ser alguien y sobrevivir”.
[TALLAUKI Lines: 573-588]

Actores matrimonios

Los actores matrimonios entrevistados, como se ha señalado, son de las comunas de Ercilla y Padre Las Casas. En el primer caso, los actores connotan situaciones de mucha pobreza que marcan su experiencia escolar³⁷, que no se transforma y hace parte de los discursos de todos los actores, independientemente de sus edades.

No obstante estas experiencias que ‘marcan’ a los sujetos, los entrevistados y entrevistadas dan un gran valor a la educación escolarizada, independientemente de sus edades y ubicaciones territoriales, reconocen como las mayores dificultades en su

37 En tanto privación material.

propia experiencia y en la de sus hijos las económicas y el acceso y uso de la tecnología: la computadora, el Internet, además de las distancias: “...uno de repente a veces no puede ir o porque está lloviendo, no puede ir a reunión y toca otra reunión y lloviendo otra vez, fallan dos reuniones y qué dice la profesora: ‘ah, este apoderado vino a dejar a su niño como un animalito al corral no más’ y resulta que a veces uno no puede asistir a las reuniones por trabajo o por inclemencia del tiempo...”. Sin embargo, al igual que en los actores ligados a la tradición y a la sabiduría mapuche, se aprecian discursos en que se valora la educación escolarizada, pero aquella que reconozca al pueblo mapuche, su conocimiento, su idioma y sus diversas manifestaciones culturales. En este sentido, se ve a la educación como un espacio de tensión, pues esto no siempre ocurre:

Hombre: “Sí, es importante, es importante que ellos se eduquen, porque la educación es la principal herramienta para enfrentar el futuro, por lo tanto ellos tienen que prepararse, educarse y ojalá una educación que sea acorde a nuestra cultura, en los colegios ojalá que se respete las creencias mapuche po’, todo lo que es cultura, deporte, danza, y no sé, hartas cosas más, vestimentas, instrumentos”.
[MATCATRI Lines: 314-325]

Hombre: “La educación que entrega el Estado yo lo entiendo de esa manera...Tiene punto a favor y punto en contra... Porque como le decía yo en denante llegó la escritura a nuestro pueblo, y por una parte hay un punto a un favor, en la cual nosotros podemos escribir, leer, practicar cualquier cosa, ir donde nosotros queramos... el hecho de saber leer, escribir. Pero la educación que entrega el Estado hacia nuestro pueblo yo encuentro que no está de acorde a nuestra cultura, yo no estoy en contra de la escuela, en contra de la educación, no estoy. Es que la educación que entrega el Estado hacia nosotros no es la que nosotros realmente queremos para nuestro hijo, porque mi hijo cada investigación que le dan —y cuando yo estudié era lo mismo, que tenía que investigar— de Cristóbal Colón, investigar Diego de Almagro, investigar quién era Manuel Rodríguez, quién Bernardo O’Higgins, quién Arturo Prat, donde nació y todas esas cosas, pero jamás a nosotros a un alumno le han dicho la investigación de Lautaro, Galvarino, Fresia, Michimalonko, Colo Colo, quiénes fueron ellos. Jamás han hecho una investigación de las comunidades, que por qué el cerro Longko Traro se llama Longko Traro y todas esas cosas, ellos no, no. Por eso los niños algunos no se identifican como mapuche, porque la preparación que el Estado entrega hacia nosotros es pura educación wingka, que le favorece a ellos y no le favorece a nuestro pueblo, ojalá eso cambiara...” [MATCATRI Lines: 841-888]

Como se ha indicado inicialmente, los entrevistados de Itineto, de la comuna de Padre Las Casas, son diversos en cuanto a edades, así como con relación a sus años de trayectorias como parejas y matrimonios. A diferencia de Ercilla, en estos actores destaca el uso del *mapudungun*: en todos los casos es la lengua materna y todos los entrevistados son bilingües; no obstante, en sus trayectorias escolares presentan similitudes con los de Ercilla en cuanto a escolarización alcanzada, la básica incompleta predomina en los matrimonios de más años, mientras que en el

matrimonio de jóvenes, ambos tienen su educación media completa y el hombre con estudios de educación superior en desarrollo. En estos relatos no se enuncian realidades de pobreza y penurias como las referidas en Ercilla, sin embargo, sí se indica precariedad económica que dificulta la experiencia escolar; en estos casos la 'escuela de campo', la localidad de Cajón y la ciudad de Temuco son los principales centros de educación.

En Ercilla los discursos no dan cuenta de que los roles tradicionales de género sean el argumento en contra del sistema escolar, más bien son los roles generacionales vinculados a niños y niñas, tales como el cuidado de los animales.

Del resto de los relatos destaca una alta valoración a la educación no mapuche:

Mujer: "Que fueran más que uno, que tuvieran sus estudios, que fueran un profesional, que fueran como uno, pero gracias a dios fueron así todos. Todos salieron adelante, todos tienen estudios".
[MATQUINT Lines: 1256-1261]

Hombre: "Claro que no estudios grandes. Hasta cuarto medio. A todos, a los cinco". [MATQUINT Lines: 1262-1279]

Pese a lo anterior, esta valoración está marcada, y así lo enuncian los actores, por la conservación y reproducción del *mapudungun*, las tradiciones y costumbres mapuche destacadas en las narrativas que dicen relación con valores y creencias mapuches. En este marco, sobresalen dos relatos, uno que vincula la educación no mapuche con un proyecto de familia y de comunidad de salir de la pobreza: 'pobreza ya no queremos'; y otro que destaca el valor de la cultura propia, pero que, en un contexto de mayor complejidad como es 'el mundo actual', por sí sola no posibilitaría 'llegar muy lejos':

Mujer: "El único lugar que se puede obtener educación para la sobrevivencia de ahora. Para el mundo actual la educación lo más importante."

Hombre: Uno quizás le puede dejar toda nuestra cultura, pero sin educación tampoco van a llegar muy lejos".
[MATCURIH Lines: 1250-1256]

En estas familias se observó que la alta valoración dada a la educación escolarizada no mapuche se traduce en proyectos y esfuerzos familiares para que hijos e hijas lleguen a la universidad. Cabe destacar que en todas las familias entrevistadas se encuentran hijos, hijas y/o nietos en la universidad.

Actores jóvenes

Los jóvenes mapuche pertenecientes a Ercilla no hablan el *mapudungun*, entran a edades tempranas al sistema escolar y aluden a periplos complejos para acceder a la educación. En sus relatos la figura del internado es habitual, incluso presentándose casos en que esto sucede ya desde primero básico:

“... estuvimos ocho años interna aquí en Ercilla, en las monjitas, pero nos sirvió harto, a mí me sirvió harto porque sino mi papi no tendría el recurso como para terminar el colegio nosotros... Y enseñanza media igual estuve interna... Chol Chol, en el Guacolda”.
[GLOCAYUL Lines: 351-364]

En la experiencia escolar, la mayoría parte sus estudios en los colegios de las comunidades; el sexto básico resulta un hito crítico en términos que marca el hito de migración a otros centros educativos, aquí emergen distintas alternativas, entre ellas el colegio San Francisco de Asís, que en el pasado tuvo un fuerte sello misional y civilizatorio y en la actualidad se valora porque reconoce espacios para la cultura mapuche, incluso algunas jóvenes indican que aprendieron a tejer en telar en esta escuela y no en el seno de sus familias. Otros establecimientos nombrados son el Liceo Alonso de Ercilla y el Liceo Pailahueque del IER³⁸ en la comuna de Ercilla, y las localidades de Collipulli (escuela comunidad Colihuinca Tori y liceo), Angol (liceo misional), la escuela Guacolda de Chol Chol, en la que se destaca: *“Ahí se ve harto la cultura mapuche, ahí se... en todo está la cultura... ahí hacíamos rogativa, igual como si estuviéramos en la comunidad, lo hacían igual”.* [GLOCAYUL Lines: 367-371], y la ciudad de Victoria, donde una de las entrevistadas estudiaba Técnico Superior en Asistencia Jurídica en la Universidad Arturo Prat.

Las condiciones materiales y los esfuerzos para ‘ir a la escuela’ que realizaron los padres forman parte de la memoria familiar y colectiva de los jóvenes, quienes agradecen y otorgan un gran valor al esfuerzo realizado por sus padres en este sentido. En estos actores se repite la valoración en tensión que se da a la educación no mapuche: la conciencia de su fin civilizatorio y de occidentalización, pero al mismo tiempo de que es una herramienta necesaria para enfrentar dichas lógicas:

“... bueno la educación, los wingkas hizo algo bueno que quizás en sus tiempo fue malo, porque se obligó al mapuche a estudiar pero mucho perdieron su lengua. Pero esa educación es la que hoy día nos ayuda a enfrentar bien la discriminación porque de chiquitito a uno le dicen y cuando uno llega a la universidad uno sí se da cuenta de eso, que sí existe todo lo que nos decían que no, pero sí existía y te dan las herramientas para poder enfrentarlo”. [CRISCOÑO Lines: 693-706]

El discurso de los jóvenes alude a sus propias experiencias de discriminación, las dificultades con el sistema escolar y las necesarias adaptaciones que deben realizar: sortear la discriminación y acomodarse a la manera de enseñar de los profesores, pues en el campo tienen un profesor que dicta todas las asignaturas mientras que en el pueblo deben enfrentar a varios; igualmente deben adaptarse a metodologías distintas. Algo que se mantiene, sin embargo, es la práctica de caminar largas distancias para asistir a la escuela. Por otra parte, está la experiencia de estar internado y el fuerte impacto de salir del seno familiar; el no tener amigos ni conocidos, andar solos en los colegios de pueblo o ciudad; para muchos esto es más difícil que la propia discriminación o lejanía de la familia, especialmente cuando se trata de la enseñanza media:

38 Instituto de Educación Rural, entidad vinculada a la Iglesia Católica.

“... cuando uno era más pequeño eso afectaba tanto física como psicológicamente. Por ejemplo, de repente las palabras o así como se hartaba de que los molestaran tanto. No es fácil”.
[FOPAILA1 Lines: 1122-1128]

“... cuando me cambié de colegio, me fui internado y ahí echaba harto de menos a mi familia. Igual, cuando uno es recién llegado a otro colegio, los chiquillos del pueblo también, será como... uno también po’. Porque ellos quieren ser superior a uno y ahí hay como un cambio tremendo”. [FOPAILA1 Lines: 1018-1070]

Mujer: “Estaba acostumbrada acá con mis amigas, fue como difícil acostumbrarme a ese colegio, porque de primera uno anda sola no más, no le habla nada, yo andaba con mi hermana no más. Después me hice amigas sí, ahí estuve cuatro años”. [TOROMANQ Lines: 342-359]

Mujer: “En la escuela de Collipulli nunca me discriminaron. Mujer: ... nosotros sí, la primera vez que llegamos a Ercilla nos discriminaron, molestosos, los cabros molestosos, no lo tomábamos en cuenta. Al profesor le gustaba la raza mapuche, siempre decía que la raza mapuche era... le gustaba, que era nuestro antepasados. Después ya no nos podían molestar, porque si no la directora los expulsaban al tiro, decía que ella, ‘aquí todos somos mapuche, sus antepasados algún día igual anduvieron con algún mapuche y después fueron cambiando de apellido así que no tienen por qué andar molestando’. La gente a veces nos discriminan a nosotros, pero yo lo hago ignorante a los wingka cuando nos discriminan porque al final todos somos personas... yo creo que todos han tenido familiares mapuche antes, abuela, bisabuela...” [TOROMANQ Lines: 636-658]

Hombre: “De primera no daba gana de venir, no quería dejar a los papás uno, pero después al final, se iba acostumbrando, y después uno ya quiere puro seguir estudiando...” [RIVALES Lines: 216-242]

“... cuando me cambié de colegio, me fui internado y ahí echaba harto de menos a mi familia. Igual, cuando uno es recién llegado a otro colegio, los chiquillos del pueblo también, será como... uno también po’. Porque ellos quieren ser superior a uno y ahí hay como un cambio tremendo.

Hombre: Nosotros, me recuerdo que fuimos hartos alumnos de la escuela donde salí yo...

Hombre: Y ahí llegamos 17 del campo y los otros eran más de 80, que eran blanquitos. Y a nosotros los tenían en una esquinita y tranquilito y los otros hacían de todo. Y a uno, a veces lo miraban. Igual lo invitan a jugar alguno, pero otros también se le quieren tirar encima...

Mujer: Es que allá, por ejemplo, había una niña, igual era mapuche, era de allá donde vivía yo, igual no la había visto si po’, o sea, la conocía de pasada no más, no hablaba con ella. Había otras niñas, que eran mis compañeras, que la trataban mal y ella era calladita po’, entonces un día, no sé, como que igual el cambio como que, por ejemplo yo

en mi casa era como... como que era más pavita, como que no sabía ni una. Entonces como que llegué al pueblo y eran todos como con personalidad, sabían hablar bien y siempre tenía una profesora que me apoyaba, me cuidaba harto... Entonces ahí yo creo que hay otro cambio, como que empieza a abrirse de mente. Porque empieza a hablar con otras personas, que tienen otro tipo de pensamiento y, por ejemplo, a veces por ejemplo dan apoyo, sobre todo los profesores. Pero esa niña era como tan tímida que a veces los profesores la olvidaban. Entonces un día yo empecé a hablar con ella y la tía Nancy igual, le dije que la molestaban harto, hasta que después la tía habló con ella y ahora... todavía como que empezaron a respetar, a tratar a todos como iguales".
[FOPAILA1 Lines: 1018-1070]

Por último, destacan en los relatos de los jóvenes dos experiencias distintivas: una relativa al Liceo Pailahueque del IER, y otra, de un par de hermanas pertenecientes a una familia movilizada por la recuperación de tierras en Trikauko.

En el Liceo Técnico Profesional Pailahueque del IER se da una importante migración de jóvenes mapuche *pehuenche*, varios de ellos provenientes de Alto Biobío, y éstos, a diferencia de sus compañeros de Ercilla, tienen como lengua materna el *chedugun*:

"... una vez que entramos a la escuela recién comenzamos a aprender castellano". [FOPAILA3 Lines: 26-28].

Estos jóvenes *"... están durante mucho tiempo fuera de su comunidad... extrañan mucho a su familia, a sus hermanos, a sus padres. Una de ellas dice que en un principio es muy triste quedarse acá, pero de a poco uno se va acostumbrando, y se siente que en el internado y en el Liceo Pailahueque se forma una nueva familia"*
[FOPAILA3 Lines: 12-21]

Este sentido de familia responde a una dinámica que los propios jóvenes van construyendo, y en torno a las cuales han ido 'ganando espacios' al interior del recinto educativo:

"Bueno, la mayoría de los jóvenes que se fueron para allá, era porque el liceo, era un liceo cerca, no implicaba muchos recursos como en otros lados. Y por el pasaje. Porque irse a estudiar a Angol o Temuco era como tener mucha plata. Y te pedían más cosas y todo en el colegio y cosas así. Y no po'. Los viejos no tenían tanta plata, con una luquita o dos luquitas pasábamos la semana, pero feliz po'. Y ahí igual en el liceo fue como lindo. Para mí fue un lindo recuerdo. Y encuentro, igual, que nosotros los jóvenes hicimos un trabajo bueno en el colegio, porque era casi la mayoría pehuenche y mapuche de acá. Eran casi pura gente del campo. Habían huasitos igual de las comunidades, pero ellos no eran... no la llevaban. Eran los mapuches, los pehuenches y los de acá los que la llevaban. Porque habían de Victoria, de Ercilla, del Alto Biobío, de Lonquimay, de Curacautín, de puras zonas lejanas casi, de zonas rurales. Y hacían we tripantu... Es que nosotros interactuábamos

de distintas formas. Lo que pasa es que los pehuenches, ellos tenían su forma. Y nosotros cuando hacíamos we tripantu, hacíamos como algo bien ceremonial. Es como que nosotros éramos dueños del nguillatun (ceremonia rogativa), del guillatuwe (espacio físico donde se realiza la rogativa del guillatún) y ellos llegaban. Y hacíamos nosotros como que ellos llegaban como invitados y ahí nosotros los recibíamos. Había un longko, un werken (mensajero) y así sucesivamente. Y ahí los recibían a ellos. Y ellos como que venían de otra zona no más, pero celebrábamos el tema del we tripantu juntos. Ahí después los longkos conversaban. Y después, por ejemplo, bailaba primero un grupo de choykefe (hombre que baila el baile del avestruz) de acá de la zona wenteche, mapuche wenteche, y después ellos presentaban un grupo de baile también. Y así se hacía el nexó. Porque ellos igual, tienen otra forma de hacer su nguillatun (ceremonia rogativa) y todo, su baile y todo, son todo diferente. Y alguna lamgen, igual, se han quedado por acá también".
 [MARVILLA Lines: 755-840]

La segunda experiencia distintiva alude a dos hermanas de la comunidad de Trikauko que tienen una trayectoria escolar con mucha repitencia, atrasos y abandono del sistema escolar, marcada por situaciones de discriminación por su condición de pobreza en un contexto mapuche. En este caso, las jóvenes tienen menos educación que el propio padre. Sus descripciones dan cuenta que ellas enfrentan solas todo el sistema escolar, que no cuentan con redes familiares ni del propio sistema escolar que las apoye; las primeras no operan, no por razones de negligencia, sino porque el padre trabaja fuera de la región y la madre nunca asistió a la escuela. Así, una de ellas deserta definitivamente del sistema escolar logrando sólo la enseñanza básica, teniendo actualmente 22 años, y la otra se encuentra cursando el primer ciclo de su enseñanza media con 17 años de edad.

Entrevistador: "... ¿tenían amigos en el colegio?
Mujeres: Sí, algunos no más, es que algunos molestaban.
Entrevistador: ¿Por qué las molestaban?
Mujeres: Porque éramos pobres.
Entrevistador: ¿Eso les dolía a ustedes?
Mujeres: Sí, nos humillaban...
Mujer 1: ... y a mí me pegaban también ahí.
Entrevistador: ¿Y eso siempre pasaba?
Mujer 1: Sí... a mi hermano también. Después mi papá fue a reclamar y ahí se dejaron. *Entrevistador: ¿Los mismos compañeros o los profesores?*
Mujeres: Los compañeros, los compañeros.
Entrevistador: ¿Y eran mapuche también los compañeros?
Mujer 1: Sí... pero eran como discriminativos... después ya cuando estábamos en un curso más alto, ya después hicimos más amistades, pero antes... nos humillaban harto.
Entrevistador: a veces los niños son muy directos e hirientes, ¿y ustedes hablaban de esto con sus papás?
Mujeres: Sí, a veces no más.
Mujer 1: A veces no más, porque a mí me daba vergüenza porque me

pegaban... por eso... me hablaban malas, malas palabras.

Mujer 2: Cuando supieron mis papás fueron a reclamar... y yo no fui más a la escuela... me salí, después volví a entrar, ahora estoy estudiando.

Entrevistador: Entraste más grande, ¿eso te atrasó en los estudios?

Mujer 2: Sí...

Entrevistador: ¿En qué curso vas?

Mujer 2: Ahora voy en primero medio.

Mujer 1: Es que nos atrasábamos mucho en los estudios. Es que nosotros sabíamos, pero faltábamos mucho y los profesores nos hacían repetir y había alumnos que sabían menos que nosotros y los hacían pasar. Como tres veces nos hicieron repetir el mismo curso... y la Ivonne igual lo hicieron repetir, y ella iba al colegio y tenía buenas notas, y había niños que sabían menos, igual lo hicieron repetir.

Mujeres: ...el profesor igual nos discriminaba... a lo mejor donde nosotros éramos pobres.

Entrevistador: ¿Y el profe era wingka?

Mujeres: Sí ...después nos fuimos a otro colegio, Colihuinca Tori, allá por Collipulli, después no nos vinieron a buscar más, como mitad de año no más, después no nos vinieron a buscar más (furgón escolar), retiramos de allá. Volvimos a Tricauko y nos hicieron repetir. Y allá teníamos buena nota también, pero el profesor nos hizo repetir porque dijo que no sabíamos bien... llevábamos buenas notas y nada... así que nos hizo repetir no más.

Entrevistador: ¿Entonces la escuela no fue una buena experiencia para ustedes?

Mujeres: No, el profesor nos hacía repetir así... ¡por querer nos hacía repetir! Si sabíamos, y había alumnos que sabían menos y pasaban.

Entrevistador: ¿Por qué las hacía repetir?

Mujeres: De maldad no más... donde éramos pobres y como nadie reclamaba por nosotras... porque mi papá también trabajaba fuera..."

[TOROMANQ Lines: 118-202]

3. DIMENSIÓN INTERACCIÓN O RELACIÓN SOCIOCULTURAL MAPUCHE / NO MAPUCHE

3.1. Subdimensión relaciones sociales

3.1.1. Familia-comunidad-territorio

Sumario Parte importante de la vida comunitaria y territorial de las familias se expresa en las ceremonias socio religiosas del *nguillatun* y el *eluwün* o entierro. El *nguillatun* resulta central en el proceso de mantención y rescate sociocultural; este expresa la comunión de familias unidas por un parentesco ancestral común. La articulación de las familias a la comunidad social y territorial verifica transformaciones, fruto de los profundos cambios eco territoriales y su concomitante expresión en las prácticas socio productivas, así como de los impactos de dinámicas externas, tales como la escolarización de las generaciones jóvenes. En este marco, el pasado se alude en términos de un mayor apego a la cultura, más unidad y vida comunitaria versus un presente en que lo comunitario, a excepción de las prácticas socio religiosas, se redefine en prácticas específicas, reducidas, puntuales. En ello también cobran un fuerte impacto las transformaciones en las prácticas laborales, las que en el pasado estaban más ligadas a los fundos, a la agricultura y al territorio, mientras que en el presente, al trabajo asalariado temporal en las forestales o en las faenas de la fruta, lo que implica migración laboral constante fuera de la región.

La importancia de las familias y de sus orígenes se ha conservado en la memoria de los miembros de las actuales comunidades, la trascendencia de las familias fundadoras se evidencia en las consideraciones del parentesco originario. Así, el *nguillatun* es la ceremonia de inicio y renovación comunitaria, en que se hacen presentes las familias mapuche que componen la comunidad, ubican sus fuegos y 'comienzan un nuevo ciclo'. En el *nguillatue*, su territorio, se origina su pensamiento, su historia y es en el *rewe* en que se manifiesta la unidad y la continuidad del *tuwun* y el *kupalme* de los que comparten un parentesco y ancestros comunes.

Estas familias fundan el *lof*, su descendencia, se reconocen como parientes, pero con una cercanía tal que existe prohibición de matrimonio. Cada generación ha guardado esa norma y el establecimiento del matrimonio se hace fuera del territorio definido por estas familias iniciales. En Ercilla los relatos indican familias que dan origen también a una descendencia de 'cacique'.

Las características del territorio de Ercilla han cambiado en el tiempo. El actual espacio territorial se caracterizaba en el pasado por poseer condiciones ecológicas que permitían un sistema de ocupación 'sustentable', que la transmisión oral ha conservado en la memoria de los actores. Las comunidades han ido modificando su relación con el espacio territorial; la actual pobreza de sus suelos es un fenómeno plenamente moderno y post reduccional, y uno de los factores clave de dicha modificación.

Actor Comunidad Coñomil-Epuleo:

"Aquí nos quedamos nosotros, y eso era pura montaña, habían unos robles grandes, y laureles". [CARCOÑOM Líneas: 8-46]

Otro actor indica que Trikauko no tenía la sequedad de hoy:

“... y pensamos cómo era la comunidad cuando estaba lleno de árboles nativos, agua había, dihueños, hongos había donde salíamos a buscar... antes Trikauko estaba lleno de eso, frutos, dihueños, antes Trikauko estaba lleno de esas cosas...” [MATTORO Lines: 126-193]

La pérdida territorial está también registrada en la memoria colectiva, y en especial en sus autoridades tradicionales y dirigentes, quienes han desarrollado distintas estrategias para conservar las actuales tierras y poder recuperar lo perdido. Para precisar, en Ercilla se encuentra el Título de Merced de Tierras N^o1³⁹, siendo el primer territorio al que se aplicó el sistema de reducciones: el Estado chileno instaló a colonos e inició una política de exclusión hacia el pueblo mapuche⁴⁰.

“Esta es la comunidad que tiene el título merced número uno, porque cuando el Estado empezó a asignar tierra a los colonos que venían de Europa, la comunidad se vio muy afectada en el sentido que tenía muy buenas tierras... tierras parejas, trabajables, entonces esa era la tierra que el Estado le entregaba a los colonos”. [MATCANIU Lines: 334-348]

El análisis de las condiciones sobre las que se asientan los mapuche y la dinámica de la vida familiar, comunitaria y territorial a través de los relatos recogidos, da cuenta de cambios vertiginosos de una generación a otra. Las condiciones específicas en que se desarrolla cada familia, comunidad y territorio obedecen por un lado a sus condiciones históricas de conformación y, por otro, a las influencias de la sociedad chilena en la cual se ubica.

Al interior de las comunidades de Ercilla se ha mantenido fuertemente el *nguillatun* como una práctica comunitaria que aglutina indistintamente a comuneros de posiciones religiosas afines a lo mapuche y no mapuche, como son evangélicos, católicos, etc. Esto no las sustrae de un fenómeno de revitalización cultural que se ha dado en las regiones donde habitan mapuche y pueblos indígenas en general, considerando que actualmente se realiza en condiciones de un antiguo conflicto originado por una relación entre Estado chileno y los pueblos indígenas.

La comunión de las familias se ha mantenido o se hacen intentos denodados por dar continuidad a la práctica cultural y afianzar sus procesos de fortalecimiento comunitario. La continuidad del *nguillatun* se ve reflejada en el alto número en que se ha realizado últimamente, siendo el espacio en que se han congregado unitariamente los *longkos* del territorio y en el que se sigue eligiendo a los nuevos *longkos*, según establece la tradición mapuche.

En el *nguillatun* post terremoto febrero del 2010 en Chacaico, en el cual las comunidades y los representantes de los territorios se unieron, el *longko* Catrio de Butaco fue

39 Relato del presidente de la comunidad Ancapi Ñancuqueo, actor matrimonios.

40 Ver, entre otros, a José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche*, Ediciones Sur Colección Estudios Históricos. 1ª Edición dic.1985, e *Historia de un conflicto: El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Editorial Planeta, 1999, y a Elicura Chihuilaf, *Recado confidencial a los Chilenos*, Lom Ediciones, 1999.

manifiestamente considerado por su gente debido a que mostró su liderazgo interno. Esta práctica tuvo también características especiales, ya que emergió una niña con don de *machi*:

“A diferencia de nuestra zona, este nguillatun fue con ramada y comida, la gente se alojó. Divisamos ‘carpas’ en que algunos jóvenes se alojaron, incluso asistieron familiares de las ciudades. Los niños con sus instrumentos. Mientras se almorzaba y antes de la última rogativa, escucho la conversación del llamado ñidol longko, éste conversa con el papá de la niña, entre otras cosas, le dice que es muy difícil el proceso de su hija, que tienen que pensarlo muy bien, porque exige el apoyo y participación de la familia, es tiempo y muchos recursos, dinero. Asimismo observamos a la niña, con trenzas, küpan, y con su padre que la secunda para todos lados. En la última rogativa ella es sentada al centro de la misma, lidera la danza junto a los longkos. Al finalizar el nguillatun, la familia de la niña y la familia del ñidol longko, marido de la machi Adriana, conversan y se despiden con gran camaradería. Queda la impresión que la machi Adriana será su maestra”.
[GUBUTAC Lines: 91-118]

Esta ceremonia se enlazó con otras que se hicieron en Tricauco, Temucuicui, Ancapi, participando los territorios con su *ñidol longko*, los *azcadi*, las *machi*, los viejos, los adultos, los jóvenes, los niños, las niñas, mujeres, hombres; todos se encontraban allí, en donde se reconoció el *rewe* de la Comunidad Huañaco Millao que los congregaba y el *longko* Catrio hizo una reflexión sobre los cambios que han conducido a una mayor creencia mapuche en Ercilla:

“Respetamos sí todas las creencias, pero así como nos están respetando a nosotros porque antiguamente decían los católicos que teníamos que ser católico porque, porque para que vean el mundo otra forma, los evangélicos dicen: ‘hermano, tiene que entrar al evangelio para ser cristiano, para creer en el señor y dejen lo que es el nguillatun o el machitun’. Hoy en día como siempre he dicho yo, gracias a la lucha que nuestro pueblo ha dado, esas palabras han ido quedando atrás de parte de pastores, de curas y de animadores...”
[MATCATRI Lines: 333-347]

De esta manera, el *longko* está representando los cambios que se han sucedido y que ofrecen un nuevo escenario para el desarrollo de las comunidades. Es importante aclarar que se observan comunidades con pérdida/modificaciones de costumbres, pero como señaló un matrimonio de alrededor de 40 años, ha habido una modificación positiva en los *nguillatunes*: la prohibición creciente del abuso del alcohol al interior de la ceremonia, lo cual le había quitado legitimidad para muchos que profesan creencias evangélicas, pero que aun así participan activamente de la cultura mapuche y sus ritos.

Una parte importante de la vida comunitaria son también los entierros o ceremonias fúnebres: el *eluwün* es la forma en que debe despedirse a los mapuche, la gente debe conducirse a otro espacio, tal cual lo señala el relato, y despedir a alguien, si se trata de un *longko*, esto representa un gran honor. La referencia a esta práctica que aún

se mantiene, señala un rito ancestral que, para el caso de los *longkos* y personas mayores, es parte de las obligaciones comunitarias. Al igual que en un gran *nguillatun*, la presencia de tres *longkos* importantes señala el valor social del fallecido.

Siendo todavía el trabajo comunitario considerado importante, este ha ido variando hacia una ayuda específica o tarea puntual y relacionada con una familia en particular. Un comunero anciano dice:

Hombre: "Bueno, aquí los respetamos todos los vecinos porque todos somos uno.

Entrevistador: ¿Hoy día ustedes cosecharon?

Hombre: Sí, cosechamos.

Entrevistador: ¿Y vinieron a ayudarlo?

Hombre: Claro, nos vinieron ayudar todos los vecinos, vinieron ayudar, porque yo ya les tenía dicho que me vinieran ayudar cuando entrara la máquina. También un vecino que era wingka se vino a vivir acá y también me vino ayudar y es puro mapuche, ya no es wingka".

[MATMILLA Lines: 1399-1411]

El trabajo comunitario era un sistema articulado que cada año en las cosechas o trabajos de siembra, por ejemplo, permitía una economía de tiempo y recursos y evitaba recurrir a maquinarias o apoyos extraterritoriales. Los relatos de actores de la tradición y un comunero señalan:

"Minga hacían cuando sembraban. El que tenía una yunta de bueyes y tenía una siembra grande, hacía mingako. Invitaba a los que tenían bueyes para lo acompañaran el mingako el día domingo, y él coloca la cazuela, el vino". [MATCOLIM Lines: 2000-2006] (Actor tradición)

Esta práctica cultural ha ido derivando en la actualidad en lo que se denomina en los proyectos 'aporte propio de la comunidad', por ejemplo, para la obtención de agua para las comunidades de Chacaico y Butaco; ambos sectores de la antigua comunidad Huañaco Millao, funcionaron bajo este sistema de trabajo. Ahora bien, este no es un fenómeno exclusivo de Ercilla, sino que ha sido también un efecto de la introducción fuerte del trabajo de temporada, de la pérdida de unidad de las comunidades y, por supuesto, del cambio en el sistema de producción, en especial la mecanización en algunas zonas:

"Sí, mingakos se hacían hartos, antes no habían pobres. Si alguien no tenía bueyes y hacía un mingako y llegaban 4 ó 5 yuntas de bueyes dependiendo del terreno que tenía que trabajar. Actualmente ya ni bueyes se ocupa, todo con tractor no más". [DOMLLANC Lines: 786-793]

El trabajo comunitario como el *mingako* ha ido perdiendo vigencia, lo que puede deberse a factores de cambios del tipo de producción, como también a la escasez de mano de obra en las comunidades, en especial de jóvenes. Pero también se deduce que hay un cambio en las características de los comuneros, pues cada vez hay más individualismo como señala un entrevistado. También ahora se piensa en una

retribución económica más que en brindar una buena comida a cambio del trabajo. Por otra parte, se habla de falta de unidad de la comunidad, como se refleja en este testimonio registrado en Ercilla:

“Ya no se hacen, es muy aislado el mingako, ya no se ve... Es que acá hay una cosa que es el signo peso, cuando uno que va hacer algo por otro quiere que le paguen, porque yo no me conformo con el hecho que me den un plato de sopa, en la mañana un caldo de harina como era anteriormente, ahora no es satisfactorio para una gente que participa en un mingako... ‘Oye, yo voy, pero en vez de que me des sopa no me tirai cuatro lucas, cinco lucas, yo prefiero eso antes que gastís cinco lucas en comida para mí...’ Entonces los que van al mingako ya no van por lo que le dan sino por lo que ellos quieren que les den, entonces hay se pierde el concepto de mingako.”

“... muchos, los vecinos se ayudaban mucho, ahora no hay esa ayuda que antes había, antes se ayudaban en las siembras, en las cosechas había mucha gente ayudando y ahora ya no se ve eso. La gente llevaba sus bueyes para ayudar a trabajar; así era antes, pero ahora no es así, ya no se ayuda la gente. Sólo la gente de una misma casa se ayuda”.
[MARALECO Lines: 659-668]

En ciertos sectores se ha empezado a asalariar esta dinámica comunitaria, o más bien se ha reemplazado por la contratación de mano de obra directamente.

La escasez de terrenos tempranamente ha afectado la base productiva de las familias, así es que el sistema de mediería se ofrece como con mayor eficiencia. En el transcurso del siglo XX la mediería era un sistema más extendido, pues aparece como un sistema de tener animales, los terrenos, por las condiciones en que se manejaban, permitían una ganadería extensiva, además por el hecho de tener mano de obra que los cuidara, que eran los/as niños/as. La mediería está en la memoria de dos *longkos* que ya están entre los 70 y 80 años.

“Los papá no supieron trabajar. Nosotros nos criamos pobres, muchas ovejas en media, pocos conocimos el pan, casi nunca. La harina la hacíamos con piedra de moler. Cuando comenzó a trabajar mi hermano mayor, entre dos trabajábamos”. [CARCOÑOM Lines: 8-46]

“...decían como debíamos trabajar, los wingka se les daban a medias las ovejas y se mandaba a hilar la lana a las personas”.
[JUANCATR Lines: 192-195]

En el siguiente relato se describe la entrega a *wingka* de mediería, pues los terrenos mapuche no darían abasto ya para una cría extensiva en Ercilla. Esta mediería no aparece en los relatos de otros actores, y la pérdida de masa ganadera, ovina, porcina se la verifica como causada por las nuevas condiciones en la propiedad de la tierra (introducción masiva de colonos) y por los impactos ecológicos sustantivos que ésta ha sufrido, fruto de la depredación del bosque y el establecimiento de plantaciones forestales exóticas.

La escasez de terrenos aptos para una ganadería extensiva, la falta de mano de obra por los trabajos de temporada (jóvenes y adultos), como también por la obligatoriedad de la escolarización de los jóvenes y niños, ha afectado este tipo de práctica:

“Ese mandaba a robar ovejas, porque sabía que a él no le robaban, le robaban a mi papá. Pagando el 2 por 1, más el vellón de lana. No si él no pierde, era padrino de nosotros, yo lo sepulte aquí... (risas)... Ya después mi papá se aburrió con eso, le dijo ‘váyase compadre, váyase’. Porque otro hombre de edad de Chacaico me dijo ‘es tan malo ese compadre Quiñenao, ¿para qué lo tiene ahí?’, entonces ahí disgustaron, lo echaron y se fue”. [CARCOÑOM Lines: 8-46]

Mujer: “... antes habían campos libres y ahí se soltaban los animales, se pastoreaban los animales, se pastoreaban los chanchos, nos juntábamos todos los niños y niñas, todos pastoreábamos nuestros animales. Ahora dónde se ve eso, es muy escasa la tierra y está todo cerrado”. MATCOLIM Lines: 815-822]

“Antes había más unión entre las familias, era una comunidad, cuando andaba cuidando ovejas éramos comunidad, la gente se movía y uno caminaba nomás, no había límite, ahora no, uno lo atajan al tiro por la división de la tierra. La división de las tierras también dividió a las familias y afectó también a los niños”. [MARALECO Lines: 632-641]

Por otra parte, existía la organización tradicional mapuche que permitía al territorio funcionar de acuerdo a la tradición:

“... claro, o sea, que el cacique de la comunidad antiguamente era una ley, por algo él dirigía su comunidad. Lo que decía el cacique que era así, se respetaba. Es por eso que antes había un respeto único”. [DOMLLANC Lines: 621-662]

Hubo un ordenamiento que se perdió pero que, poco a poco, se articula, dando inicio a un proceso de participación permanente, que en Ercilla no sólo se ha dado a nivel de la comunidad jurídica, sino también en organizaciones funcionales mapuche como son Ad Mapu, que entre los años 80 y 90 tuvo mucha presencia en la zona. También se encuentran referencias a las acciones de dirigentes como José Cayupi o Venancio Coñoepan, de la Corporación Araucana, siendo prioritaria en los discursos hasta el día de hoy la problemática de tierras (escasa y degradada), pero también la educación:

“Esta tierra que está aquí habían varios dueños, así como nos mensuraron la tierra, comenzaron a vender la tierra los hermanos. Tuvimos que organizarnos nosotros y hablamos con la gente en las reuniones, yo era presidenta de la comunidad en ese tiempo. Hablé con los hombres y las mujeres de qué forma podríamos hacerlo, podríamos entrar bien sin peleas y no generar un conflicto con los dueños”. [MATCOLIM Lines: 2057-2067]

“Los que quisieron venir, llegaron, y tuvimos ayuda de la gente de la comunidad de Temucuicui. Llegamos aquí y preguntamos dónde se encontraba el dueño que había comprado toda estas tierras, porque aquí pasaron hartos dueños gringos y wingkas, al final se lo vendieron a la Forestal Cautín”. [MATCOLIM Lines: 2073-2080]

En los actores comuneros y grupos y actividades comunitarias, que se agrupan para el análisis en virtud de su similitud, se repite una participación activa en los procesos de la comunidad:

Mujer: “... como comunidad yo creo que no tanto, yo creo los vecinos no... ahora hay más conflicto, el mismo conflicto, antes era más unida...

Entrevistadora: ¿Los jóvenes cómo son?

Mujer: Va más entre los adultos, porque de repente no todos los adultos están de acuerdo... no todos los adultos tampoco...

Mujer: Hay adultos y juventud, tiran pa’ allá, tiran pa’ acá... la comunidad era más unida, no estaba así, está dividida la comunidad...”

[BRICONAF Lines: 131-143]

“En una reunión nos juntamos con los jóvenes, ahí conversábamos y también hablamos en mapudugun el tema de que no tenemos tierra y que debemos recuperar, donde podamos tener los animales y pueda haber agua, donde haya los remedios. Y por eso tratamos de recuperar las tierras y los recuperamos con mucho sacrificio, y como decían las personas mayores ‘que no queremos que nuestros jóvenes sufran más’ y nosotros decimos lo mismo: ‘queremos un futuro mejor para nuestros hijos’, pero este Estado como eligen Presidente hace más sufrir a los jóvenes, los toman preso un joven que luchó por sus derechos”. [JUANCATR Lines: 252-268]

La organización y la participación se ha ido perfilando hacia temáticas específicas, como son el problema de la tierra, el agua, la educación, los caminos, el trabajo, de género, el alcoholismo, los problemas de la juventud y la niñez, etc.

El mundo del trabajo también cambió, muchos de estos hombres y mujeres que hoy son los ancianos de la comunidad trabajaron de un modo distinto y más ligado a su territorio, a la agricultura y en una labor asalariada, pero distinta al trabajo temporal actual. Se puede captar que los mayores trabajaron en obras camineras algunos, otros en labores relacionadas con el campo, en los fundos que ahora son reclamados por los mapuche y que cambiaron de dueño o fueron vendidos a las forestales:

Mujer: “Yo aprendí cuando salí a trabajar, cuando fui a emplearme en los rico en el campo, ahí aprendí a hacer comida, hacer muchas cosas, todo aprendí. liñche kimkelan ti verdura perejil pigelu, una vez cuando me mandaron a buscar en la huerta perejil era yemeaymí pigen, yo fui a buscar sikuta, menos mal no le eché la comida, más encima era cazuela, no me dijeron, eso no me dijo mi patrona y me llevó a buscar y ella me enseñó, ella fue mi segunda madre, hacer comida, hacer todo, ella me enseñó”. [MATMILLA Lines: 1177-1190]

En Ercilla, fundamentalmente, un eje central es el trabajo temporal en las forestales, lo que cruza a todos los actores. Existen también grupos de comunidades de mujeres que son brigadistas temporales, también se ven iniciativas de mujeres que laboran en la horticultura en Chacaico y apicultura en Collico. Igualmente existen quienes migran estacionalmente como obreros calificados o trabajan en el servicio doméstico en las ciudades, y quienes van directamente al trabajo de la fruta o forestal al norte del país.

“...mis hermanas fueron más choras po’, igual por la escasez de recursos mis hermanas salieron chicas, una salió a los 14 años y la otra como a los 15 años igual, y se fue a trabajar a la ciudad porque las mujeres son más buenas para buscar dinero cuando uno no tiene porque puede trabajar en la ciudad”. [JUANMILL Lines: 249-257]

Para los jóvenes la familia sigue siendo importante, pero ven que es afectada también por un mundo que cambia. En las actuales generaciones hay sectores que han asumido una conducta más individualista, el sentirse parte de un colectivo social parece no interesarles, lo que se cruza con prolongados períodos de tiempo que permanecen en el sistema escolar, cuya socialización y formación no considera la cultura mapuche, sus conocimientos ni su idioma. Sin embargo, y pese a criticar su accionar, la familia y la comunidad acogen a estos individuos y les otorgan un lugar. Este tipo de situaciones se ha masificado, como también el aumento de embarazos adolescentes, los que tienen ciertos antecedentes comunes de grupos ligados a trabajos de temporada y baja escolaridad.

Para los jóvenes el trabajo temporal también es una opción y es habitual que en épocas de vacaciones viajen al norte y trabajen en faenas forestales.

Por último, cabe destacar que las expectativas y el valor acerca del futuro que manifiestan los jóvenes se relacionan principalmente con el mundo del trabajo asalariado y no con iniciativas ligadas al mundo productivo rural. No obstante, y como se ha indicado en otros acápite, el sentimiento de ‘ayudar a los padres’ es recurrente. En otro ámbito, llama la atención la existencia de jóvenes ligados a actividades artísticas, como son grupos de hip hop, ranchera tropical o de iglesia; y también destaca su participación en actividades comunitarias como son el *nguillatun*, las rogativas por el agua o siendo bailarines de *choike*, en este caso se trata de sectores juveniles fuertemente comprometidos con la revitalización cultural y la lucha social que caracteriza a Ercilla.

3.1.2. Familias-instituciones gubernamentales

Sumario En la vida de las familias y comunidades mapuche las instituciones gubernamentales son un fenómeno histórico reciente. Los mayores indican que las instituciones ‘llegaron’ y cada vez fueron más y más. Así, los distintos actores entregan una ‘suerte’ de listado de instituciones sobre las que reflejan sus percepciones y juicios: ‘algo se consigue’, pareciera ser la lógica con que se las connota, pero también implican una suerte de ‘tragedia’ y conflicto. La relación con las instituciones refleja aprendizaje de los modos y las formas con

que éstas funcionan y el desarrollo de nuevas destrezas para relacionarse con autoridades y funcionarios. La palabra 'proyectos' forma parte de sus vocablos habituales. No obstante ser un proceso reciente, la dinámica de 'proyectos' ha tenido éxito, está instalada, entrega cosas, genera dependencia. Se habla de funcionarios que promueven procesos que no conocen y no practican, y que 'exigen' ser tratados como personas especiales en sus relaciones con las comunidades. A algunos se los califica de racistas y de tener dobles discursos en su relación con los mapuche. Igualmente se destaca cómo en estas relaciones se levantan dinámicas que posteriormente no son reconocidas. Se evidencian malas estrategias de trabajo por parte de las instituciones. Asimismo, se destacan discursos en que el Estado, con el que se tiene un conflicto histórico, 'malcría' y esta mala práctica genera una dependencia y actitudes de desapego y de acostumbramiento que quitan la libertad y la dignidad de las personas y comunidades. En relación a la emergencia de lo intercultural, se relevan sus lógicas de subordinación, pues no son los 'entendidos', los habilitados, los competentes en la cultura mapuche, los que laboran en estos programas o proyectos.

En los actores ligados a la tradición y a la sabiduría, los testimonios relativos a las instituciones, parten evidenciando su emergencia histórica reciente, *"antes eso no se conocía, se vivía en el campo no más"*; así en los relatos de los distintos sujetos entrevistados surgen nombres y cualificaciones que las connotan del siguiente modo:

- Registro civil: inscripción de los niños, hacer una escritura en una libreta que después anda botada.
- INDAP: endeudamiento y descapitalización para pagar las deudas.
- SENAME: quita a los hijos.

"La mamá le dijeron que le iban a quitar a su hijo y que lo iban a dejar en el SENAME, ahí vamos a ir a dejar todo los jóvenes. Nosotros no queremos eso, deseamos que nuestros jóvenes estén bien en su tierra, en su comunidad, en su espacio y no estar esperando que en cualquier momento lleguen los carabineros y los wingkas del SENAME".
[JUANCATR Lines: 289-298]

- CONADI: compra tierras y relaciona con las forestales.
- PRODESAL: regala plantas de eucalipto.

"Actualmente el PRODESAL de Ercilla todavía le está dando plantas de eucaliptus para colocar en un sitio que uno tiene. ¿Por qué lo hacen? ¿Por qué no lo dejan al mapuche libre? Si tiene su tierra y no hace nada, no siembra nada, déjelo esa tierra descansando solita. Ellos ya acabaron con los nalkaderos, con las aguas, con los coliguales, los menokos, todo, todo. Por todo eso, ni las rukas conocen nuestro hijos, nuestros nietos que están naciendo, ellos no van a conocer un roble, un hualle, un ligkoyam". [MATCOLIM Lines: 1819-1832]

- Orígenes: proyectos de sede
- Escuela: proyectos de we xipantu y de instrumentos musicales.
- FOSIS: proyectos
- Municipalidad: subsidios-semillas

En esta 'suerte' de listado, los actores reflejan percepciones que valoran esta nueva realidad, 'antes no existía ayuda', no obstante también la valoran con contradicciones: 'algo se consigue', pareciera ser la lógica con que se connota. Todos estos sujetos y mayores destacan que las instituciones 'llegaron' y cada vez fueron más y más.

Los actores ligados a la categoría matrimonios enuncian nuevas instituciones:

- JUNJI: PMI (Programa de mejoramiento de la atención para la infancia)

Hombre: "El PMI es como un trabajo social... Es más social, es más comunitario, es más, es un proyecto que se lleva de acuerdo a todas.

Mujer: Con la opinión de las mamás.

Hombre: La opinión de la mamá, del apoderado y de la comunidad, es un trabajo social... la JUNJI ha tenido buena, no la JUNJI lo ha tratado súper bien, sí, todo lo contrario, ellos valorizan la interculturalidad, promovimos dentro de los niños que hay, lo estamos preparando con la cultura mapuche para llegar... de otra forma". [MATCATRI Lines: 947-976]

- Orígenes: motosierra

"... más después llegó el programa Origen. El programa Origen trajo varios beneficios para la gente de mi comunidad, en la cual ellos nunca podrían adquirir una motosierra, un carretón le cambio la vida a mi familia".

- Gobierno Regional

"... ahora mismo el gobierno regional nos aprobó un proyecto del agua por una plata de emergencia que puso el Estado y ya nos vamos, ya está todo listo, ahora en la tarde vamos a dar el agua para abajo".

En este conjunto de actores encontramos prácticas habituadas, relaciones de tensión y miradas críticas:

"... tengo 5 hijos ahora, he logrado primero la tierra, después casa, casa subsidio, que ahora poco, recién me lo entregaron, ahora poquito casa subsidio rural. Y así otros proyectos, proyecto de nogales que tengo ahí, una hectárea, proyecto cómo le dijera era en delante de implementación de predio adquirido por la CONADI, también para hacer un galpón, una yunta de bueyes y toda esa cosa..."
[MATCATRI Lines: 95-108]

En el relato anterior se testimonia un conjunto de beneficios, no menores, logrados, desde tierra a bueyes. Ello refleja además un aprendizaje de las maneras en que las

instituciones funcionan y el desarrollo de nuevas destrezas para relacionarse con autoridades y funcionarios.

Hombre: "Una de las cosas que nosotros tenemos como comunidad, tarea de nuestra comunidad, nosotros estamos trabajando la parte ecológica y en eso hemos disgustado mucho, porque tenemos terreno perdido... nosotros necesitamos el terreno, porque pensamos que la comunidad y como necesitábamos un terreno y pensamos cómo era la comunidad cuando estaba lleno de árboles nativos, agua había, dihueñes, hongos había donde salíamos a buscar. Pensamos que ellos han venido a matar, diferente el pensamiento de ellos que solamente eucalipto y pino y pensamos que ellos mataron todo e hicieron grandes oros". [MATTORO Lines: 126-152]

Hombre: "... el otro error que comete el Estado, entrega un terreno ¡y listo!... ¡arréglensela ahora como pueden!, pero no hay ningún proyecto detrás de eso, ningún seguimiento, en la cual INDAP, Banco Estado, decir 'vamos a instalarlo con esto, vamos a instalarlo unos 2-3 años'. Nosotros aquí, mi señora sabe, ¡aquí hicimos grandes esfuerzo para comprar semillas!, porque uno saca algo de plata en estos bosques que se venden (metro ruma), nosotros hemos sacado algo, pero tenemos que comprar cosas para todos los días, la papa, la arveja... que hay que restringirse para poder comprar la semilla, porque no hay ninguna entidad del Estado que diga, 'aquí tienen semilla plata y devuelvan la mitad', no hay esas cosas". [MATTORO Lines: 245-264]

En los anteriores relatos se destaca la presión por tierras, los procesos de negociación con empresas y con actores de la institucionalidad gubernamental. Luego se da cuenta de una suerte de 'tragedia', '¡arréglenselas ahora como pueden!' sostiene el entrevistado, si se compra tierra no hay nada, nada más. Esto para familias que se movilizan, y que sólo cuentan con su esfuerzo, el que deben redoblar para asegurar no sólo la comida, sino también las semillas.

"Es que hay una desvalorización de las cosas que se le entregan y por qué ocurre esa desvalorización, eso ocurre porque hay una falta de conciencia, hay una falta de cultura para cuidar las cosas que se le entregan, porque se acostumbraron a un subsidio que el Estado los malcrió. Si usted necesita algo venga al alcalde, 'si usted necesita algo hable con la asistente social', la asistente social lo va a enviar a la Intendencia, a la Gobernación, y si no 'llore, llore, llore, hágase el pobrecito', entonces la persona que no tiene nada logra las cosas. Ocurre que este país está acostumbrado al subsidio, y cuando hay un proyecto y pide, por ejemplo, pide el 10% del aporte propio, nadie lo da, uno qué lo que hace, por ejemplo yo como presidente camufló que va hacer algo, en el fondo no hacen nada". [MATCANIU Lines: 2706-2741]

Destaca por último una narrativa que habla de funcionarios que promueven procesos que no conocen, que no practican y que 'exigen' ser tratados como "personas

especiales” en sus relaciones con las comunidades. Igualmente se releva cómo en estas relaciones se levantan dinámicas que no son reconocidas, entonces se cuestionan esas mismas dinámicas. Por último, destaca un relato que habla de ‘malcriar’ pero no por parte de las familias ni las comunidades, sino que el Estado con el que se tiene un conflicto histórico, ahora ‘malcría’, y esta mala práctica genera una dependencia y actitudes de desapego y de acostumbramiento que quitan la libertad, la dignidad: “... llore, llore, llore, hágase el pobrecito, entonces que la persona que no tiene nada logra las cosas”, Este sería el escenario que caracteriza a Ercilla, según este entrevistado.

Por último, estos actores utilizan la palabra ‘proyectos’ dentro de sus vocablos habituales, y los califican como un préstamo ‘de doble cara’ que la cultura ajena instala en los sujetos y en las comunidades. No obstante esta dinámica de ‘proyectos’ es un proceso reciente, ha tenido éxito, está instalada, entrega cosas, genera dependencia y, por lo tanto, quita libertad.

Los actores comunitarios, y en especial las mujeres de los grupos entrevistados, indican que en el pasado las instituciones y los proyectos no existían. En el presente son parte de la realidad, sin embargo, se las reconoce como generadoras de beneficios y al mismo tiempo de conflictos:

Mujer: “Sí, la comunidad tuvo programa Orígenes, y yo no sé a quién echarle la culpa porque aquí se arreglan unos pocos nomás y el resto lo dejan afuera... El programa Orígenes aceptó la lista donde quedó la mitad de la comunidad afuera, la gente que son familiares del dirigente, lo que a él le conviene nomás esos tocaron, y el resto ni siquiera le avisó, otras familias entraron a la fuerza, pero yo no fui porque tanto andar a la siga daba vergüenza”. [FRAMARIL Lines: 683-699]

Otras mujeres destacan cómo se generan dinámicas que dicen aburrirles, ‘vivir en reuniones’ es una de ellas, porque a su juicio se pierde tiempo y no se considera que la gente del campo también trabaja y, por lo tanto, tiene su tiempo ocupado; estas dinámicas parecieran entender que ‘tienen tiempo demás y a libre disposición’.

Al referirse a los funcionarios, destacan que para que éstos las escuchen ‘hay que ser choras’, pese a lo cual, tienden a no escuchar y a maltratar:

Mujer: “Sí, pero igual hay algunos que son cariñoso, otros no, vai a una oficina te tiran al tiro el combo, vai a algo te dicen ‘no’, la cortá al tiro. Hay personas que son más amables, ‘ya espere, voy a consultar’, te ayuda, pero hay personas que no hacen eso, te dan la cortá y chao”. [BRICONAF Lines: 388-395]

Mujer 1: “El trato en el consultorio, de una oficina a otra, que ‘venga el próximo mes que el médico no está’, que ‘vuelva en tal fecha, que está en un curso’, que ‘vuelva, que está de vacaciones’ y así... decidí no ir más, y ahí tengo una radiografía que me pidieron, ni sé lo que dice. Y va a ser el año que no logro saber.

Mujer 2: En las oficinas maltratan a los mapuche, hablan complicado,

acelerado, rápido... bla, bla, bla, y después dicen, '¿entendió?, ta, ta, ta'... y va pa' allá ta, ta, ta... y vuelve, al segundo piso, ta ta ta al primero. Y después que la han tramitado, uno no les entiende nada. Mi hija trabaja en Angol, en el hospital, ¡viven haciendo cursos pa' saber de los mapuche!, me dice, van a capacitación y después, después siguen igual, no les entra na', no aprenden na', no cambian".

[TALLAUKI Lines: 773-795]

Un grupo de mujeres jóvenes plantea 'demandas' para la escuela y el proyecto PMI que funciona en la comunidad Huañaco Mellao, dando cuenta cómo la emergencia de lo intercultural también acarrea lógicas de subordinación, pues no son los 'entendidos', los habilitados, los competentes en la cultura mapuche, los que trabajan en estas instancias. Entonces, desde esas prácticas hay discriminación:

Mujer 1: "Que trabaje directo con las mamás para que no se termine la cultura mapuche (silencio)...

Mujer 2 Porque a la sala cuna los wingka los van a dejar no más...

Mujer: Que hayan personas que les enseñe todo lo que tenga que ver con cultura mapuche, a hablar, las comidas, las costumbres.

Mujer:... y que haya una persona que trabaje con las mamás, con la familia.

Mujer: Ellos dan trabajo a otras personas y no a las personas mapuches (se refiere a los programas llamados interculturales), ahí hay una diferencia... Hay harta persona que tiene su estudio, ellos prefieren a los wingka y no a los mapuche. Ahí hay un problema, deben darles preferencia a los mapuches.

Mujer:... más actividades mapuches.

Mujer:... más actividades y que pudieran darle trabajo a personas bien entendidas en lo mapuche". [BRICONAF Lines: 430-451]

Los jóvenes destacan la Beca Indígena, de la cual todos los estudiantes participantes de los focus group realizados en el Liceo Pailahueque eran beneficiarios. A este grupo le cuesta identificar instituciones o proyectos con los que sus familias se vinculen, sin embargo, se refieren al programa Orígenes y Chile Solidario, aunque manejan muy poco conocimiento del detalle de éstos. Esto puede explicarse por su experiencia de vivir en el internado, hecho que no promueve su involucramiento en las dinámicas de sus comunidades. Igualmente se destaca el Programa de Residencia Familiar Estudiantil en Ercilla y el subsidio familiar en el caso de las madres solteras.

En este grupo de actores, se entrevistaron a dos jóvenes partícipes de un programa municipal de empleo temporal y de verano enfocado a estudiantes de enseñanza superior o con práctica de enseñanza técnico profesional de Ercilla. En sus relatos hacen notar la dependencia que fomentan los programas de apoyo a la agricultura campesina y, al referirse a los funcionarios, los califican de racistas y de ser de dobles discursos:

"... que han enseñado, que con los agrónomos y todo, que el agricultor tiene que sembrar con tractor porque así se hace más rápido y es mejor. Y le metieron eso a toda la gente, entonces ahora la gente...

¡Cómo tú le podí decir a un agricultor que tiene que levantar la tierra con tractor si no tiene plata!, entonces lo pasan a ser dependiente de algo que ellos no tienen, y siendo que la manera que ellos lo hacían con arado y todo era mejor...” [CRISCOÑO Lines: 442-455]

“... es que ahí yo creo que son todos unos racistas, porque uno sabe po”.

3.2.Subdimensión cambio sociocultural (transformaciones y/o cambios culturales)

Sumario Respecto a las visiones de cambio y transformación social, el pasado se interpreta en términos de dos grandes dinámicas: hasta antes de la guerra los mapuche eran una sociedad próspera, no había pobreza, el *yam* o respeto y el *ngülam* o consejo se realizaban, la autoridad de los mayores y ancianos era respetada, el *mapudungun* se encontraba en una situación de prosperidad, había un territorio extenso; los actores de Ercilla, por sobre todo, identifican luego un período muy largo de sufrimiento y dolor, caracterizado por pobreza y hambre. Desde esta contextualización, indistintamente estos actores hablan de ‘pérdidas’. El relegamiento y la pérdida del *mapudungun* es uno de los aspectos más nocivos de las transformaciones observadas, pues impacta en las posibilidades de reproducción del conocimiento mapuche, en los modos de reproducción de las prácticas tradicionales de formación y enseñanza, así como en el diálogo intergeneracional. En la actualidad, dentro del conocimiento mapuche transmitido y reproducido en el ámbito familiar y comunitario prima el conocimiento *wingka* transferido a través del sistema escolar. Éste es un ámbito de impacto negativo y considerado una amenaza para la reproducción cultural mapuche, pues ha desvalorizado a la familia mapuche y ha cercenado el rol de las madres en la formación de los/as hijos/as, y ha provocado que las generaciones jóvenes ‘no encajen’ en muchas de las prácticas de sus familias y comunidades, ya que están la mayoría del tiempo en la escuela o liceo. El modo de vida mapuche, aunque no ha desaparecido, ha verificado transformaciones: las visitas a los familiares y parientes, el construir familia y familiaridad, se han reducido y la ayuda mutua también, la vida en *ruka* y la alimentación también han cambiado. Pese a estas transformaciones, las creencias profundas mapuche, vale decir, las relativas a su religiosidad, persisten, así como la solidaridad interna a nivel de familia y comunidad. Igualmente se destaca que de una falta de valorización de ser mapuche, hoy hay orgullo por serlo, sobre todo en Ercilla. De los relatos se desprende que las lógicas de la tradición conviven con lógicas modernizadoras, expresadas en ‘buscar el adelanto’, buscar comodidades, la presencia de la televisión, el consumismo generado con las ‘idas al norte’. Pese a que las condiciones de vida actuales son mejores que en el pasado, se sigue siendo pobre⁴¹; y esta falta de capital sería un factor que contribuye a que no se

41 Ya no se verifican situaciones de crisis en la satisfacción de alimentos y vestuario. No obstante, la pobreza persiste, pese a las estrategias laborales adoptadas por las familias, a los programas estatales y gubernamentales que operan en el territorio. La pobreza en Ercilla está estrechamente vinculada a factores de orden estructural, parte de los cuales dicen relación con los elementos fundantes del conflicto que caracteriza a este territorio. Ello da cuenta de una problemática que exige, a nuestro juicio, perspectivas integrales, con una base eminentemente política.

siembre o críe animales, o que se lo haga sólo en pequeñas porciones. Todos estos cambios responden a un contexto mayor en que se desenvuelve la vida de las familias, esto es la profunda transformación ambiental y productiva que se ha verificado en el territorio de Ercilla.

En este marco, indistintamente estos actores hablan de 'pérdidas': de la *ruka* en que vivían todos los familiares hoy se vive en casas, del fogón se pasó a la cocina, la vestimenta y las comidas cambiaron, ya no se nace en el seno de la familia porque "ahora las mujeres mapuche van a tener las *guaguas al hospital*", las mujeres que sabían el hilado y el arte textil ahora son una minoría, antes no había cerco o propiedad individual ahora sí, mientras los matrimonios con *wingka* antes eran censurados ahora serían más aceptados y se estaría 'más mezclados', antes no había robos en las comunidades ahora los hay y también la enseñanza a las nuevas generaciones cambió:

"... ahora los niños son aconsejados en el idioma español, nosotros ante no, crecimos así, era muy diferente, cuando jugábamos, nos enseñaban en todo momento". [MATMILLA Lines: 593-598]

"Ahora como obligación tiene que estudiar, y si no tiene estudio no vale en ningún lado. Ante no, antes si tenía educación o no tenía educación valía en todos lados". [MATCOLIM Lines: 1956-1960]

El relegamiento y la pérdida del *mapudungun* es uno de los aspectos más nocivos de las transformaciones observadas:

Hombre: "Los niños no es difícil que aprendan a hablar mapuche, pero lo que pasa en estos momentos los niños le dan vergüenza de hablar mapuche, les dan vergüenza de hablar, porque yo me he puesto cuidado, ¡siempre los saludo los niños así Mari Mari pichi peñi!, si andan con mamá o andan con otro... primero miran, algunos me saludan y otros no me saludan. Entonces uno llega conversando mapuche, el otro sale riendo para afuera acá, la familia siempre cuando uno llega hablando mapuche las gente se ríe, pero ese no es culpa de los niños, ese es culpa de los mayores, culpa de los mayores..." [SEBACATR Lines: 735-790]

Esto impacta en las posibilidades de reproducción del conocimiento mapuche, de las prácticas tradicionales de formación y enseñanza, así como en el diálogo intergeneracional.

En los tiempos actuales la vida mapuche cambió:

"Por eso los mapuche que somos nosotros somos pobres, y vamos seguir así, porque los hijos ya no van a volver al campo, ya van a volver a cuidar nuestros animales... ellos no van a volver..." [MATCOLIM Lines: 770-782]

Estos actores evalúan la realidad y a las actuales generaciones como caracterizadas por un *'awingkamiento'* o adopción de pensamientos y modos de vida no mapuche. Las transformaciones observadas entonces tienen esa direccionalidad.

Así, los consejos o *ngülam* de los mayores ahora, con el escaso tiempo en que los niños están en el seno familiar, deben competir con la radio o la televisión. En el conocimiento mapuche transmitido y reproducido en el ámbito familiar y comunitario, en la actualidad prima el conocimiento *wingka* transmitido a través del sistema escolar en general y los credos religiosos foráneos. Las visitas a los familiares y parientes, el construir familia y familiaridad se han reducido, la ayuda mutua también.

Las transformaciones en la formación y enseñanza de las nuevas generaciones es también un ámbito crítico y de impacto negativo y peligroso para la reproducción cultural de la sociedad mapuche. Al respecto, resulta aclarador lo señalado por un estudioso de estos temas:

“A ver, yo creo que hay un tema sumamente grande, pero que pocas veces se tematiza, que es el de las salidas de los niños, las salidas de los niños a temprana edad. Porque por un lado, ya cuando el niño sale de la familia para irse a la escuela básica, ya hay un choque cultural enorme, ya hay una pérdida cultural enorme en los niños... en esos momentos se pierde el contacto fuerte con la familia, pero además se pierde prácticamente la transmisión cultural mapuche. Los niños comienzan a ser socializados con toda la perspectiva occidental e incluso donde hay programas de educación intercultural. Eso es ya un problema enorme, es problema no sólo en términos de la cultura mapuche, del futuro de la cultura mapuche, sino también porque los niños comienzan a no encajar con algunas cosas, tales como normas familiares... que la cultura mapuche tenía. Ya cuando llegan a la media se hace más grave la cosa, porque por lo general tienen que irse internados... más lejos, en donde el contacto con las familias es sólo el fin de semana o en las vacaciones y ahí el problema pasa a ser mayor, en términos de la transmisión cultural, en términos de la identidad del niño, en términos de la presencia del niño con la familia...”
[GONZABUS Lines: 307-401]

Pese al conjunto de transformaciones y el juicio crítico que plantean, estos actores al mismo tiempo reconocen que las creencias profundas mapuche, aquellas relativas a su religiosidad, persisten. Igualmente destacan que en la actualidad se manifiesta un orgullo por ser mapuche, cosa que antes no sucedía:

“Después de 25 años para adelante, supe qué valor tenía nuestra cultura, antes... al contrario, a uno le daba vergüenza de ser mapuche, yo no podía hablar mapuche delante de los demás que sabían hablar más que uno, y uno no podía hablar mapuche porque se reían”.

Respecto a las transformaciones mencionadas, estos actores tienen conciencia que responden más que a dinámicas de lo que hemos llamado la cultura propia, a

procesos que emergen desde las dinámicas que caracterizan la relación mapuche/no mapuche en un plano más estructural y que impactan a la primera. Como indica el *longko* de Butaco:

“Estos cambios vienen de afuera, viene de afuera estos cambios...”
[SEBACATR Lines: 982-1036]

Los actores matrimonios de Itininto tienen discursos que enfatizan en que el modo de vida mapuche ha tenido transformaciones, *‘esa es la vida de ahora’*, indican. Los mayores en edad resaltan la pérdida del *yam* o respeto y las transformaciones en el ámbito de la alimentación que impactan las condiciones de salud de los mapuche de hoy, en el predominio de alimentos donde predomina lo artificial:

“Ahora en tres meses ya está listo el trigo. Ese es puro artificial, ahora no hay cosa natural... antes costaba para crecer, a los diez años todavía estaba chiquitito. Ahora ya está grande de diez años, crece luego”.

Otras transformaciones aludidas son que hoy los ‘viejos’ se jubilan, lo que antes no existía; ahora se va al doctor y antes se sanaba en la casa o con la *machi*, hay más casamientos con *wingkas*, situación que antes no era tolerada. Igualmente identifican transformaciones en niños/as y jóvenes:

“Pero si antes los niños le daba vergüenza, le preguntaba ¿cómo se llama usted? Los niños se esconden y ahora no, los niños no, son los primeros que andan adelante, están escuchando lo que está conversando uno pu”. [MATQUIDE Lines: 462-468]

Hombre: “... respete, hablar mapuche.

Mujer: Hablar mapuche, eso es lo queremos nosotros, porque los cabros acá puro wingka no más.

Hombre: Puro castellano.

Mujer: Saben y no quieren hablarlo, puro wingka están hablando...”
[MATANTON Lines: 814-819]

Estos cambios se verifican en sus gustos, en sus conductas y en el dominio del *mapudungun*, lo que resulta sorprendente en un contexto territorial en que el *mapudungun* ‘se luce’ y se practica cotidianamente. En todos los casos descritos por los actores, esta situación la relacionan con la permanencia de los/as niños/as y jóvenes por largos períodos en los internados. Incluso en condiciones en que el idioma tiene estatus, en que hay hablantes, el peso del sistema escolar desfavorece la transmisión del *mapudungun*.

Otro discurso que se observa en Itininto responde a lo que se podría identificar como lógica modernizadora, en la que, por ejemplo, la escasez de tierras es vinculada al imperativo de tener pocos/as hijos/as y de educarlos para vivir de otra manera, no de la agricultura. Este es un discurso enarbolado principalmente por quienes se dedican al cultivo de hortalizas, rubro que ha permitido que estas familias hayan

podido cambiar sus condiciones materiales de vida y dejar de migrar a Argentina como temporeros agrícolas.

Esta mentalidad también se ha visto fortalecida por la cercanía con la capital regional, Temuco, 'la gente viene y va desde Temuco':

*"... la parte de nosotros... la gente viene y va desde Temuco... Cualquiera dice 'oye, hay una oferta en tal parte', y nosotros no tenemos ni idea, 'oye está barato en tal lado'...allá saben... Es que el tema de la movilización está más... más a mano, andan vehículos, micro, ya pagan un flete...
Mujer: El signo peso está demasiado marcado..." [MATCURIH Lines: 1293-1306]*

En este territorio, como se ha señalado anteriormente, estas lógicas conviven con las de la tradición: el *mapudungun*, el *mafvn*, la vestimenta tradicional, el *nguillatun* se mantienen, se respetan. No obstante, en algunas familias se convive con estas otras lógicas, las que igualmente impactan en los jóvenes, quienes en sus descansos escolares trabajan de temporeros, no en el norte ni en Argentina, sino con sus parientes o vecinos.

En este territorio las familias trabajan para prosperar, los productos del trabajo agrícola están orientados primordialmente para la venta. Los jóvenes no quedan ajenos a esta situación, muchos incluso trabajan de 'empaque' en los supermercados de Temuco, aunque la situación laboral de los jóvenes es vista como positiva, pero también como problemática por los adultos:

Mujer: "Ahora salen las chiquillas pu', terminan sus estudios y salen a trabajar, eso lo que pasa.... Más problemas pu', más problemas ahora. Si un hijo no tiene plata se desespera pu', quiere salir pu', quiere tener plata, antes, aunque tenga 20 años, aunque sea mayor, estaba no más en su casa, tenía que hacer mantas y con eso pasaba... ahora no pu', ahora todos los cabros quieren marcas, antes ni se conocía marca de ropa, por ejemplo, ahora si no hay marca no hay ropa.... (risas)... no, si mala costumbre ahora, muy mala costumbre". [MATANCAR Lines: 532-553]

En el caso de Ercilla, los matrimonios entrevistados dan cuenta también de transformaciones en las condiciones materiales de vida. En el pasado la pobreza era extrema, se era muy pobre, incluso se habla de la presencia de Caritas Chile repartiendo cajas de alimentos

Hoy en día se viviría con más comodidad, no obstante, en el cómo se vive existen diferentes percepciones entre los entrevistados. También hay discursos en que predominan lógicas modernizadoras: 'de la casa de paja a la casa de subsidio', 'del lamparín a la luz eléctrica'. Para otros, estas comodidades se verifican más que en las tecnologías y artefactos, en que los trabajos familiares y, especialmente, en el caso de las mujeres y niños/as, ya no deben implicar realizar grandes esfuerzos físicos, por ejemplo, para proveer agua para el consumo del hogar. Se destaca asimismo el que los niños ya no caminan grandes distancias, pues ahora existen los 'furgones escolares', ahora hay posibilidades de tener zapatos y diversas ropas para cambiarse seguido.

Se manifiestan además cambios en la alimentación, en el concepto de *mingako* o trabajo comunitario, en el respeto. Asimismo, se destaca *'que los niños quieren ser otro'*, algunos padres sostienen que *"si no les gusta el campo no le gusta no más"*. También se habla de impactos altamente negativos en la familia y en el modo de vida mapuche que ha acarreado la pérdida de la *ruka*, así, en contraposición a lo que se han denominado discursos más modernizadores, en éstos el no vivir en *ruka* no es un tema menor:

"... está quebrada y desintegrada porque ya no hay mapuche viviendo en ruka y se puede decir, por ejemplo, 'yo anhelo hacerme mi ruka, voy hacérmela, pero no para ir a vivir, sino para tenerla ahí cuando quiera hacer una tortilla, tomarme un mate', o cuando venga, por ejemplo, venga alguien 'vamos a mi ruka, almorzamos ahí, hacemos fuego y tomamos mate'. Otro espacio. Pero ya se perdió ese concepto de familia mapuche porque ya no estamos viviendo, todos tienen casa de subsidio, todos tienen, sino se han hecho una autoconstrucción, y ya tienen su casa y ni siquiera le dan ese concepto de ruka. Ya no la hacen en forma de ruka..." [MATCANIU Lines: 3122-3139]

También se alude a profundas transformaciones en las familias y en la vida comunitaria. Por un lado, se señala que el sistema escolar ha desvalorizado a la familia mapuche y ha cercenado el rol de las madres en la formación de los/as hijos/as, pero también se habla de la televisión, el consumismo generado con las *'idas al norte'* y la profunda transformación productiva verificada en el territorio de Ercilla; este último hecho se identifica como el factor decidor en las transformaciones verificadas actualmente, las que son recientes en el tiempo:

"...ahora es diferente, las mamás no cumplen ese papel si no que se ha quitado el rol. Yo creo que eso ha desvalorizado la familia mapuche, los cabros hacen lo que quieren, van para donde quieren..." [MATCANIU Lines: 697-720]

A juicio de los entrevistados, la situación actual es de *'desorden'*. A esto se sumaría la presencia del alcoholismo en las dinámicas referidas: *'el trago'* inhabilita a los sujetos, genera conflictos y distancia a las familias y comuneros. Una expresión de profunda crítica es la presencia del consumo de alcohol en las prácticas religiosas mapuche, especialmente en el *nguillatun*. Ello es expresión de falta de respeto y de que muchos se resten de esta práctica.

No obstante, también surgen narrativas que no aíslan este fenómeno en las comunidades, más bien hablan de Ercilla como una zona de profundas transformaciones, un pueblo que pareciera *'tranquilo'*, pero en el que los vicios son característicos:

Mujer: "Ahora están tomando desde joven, también el cigarrillo, eso que nunca se veía, la pasta base, la marihuana. Usted llega a Ercilla, que antes era un pueblito muy tranquilo, ahora se nota enseguida como andan los malandrines porque se nota lo que están haciendo, se notan hasta en la mirada..." [MATQUILA Lines: 585-629]

Hombre: “Nosotros pensábamos que el gobierno no apoya... en el comportamiento de los niños. Porque, por ejemplo, acá en Ercilla ¡hay cualquier depósito de vino! y destruye la juventud y nadie lucha por esta parte, para evitar eso, o dictar un decreto ley, así una cosa... Las gente que le decimo’ es como que no le interesa, como que es puro discurso... no sólo nuestro hijo está perdido en el alcohol, sino hay muchos jóvenes perdido’ en el alcohol y hombres, yo no niego que tomo, pero una vez al mes, ¡pero no tomar semanas enteras! Y qué futuro va a tener esta juventud el día de mañana se casa, tiene que fracasar, lo mismo el caso de mi hija... el cauro nunca llegó sani bueno, tuvo que fracasar ese matrimonio y se separaron y ahora el joven no toma más, ahora se casó con una peruana, eso entonces era una mala costumbre... cómo era la cosa... Las autoridades en general no colaboran con eso... debe evitarse el clandestinaje de alcohol en el campo para que los jóvenes vayan al pueblo les costaría mucho más para ir allá”.
[MATTORO Lines: 502-539]

Con relación a los actores comunitarios y sus visiones acerca de las transformaciones sociales, éstos también identifican un pasado reciente caracterizado por una profunda pobreza: andar descalzo, pasar hambre; mientras que en la actualidad habría una mejor situación, pues ‘tampoco se quiere ser menos que los otros’. Constatan cambios en las relaciones amorosas, ‘ahora se conocen y el pololeo al tiro’, hay ‘awingkamiento’, se ha perdido el consejo o *ngülam*, el *mingako* ya no es grande como antes y sólo algunos lo practican, las visitas permanentes y constantes se han reducido, hay presencia de el alcoholismo y se indica que los niños y jóvenes son distintos, son ‘awingkados’.

“... yo no escuchado que haya estos días en las personas mayores y los consejos, ahora las personas son más chileno y así mismo aconsejan a sus hijos y los niños ya no entienden ni hacen caso de las cosas que se les dice y menos entienden el mapudungun”.
[FRAMARIL Lines: 189-196]

“... los mapuche ahora tiene vergüenza de hablar mapuzugun, la juventud tiene vergüenza, yo veo a mucha gente con vergüenza que actuar como mapuche, ojala que nadie se de cuenta que es mapuche. Solo le hablan en wingka zugun a sus niños, los niños van a estudiar y después salen lejos, y se van awingkando cada vez más...”
[FRAMARIL Lines: 488-498]

La pérdida del *mapudungun* en las generaciones jóvenes nuevamente es destacada como una transformación relevante, como también lo es que los jóvenes, hombres y mujeres, “salen a trabajar’, algunos de los cuales son caracterizados como prepotentes, por no guiarse por el respeto.

También hay discursos que destacan las transformaciones ambientales verificadas en el territorio, las que imposibilitan en la actualidad el poder acceder a fibras vegetales, remedios y frutos que el bosque proporcionaba; la presencia de grandes extensiones de plantaciones forestales ha reducido los espacios, ya no se puede sembrar, ya no se pueden criar animales:

Mujer: "Aquí, en esta parte de Ercilla, no hay trabajo, no hay nada. Todos los que trabajan, la juventud, todos tienen que irse lejos a trabajar... en el campo no hay espacio pa' sembrar, pa' criar ¡está to'o con forestal! A veces la forestal tiene algún trabajo, pero no reciben a la gente de campo, ellos traen gente de afuera. También tienen una máquina, la máquina corta, pela, carga ¡pa' qué sirve la gente! Un trabajador mueve todo, después ni van a necesitar gente, lo carga y lo lleva, da pena, la gente anda con su hacha..." [TALLAUKI Lines: 597-621]

Pese a que las condiciones materiales de vida actual han superado la vida de pobreza del pasado, de acuerdo a las mujeres se sigue siendo pobre. La carencia de capital contribuiría a que no se siembre o críe animales, o que se lo haga en pequeñas porciones:

Mujer: "Tampoco se puede sembrar, poco, no se puede sembrar trigo... el salitre, el abono, insumos, trabajar la tierra, hay que tener un pequeño capital para hacer todo eso". [TALLAUKI Lines: 590-594]

Dan cuenta de que los/as niños/as 'no encajan' en muchas de las prácticas de sus familias y comunidades pues están la mayoría del tiempo en la escuela o liceo. Asimismo, se verifican cambios generacionales al interior de las mismas familias con relación al dominio del *mapudungun*, en donde se destacan situaciones en que los/as hijos/as ya adultos/as anhelan conocerlo, levantando fuertes críticas hacia sus padres por no habérselos inculcado.

Sostienen que los/as niños/as 'no encajan' con las comidas del campo, pues se acostumbran a la de los internados; y que como ahora cuentan con un 'furgón' para sus traslados, ya 'no sufren' como sí lo hicieron sus mayores. En ocasiones son calificados de cómodos y hasta flojos:

Mujer: "... flojo, cuando llegan y uno lo manda 'vaya a mirar algo' y no saben tampoco, '¿a dónde es?', dicen (risas)... vaya a atajar un animal, lo andan atajando al otro lao... la flojera. Pero a la tele... mirando a qué hora sale un mono... qué tarea hicieron ayer... 'no sé', pero qué novela vieron, a ver. ¡Pero lo saben clarito! y los horarios de la televisión y uno le pregunta de las tareas pero no saben". [TALLAUKI Lines: 261-271]

Estas mujeres destacan cambios a nivel de personalidad: antes se era 'más tímido y ahora se saben más cosas'. Hacen alusión al no respeto a los rituales por la presencia del consumo de alcohol, no obstante, algunas indican y fundamentan su no participación por esta razón mientras que otras privilegian el valor del aprender, del conocer, por sobre 'el trago'.

Es importante destacar una narrativa en que las mujeres, coincidentemente con algunos relatos de matrimonios, aluden a la pérdida de la *ruka*, a la que se connota no como mera vivienda, sino como un espacio clave para conservar la cultura. El que niños/as y jóvenes se hayan criado 'adentro de una casa' les ha imposibilitado que conozcan prácticas culturales claves para la socialización:

*Mujer: "Cuando empezaron a dar la casa del subsidio, ahí empezaron a terminar la ruka, nadie se preocupó de la ruka, desecharon, todo el mundo quería tener una casa subsidio...
Mujer: Casa subsidio con ventana". [TALLAUKI Lines: 38-88]*

Por su parte, los jóvenes entrevistados señalan entre las principales transformaciones el dejar de trabajar en el campo para asistir al colegio o liceo, y añaden que antes los/as niños/as estudiaban muy poco, no tenían zapatos, carecían de útiles escolares y de ropas. Los jóvenes de hoy, gracias al esfuerzo de sus familias, han superado dichas carencias a juicio de los entrevistados.

Finalmente, del relato de los/as jóvenes consultados es posible destacar discursos en que ellos/as analizan su propia realidad y las transformaciones que en un plano más global caracterizaría a las comunidades mapuche, destacando en éstas el reclamo de los jóvenes por conocer, aprender y practicar su cultura:

"En algunas familias igual se perdió harto la cultura, en mi comunidad. Porque el nguillatun (ceremonia rogativa) se hacía cada tres años antes. Y nosotros como que cambiamos la historia porque dijimos que tres años es mucho. Y ahora todos los años se hace, todos los años se hace nguillatun... Ahora se hace harto el tema cultural en mi comunidad. Jugamos a la chueca todos los we tripantu, hacemos palicantun (jugar el juego del palin) y hacemos guillaymawun (ceremonia de rogativa) en abril, todos los años... Sí po'. Se ha ido recuperando de a poco. Pero en mi comunidad no son todos hablantes de mapudungun. Hay como hartas familias. Pero siempre en las familias queda un hablante y se encarga de enseñarles a los otros... Se ha ido recuperando de a poco. Al menos ya la gente entiende el mapudungun. Que hay otras comunidades que no hablan y no entienden, o sea, están totalmente desconocidos del tema". [MARVILLA Lines: 973-1014]

4. VISIONES DE LOS ACTORES INSTITUCIONALES

Se ha optado por presentar en un acápite aparte los resultados del análisis de las entrevistas realizadas a los actores relevantes desde el punto de vista de la intervención con familias mapuche, por considerar que estos actores y sus significaciones tienen una mirada externa, que si bien se articula orgánicamente con las dimensiones referidas en el análisis relativo a los actores mapuche⁴², representa una particular perspectiva: la otra cara, el discurso del no mapuche que habla acerca de las familias mapuche desde un rol peculiar y específico, su rol institucional, el cual, para efectos de análisis y descripción resulta pertinente rescatar. Estas visiones, para efectos metodológicos, se consideran como parte de la dimensión 'interacción o relación cultural mapuche y no mapuche' y de la subdimensión 'familias-instituciones gubernamentales'.

Tipo de actor: Ejecutor de programa a nivel local Programa de Residencia Estudiantil de Ercilla

Variable: Descripción del programa

Este programa tiene dependencia municipal, aun cuando involucra al MINEDUC y al municipio. Está a cargo de una trabajadora social, quien lo supervisa. El programa lleva alrededor de once años en Ercilla. Fundamentalmente se trata de un grupo de mujeres dueñas de casa o jefas de hogar, quienes acogen en sus casas a niños/as y jóvenes de ambos sexos. Estos postulan al programa y son distribuidos en los distintos hogares de familias que les dan acogida, a las cuales se les denomina tutoras, las que reciben una subvención monetaria por esta labor.

“... consiste en que uno tiene que tener al niño en la casa, darle su alojamiento, el desayuno. La mayoría de los niños almuerzan en el colegio, porque el profesor dice que ‘¡todos los niños de residencia tienen que almorzar en el colegio, porque si no se pierde mucha comida!’ , porque ellos están anotados para eso. Así es que es como una obligación que los niños tengan que almorzar y después llegan en la tarde, a la 5, 5 y media, toman su once comida y ahí como le decía yo, salen, cuando tengan algo que hacer”. [GRUFOERC Lines: 67-84]

A la fecha de la entrevista, había un total de 15 hogares participantes de este programa en Ercilla, y todos los estudiantes eran indígenas que cursaban entre séptimo y cuarto medio, de edades variables, ya que, de acuerdo a los relatos, algunos ingresaron tarde al sistema escolar y estaban terminando cuarto medio a los 20 años, por ejemplo. Los estudiantes participantes de este programa pasan en general una buena parte de sus años de estudio en la ciudad de Ercilla ligados a estas familias, por períodos que comprenden un año como mínimo y que se pueden extender hasta los cinco años, según las entrevistadas.

De acuerdo a los relatos de las mujeres que dan albergue y abren sus hogares a estos

⁴² Y con la dimensión interacción mapuche/no mapuche.

estudiantes provenientes especialmente de comunidades mapuche, las experiencias son en general positivas respecto a su funcionamiento y al comportamiento de los niños o niñas residentes. Se conjuga un lazo afectivo, que en algún caso se hace extensivo a las familias de origen de los estudiantes.

“... se portan bien en la casa, me sirven de compañía porque soy sola, yo lo echo de menos también cuando no están, porque yo estoy solita, solita, si lo echo ¡tanto de menos!... Así es que estos meses pasarán volando, ya llegará marzo”. [GRUFOERC Lines: 47-61]

Las entrevistadas han tenido distintas experiencias en relación a los padres de los estudiantes a su cargo: unos demuestran mucha preocupación mientras que otros son percibidos en completa ausencia. La lejanía de los hogares de donde proceden los niños/as y jóvenes complotaría con una mayor preocupación de sus padres, aunque algunas mujeres acusan una desidia o despreocupación en casos específicos⁴³. A juicio de las entrevistadas, una característica que distingue a estos niños o niñas es su limpieza, la responsabilidad con que asumen sus estudios; dicen que son tímidos al principio, pero hay alta capacidad de adaptación y recepción de las normas de los hogares en que llegan a vivir. Evidencian también cambios significativos desde el inicio del programa, pues los jóvenes actuales serían más agresivos y menos adscritos a lógicas de autoridad externa.

En cuanto a la visión de las entrevistadas respecto de las familias mapuche, éstas identifican a algunas como de mucho sacrificio y pobreza⁴⁴, pero también destacan los sacrificios que realizan los niños, ya que es común que solventen sus estudios con trabajo temporal debido a que sus familias no poseen los recursos suficientes, aunque sí destacan el interés de las familias porque sus hijos estudien.

“... el que salió de cuarto se iba para Rancagua, salía a trabajar todo el verano, porque él poder costearse sus estudios, porque según él me contaba, que él de 7 años lo había abandonado la mamá, a su papá y 2 hermanos, ella se fue a trabajar a Santiago y no volvió más... Entonces él solo... el papá a veces lo ayudaba po’, pero él sólo tenía que comprar su ropa, sus útiles del colegio... Todos los veranos se iba, trabajaba para sus estudios todo el verano”. [GRUFOERC Lines: 1253-1265]

Las entrevistadas dan cuenta de familias en que el alcoholismo es un problema central, que influye en que los jóvenes tengan una conducta similar. En los relatos surge el tema del consumo de alcohol en los jóvenes como un problema que se da con cierta frecuencia, destacando las influencias del pueblo de Ercilla a este respecto. También les ha tocado ver a algún detenido por delitos comunes, así como la participación de los jóvenes en las reivindicaciones estudiantiles o del pueblo mapuche, que las ha llevado a involucrarse como familias tutoras.

43 Esta percepción es de las ejecutoras del Programa de Residencia Familiar. No se cuenta con antecedentes o versiones de las familias o de los mismos jóvenes partícipes del programa respecto del grado de compromiso o preocupación de sus padres.

44 Pobreza material.

Las principales dificultades que plantean las entrevistadas se refieren al escaso contacto con los padres y a tener que asumir la responsabilidad de reemplazar a los padres como apoderados en los colegios, porque aunque no tienen la obligación de hacerlo, se ven igualmente forzadas a asumir este rol. En torno al escaso contacto aludido, destacan que se debe al relajo de los padres de los jóvenes, a las dificultades de traslado de los padres que obedecen a lo lejano de los hogares de Ercilla, como también a las difíciles condiciones económicas en que viven, así como a la no contemplación de esta variable en el propio programa. Sienten algunas que los padres no se hacen responsables plenamente del proceso de sus hijos, que no hay líneas de comunicación entre tutoras y padres y que, ante cualquier dificultad, deben asumir todas las consecuencias.

Por otra parte, se resalta la adaptación de la propia familia tutora a este/a nuevo miembro, pues todos deben estar de acuerdo en acogerlo/a, en especial los esposos, aunque quienes llevan el peso son las mujeres. Cuando hay niñas o niños en edades similares deben cuidar mucho el tipo de relación que establecen entre ellos.

El conjunto de mujeres entrevistadas sostienen mayor disposición a ser tutoras de varones que de mujeres. En sus discursos se denotan percepciones negativas hacia las jóvenes mujeres, especialmente, por su posibilidad de ser madres, lo que las complica y las hace evitarlas.

La satisfacción de ver cambios y logros en los jóvenes que viven en sus casas y compartiendo sus vidas por períodos largos es un sentimiento que es destacado por las entrevistadas. La incorporación de estos jóvenes al hogar de las familias tutoras es evidente. Los vínculos afectivos que se originan se ven como logros por el hecho de que estos jóvenes mapuche logren adaptarse a una nueva dinámica familiar y conseguir, por intermedio del Programa de Residencia, que se hayan sentido en familia y hayan generado lazos duraderos como personas ya en formación. Igualmente se señala como logro el que los jóvenes terminan exitosamente su enseñanza secundaria.

Tipo de actor: Encargado de programa a nivel local, psicóloga Programa Salud Mental Consultorio Ercilla

La mayor parte de quienes atienden este programa es población mapuche. El programa básicamente trata problemáticas de depresión, violencia intrafamiliar y trastornos conductuales de los/as niños/as. Muchos de los casos corresponden a derivaciones de tribunales a terapia psicológica, por situaciones de violencia familiar:

“En cuanto a la caracterización de la familia que llega acá al consultorio, yo diría que en un 80 a 95% es mapuche, un 50% es de sector urbano y otro 50% son de zona rural”. [CARLJARA Lines: 16-21]

“Aquí se los atiende en su primera fase, se busca orientar a los pacientes y servir de consejería también. Los niños presentan problemas conductuales, básicamente, porque no hay cohesión entre papá e hijo, hay una falta de normas importante en lo que pasa y la queja es hacia los mayores responsables, que no se hacen cargo de ellos, que reprimen, pero que tampoco dan el ejemplo. Entonces la adolescente cae en esta cosa de rebeldía, de confrontación hacia el

adulto. Y los adolescentes que llegan acá llegan a pedir orientación por tema sexual o por temas familiares, problemas con el papá, de relación, de comunicación, básicamente, es lo que más se ve acá”.
[CARLJARA Lines: 130-160]

Señala la psicóloga encargada del programa que, por intermedio de los pacientes que llegan, es posible avizorar familias con alto consumo de alcohol y pautas de conducta de mucha agresividad. Otra característica es la cantidad de madres solteras, las cuales en muchos casos ceden la crianza de sus niños/as a sus padres, es decir, a los abuelos; la composición del hogar nota ausencia del padre, vale decir que vivir sólo con la mamá o los abuelos no es extraño, a juicio de esta profesional. Destaca que las madres solteras no son sancionadas fuertemente, sino que terminan siendo acogidas e integradas a la vida familiar sin grandes problemas, lo que le llama positivamente la atención a la psicóloga entrevistada, además de la participación en la crianza no sólo de la madre sino de los abuelos. Los sistemas de parentesco o las relaciones cercanas, por ejemplo, entre primos o tíos, según la profesional no es extraña:

“... sí, los padres pasan a ser los abuelos, cumplen ese rol más que los verdaderos padres, que además es muy respetado, que lo traen de los de antes, no como en la sociedad chilena que los abuelos pasan a segundo plano, no así en la familia mapuche donde son muy respetados, es un ejemplo y un apoyo para las mamás solteras”.
[CARLJARA Lines:408-417]

La iniciación sexual temprana y la poca conciencia real sobre sus efectos potenciales, es una característica de ciertos/as jóvenes, que recién, al tener un hijo comienzan a solicitar ayuda. En cuanto a la estructura familiar, afectivamente los hijos son apegados a las madres o quien cumpla este rol que puede ser una abuela, situando al hombre como ausente en la práctica de la crianza. La dificultad de incorporar valores y normas por un sistema de crianza más libre, implica para quien relata, una dificultad adicional al ingresar al sistema escolar.

La profesional entrevistada hace notar la diferencia que existe entre hombres y mujeres en torno a las problemáticas que llevan a los/as jóvenes a consultar al programa: el acercamiento más frecuente es de las mujeres, quienes se vinculan al consultorio por situaciones de violencia, depresión y en muy pocos casos por alcoholismo. En el caso de los hombres, el principal problema sería el alcoholismo, no obstante, llegan al programa por derivaciones de un tribunal por violencia intrafamiliar, por lo que procede que se sometan a un tratamiento, al cual generalmente desertan después de dos sesiones.

“... yo diría que el alcoholismo, que es una de las grandes problemáticas que hay acá, porque casi todas las mujeres, yo diría que en un 90% de las mujeres que yo tengo, tienen problemas con el marido por consumo de alcohol”. [CARLJARA Lines: 99-115]”

“... del alcoholismo, en el caso de los niños hay mucho tema de retardo, que tiene que ver con un retardo del nivel social, más que por un tema

cognitivo o genético, es de privación social, ahí está el tema en que los papás son analfabetos o tienen hasta tercero o cuarto medio y no le pueden enseñar a sus hijos...” [CARLJARA Lines: 177-185]

Variable: Formación profesional para el trabajo con familias mapuche

Para todo tipo de intervención profesional se requiere un nivel más acabado de información sobre los sujetos con quienes se trabaja, en este caso, niños/as y jóvenes mapuche. Una dificultad identificada dice relación con la formación de los profesionales, ya que muchas veces no responde a los requerimientos para realizar un diagnóstico adecuado, como tampoco para verbalizar el contexto específico en que se ubica tanto el paciente como quien lo trata.

“Bueno, la familia mapuche necesita desde su marco, porque el imponerle uno no resulta y que no se les menosprecie y no es bueno... y para eso falta conocimiento por parte de nosotros y no es fácil poder trabajar”. [CARLJARA Lines: 666-671”

“... sí, debe ser por problema cultural, porque yo sólo tengo una formación universitaria, pero no de la realidad en la cual estoy trabajando, por lo que falta la experiencia o la formación como profesional. Yo puedo hacer un diagnóstico con mis conocimientos pero no desde ellos, con su formación cultural, con cómo se relacionan.

Debe haber cierta formación de comunicación, porque desde mi paradigma no sea así y como tampoco hay profesionales que trabajen así... que hablen de esta temática. Y los mapuches, ellos se acomodan a nuestro contexto y yo hablo con algunos que me han dicho que están en un quiebre porque antes no tomaban, había una organización mayor y no se cambiaban los roles de la mujer ni del hombre y yo creo que los profesionales debemos tener un marco de los conocimientos para poder trabajar en esto”. [CARLJARA Lines: 588-611]

Variable Dificultades de los programas en el trabajo con familias mapuche

Desde el punto de vista de la psicóloga del consultorio, la principal dificultad en el trabajo con familias mapuche es la discontinuidad de los tratamientos psicológicos, pues los pacientes mapuche desertan tempranamente ya que sólo acuden por imposición del tribunal y no por mutuo propio. Los resultados son más lentos y el trabajo se ve más abstracto. Las condiciones económicas y la lejanía de los lugares de procedencia complican un proceso adecuado y continuo en los tratamientos propuestos.

No obstante, también se destaca el desconocimiento absoluto de la cultura y sociedad mapuche, y aunque no se explicita, a nuestro juicio, influye el absoluto dominio de un paradigma científico que se impone en el abordaje de la salud mental, sin ninguna mediación ni diálogo con un mundo cultural distinto.

Tipo de actor: Encargado de equipo a nivel local Programa Puente

Este programa establece su trabajo directamente con familias nucleares, partiendo entonces con un concepto a priori de familia, y la intervención con los beneficiarios

se realiza en la medida que éstos cumplan con un puntaje preestablecido en la denominada Ficha de Protección Social. El relato de una profesional que trabaja en el programa describe a las familias participantes del programa:

“El requisito es que no tienen que ser familias mono parentales, tampoco adultos mayores, porque los adultos mayores trabajan con el Vínculos. En el programa... las familias pueden ser familias extensas, si el único contra requisito es que no sean adultos mayores, menos mono parentales, el resto de la familia nosotros la abordamos todas. El requisito es tener el puntaje en la ficha de protección social 4.213, menos 4.213 ya aparece en la nómina que envía el Ministerio de Planificación, de las familias vulnerables”. [SILVSOTO Lines: 30-69]

“... aparece en la nómina y nosotros vamos a visitar a la familia en su casa. El trabajo de nosotros es en terreno 100 por ciento, se supone que ese es el ideal.

Entrevistador: El ideal del programa... en este tema, específicamente en la comuna de Ercilla, bueno casi en todas las comunas, estamos hablando de familias pobres bastante vulnerables.

Profesional: Vulnerabilidad social se denomina ahora, no se habla de pobreza, con el cambio de la ficha de protección de la ficha CAS, de la ficha de protección social, ahora se trabaja el término de vulnerabilidad social. Nosotros trabajamos con las familias vulnerables, pobres y no pobres”. [SILVSOTO Lines: 71-94]

La familia seleccionada viene designada por MIDEPLAN, y con ellas trabajan los profesionales locales del programa. Su funcionamiento es igual en todo Chile, no estableciendo diferencias entre zonas rurales y urbanas, y menos a nivel de población indígena.

“Un proceso de acompañamiento, un apoyo psico-social que se llama, como apoyo familiar, por eso se deriva el nombre, el apoyo psico-social, que contempla trabajar con la familia en el ámbito de la educación, salud, dinámica, trabajo, ingresos, identificación. Esas son las directrices en que nosotros abordamos el programa, y la idea del acompañamiento es que la familia vaya creando sus propias redes, a través de las enseñanzas que nosotros le vayamos entregando, esa es la idea. O sea, se llama Programa Puente porque nosotros somos la unión entre la familia y la sociedad civil, todas las redes que puedan tener tanto comunales como regionales. Sí, nosotros al menos en la comuna, el 90%, 95% de las atenciones, son a familias rurales y familias mapuche, 95% de las familias rurales y por ende mapuche, es poca gente que nosotros tenemos que no son mapuche, tanto en la urbanas igual, casi todas”. [SILVSOTO Lines: 107-113]

La metodología de intervención impide un trabajo territorial y se sustenta en una intervención directa sobre la familia, pero excluyendo a los adultos mayores de ésta. Las dirigencias territoriales no son contempladas en ninguna fase de la intervención

y el lazo se hace directamente con la familia; incluso ante la posibilidad actual de trabajar con grupos de familias, éstas son seleccionadas y los grupos organizados desde el propio programa y no a través de la organización establecida por la propia comunidad o territorio.

La visita domiciliaria es un dispositivo metodológico obligado del Programa Puente y es a través de ésta que se evalúa la intervención. Los profesionales que realizan estas visitas, llamados *apoyos familiares*, trabajan con un grupo de familias de un sector predefinido por el programa según criterios propios y no necesariamente en relación con las distinciones territoriales o asociativas de las comunidades mapuche, pese a que en la mayoría de los casos de la zona estudiada se trata de familias mapuche.

La metodología no contempla el origen étnico de las familias, no establece la distinción, así que el lenguaje que se utiliza es primordialmente el castellano, y los hablantes en *mapudungun* deben adecuarse a éste y a sus códigos, de acuerdo a lo expuesto por las profesionales del programa:

“Porque lo que estoy tratando de decir, ¿ella me lo está entendiendo realmente? Entonces igual como que tiene que adecuar el vocabulario que uno utiliza para hablar con ellos... Ellos te abren el mundo de su intimidad. Yo creo que eso... aparte del lenguaje, porque el lenguaje igual, como tú bien dices, los adultos lo utilizan harto, pero ellos te notan al tiro cuando tú, ‘ah, no te entiende’, entonces empiezan ellos mismos y ellos también adecuan su lenguaje. Equipo: Uno llega y nunca te hablan en mapudungun. Yo diría que son contadas, pero de mis familias, no he encontrado familias con las que, por ejemplo, me han hablado en mapudungun y yo no he entendido”. [GRU PUENT Lines: 445-473]

Respecto del concepto de familia mapuche, las profesionales del Programa Puente visualizan un exacerbado machismo en sus costumbres, lo que se expresa en que el hombre es consultado por la esposa frente a decisiones que, según el parecer de las profesionales, son de índole personal. Consideran que, especialmente las mujeres de matrimonios mayores, no ejercen sus derechos. El mismo hecho de que el hombre, a juicio de éstas profesionales, sea el proveedor principal y que la mujer deba quedarse en la casa, sería expresión de esta realidad. No obstante, visualizan que esto estaría cambiando en las familias más jóvenes, en las que se compartirían en mayor grado los roles.

Destacan igualmente el sentido de unidad, de solidaridad y de familia extensa que caracterizaría a las familias mapuche:

“Yo, lo que rescato de la familia mapuche es que ellos son aclinados. Si un hijo, por ejemplo, tiene algún problema, alguna dificultad, y se tiene que venir a vivir acá con ellos, lo reciben, feliz, no se hacen problema, como se lo podría hacer, no sé, una persona de la ciudad, porque recibir a un hijo con una familia completa igual es una carga. En el campo no es una carga, es una felicidad de poder ayudar al hijo si tiene algún problema, alguna dificultad”. [GRU PUENT Lines: 913-926]

Estas profesionales también dan cuenta de ciertas transformaciones, como el hecho de que han ido disminuyendo la cantidad de miembros de las familias, siendo cada vez menos las extensas. Se ha reducido el número de hijos y aquellas familias que se componían de abuelos, papás, nietos y a veces sobrinos, posiblemente porque hoy se ha dirigido el trabajo hacia la familia nuclear, e intencionadamente ya no aparece otro tipo de grupo familiar.

De acuerdo a las entrevistadas existiría un creciente interés de los matrimonios jóvenes por vivir aparte de los padres, y muchos de ellos tendrían tres o cuatro hijos a pesar de tener sólo veinte años de edad. Estos matrimonios tienen más movilidad espacial en comparación a los matrimonios adultos, pues generalmente uno de los dos o ambos miembros de la pareja trabajan fuera de la comunidad, dejando a cargo de los abuelos el cuidado de sus hijos.

Es aun un valor que se rescata el respeto por la vejez y el control que aún se ejerce sobre los jóvenes. Las lealtades internas son todavía muy fuertes y el tema de 'devolver la mano' a los padres, en especial por parte de los jóvenes que estudian, es algo que está instalado en su accionar, el apoyar a sus padres es algo habitual y una norma de vida, y según las entrevistadas es una característica de las familias mapuche.

También destacan el hecho de no discriminar o censurar el embarazo en alguna hija soltera, quien es recibida y apoyada, pues se valora la llegada de un miembro más a la familia.

Por otra parte, las expectativas de estudio para las mujeres son destacadas como 'aun bajas', y en general el objetivo en relación a los estudios de los hijos es que salgan de cuarto medio, no observando estas profesionales grandes expectativas para que los jóvenes continúen en la universidad o enseñanza superior.

Las entrevistadas resaltan también que actualmente, en ciertas zonas, las familias se han empoderado más y los reclamos van más por el ejercicio de derechos, en especial entre las más jóvenes.

La regularización de las tierras y el alcoholismo, tanto en hombres como en mujeres, son temas conflictivos que destacan las profesionales del Programa Punte. Indican que ha habido un aumento del alcoholismo en las mujeres y que en los jóvenes se daría con más fuerza el consumo de alcohol, en especial en los más alejados de la cultura. La violencia psicológica y enfermedades como hipertensión y diabetes también son destacadas como problemáticas. Igualmente se indica la existencia de violencia entre familias de una misma comunidad, más que violencia intrafamiliar (la que a juicio de estas profesionales no tendría índices altos).

Variable: Formación profesional para el trabajo con familias mapuche

Estas profesionales destacan que enfrentan dificultades en la intervención con familias mapuche por un tener un profundo desconocimiento acerca de ellas, convirtiéndose el proceso de intervención en una escuela de aprendizaje, con un sistema continuo de ensayo y error. Este sistema complota con un adecuado proceso de apoyo efectivo a las familias sobre las que se interviene. La escasa capacitación dificulta la realización de un trabajo más pertinente y efectivo.

Variable: Dificultades de los programas en el trabajo con familias mapuche

A juicio de las entrevistadas, la metodología del Programa Puente no favorece un trabajo adecuado por su diseño, pues en general no hay nada que ofrecer, salvo apoyar el proceso de acercamiento de las familias a la red de protección social. Por otro lado, la gran cantidad de beneficiarios hace difícil la atención, considerando tanto el elevado número de familias que tiene asignado cada profesional, como la carencia de movilización a disposición de éstos para realizar las visitas.

Por otra parte, se destacan las dificultades relativas a la comprensión por parte de los beneficiarios de lo que la profesional les plantea, en especial entre las personas hablantes del *mapudungun*. Esto implica que tanto la profesional como 'el beneficiario' deben adaptarse y lograr una comunicación entendible para ambos.

Otro aspecto resaltado es la escasez de recursos que llegan a la comuna, que no alcanzan para satisfacer la demanda existente, lo que también complota en el tiempo que se le dedica a cada familia. En muchos casos las temáticas no relacionadas al Programa absorben el tiempo de las visitas domiciliarias.

“Yo creo que es una gran debilidad del Programa y que nosotros lo hemos hecho saber, que no son para todas las familias. Ellos tienen una carpeta estándar y esa carpeta no permite, no nos permite una flexibilidad, sino que es rígida, nosotros tenemos que basarnos necesariamente por eso. Claro, con la experticia, uno va creando una forma de herramienta en que puede ir trabajando con una familia un área, con otra familia otra, pero en la práctica, uno igual tiene que pasar los mínimos, aunque sepa que no es atingente a la familia, eso es una gran debilidad del programa, yo creo, que no hay un enfoque determinado... sino que una carpeta en general de Arica a Punta Arenas y todas las familias recorren los mismos mínimos de Arica a Punta Arenas, recorre los mismos mínimos...” [SILVSOTO Lines: 231-275]

Hoy en día la situación de conflicto abierto en Ercilla tampoco ayuda a establecer un trabajo en profundidad, pues la metodología también colisiona con el fortalecimiento de la organización mapuche en los territorios. Esto hace que se viva de modo distinto la intervención, y la presión psicológica es fuerte tanto para quien interviene como para las familias que viven en una permanente inestabilidad.

Variable: Logros en el trabajo con familias mapuche

A este respecto, las profesionales destacan el establecimiento de los vínculos entre el Programa y las comunidades, o más bien parte de las familias de éstas. Esto permite que las profesionales sean conocidas por los dirigentes y, por otro lado, un enriquecimiento mutuo, lo que es valorado por las profesionales.

Tipo de actor: especialista o experto

Variable: Concepto familia mapuche

Desde una mirada experta, se habla de varios tipos de familias mapuche, lo que no permite definir a una en particular, dada la complejidad, la heterogeneidad y las

diversas aristas que adquiere el análisis. Esta heterogeneidad de familias mapuche diría relación con las distintas realidades en las que se vive y el sistema de creencias más o menos ligado a la cultura mapuche. La presencia de un padre o madre no mapuche no parece ser relevante, pues habría mayor dependencia de los procesos de socialización mapuche a juicio de nuestro entrevistado. Así se destaca que habría muchas infancias y muchas familias mapuche conviviendo en un territorio.

De acuerdo al profesional entrevistado, en las familias puede haber alcoholismo e incluso violencia, pero sería de mayor control en comunidades en que se mantiene una alta vigencia cultural, siendo esto un factor protector. Pese a que algunas familias mapuche no se diferenciarían sustantivamente de una familia no mapuche, un factor importante para establecer la distinción sería la vida familiar. A este respecto se destaca que no existiría un sentido individualista y que la permanencia de la unidad familiar como tal es más permanente. Por otro lado, la valoración de los abuelos, la reciprocidad y el respeto son valores que se mantendrían y que distinguen a una familia mapuche de una no mapuche.

“El tema del respeto a la cultura tradicional yo diría que está de a poco tomando vigencia en muchos sectores, en muchos sectores la vigencia incluso viene de los jóvenes más que de los adultos, pero me da la impresión de que cuando está la religión evangélica, eso ahí no pega, ahí hay un choque enorme. La valoración por los abuelos me parece que es un tema más propio mapuche, que si bien está presente en el mundo occidental, lo está de otra manera, en los mapuches está más vigente, incluso en lugares en donde no viven con los abuelos... Las formas de solución de conflictos familiares parecen ser distintas, si hablamos de una familia occidental incluso rural y en especial cuando la familia es del campo, por lo que yo he visto, cuando una familia es mapuche, además vive en el campo, vive en una comunidad y presenta una alta vigencia o vinculación con la cultura más tradicional, se produce mucho menos violencia intrafamiliar, mucho mayor capacidad de la familia de relacionarse entre sí, de resolver conflictos y menos maltrato, menos abuso... Bueno, por temas económicos el mensaje de salir, de salir... una cosa es salir del territorio, pero además salir del vínculo directo con la familia... salir a trabajar y además para estudiar, y salir a estudiar para ser alguien. Entonces ahí un problema. La educación parece ser un tema valorado, pero no en todos los territorios, no en todas las familias. Ahí hay un tema que no sé qué lo diferencia, pero pareciera ser un tema fuerte en todas las familias: valorar la educación como algo importante para sus hijos y ahí hay variaciones desde valorar la educación sin perder la cultura, hasta valorar la educación porque lo que aprenda le va a servir más de lo que sabe en este momento. Pero también hay familias dentro de comunidades que rechazan la educación formal, ‘no importa que no vaya a la escuela, mejor que no vaya a la escuela’...” [GONZABUS Lines: 1661-1774]

Variable: Problemáticas observadas en las familias mapuche

La temprana escolarización, la cual es obligatoria hoy en día, implica un trastorno en el proceso formativo del niño/a y un choque cultural que no se ha dimensionado,

a juicio del experto entrevistado. La pérdida del contacto con la familia implica una pérdida cultural que se hace irre recuperable y que, incluso, afecta en que las generaciones jóvenes no encajen en normas propias de su familia de origen. El cambio de las expectativas de niños/as y jóvenes que genera la temprana escolarización y el consecuente quiebre del contacto familiar, especialmente cuando éstos son de comunidades, generalmente implica que los/as niños/as y/o jóvenes consideren que la vida en el campo no es factible, esto los aleja de la familia y, en muchos casos, de los deseos de ésta del retorno del hijo/a al seno familiar.

La pérdida paulatina de la familia extensa, en la cual los abuelos desarrollaban un papel clave en la transmisión y formación cultural, también se observa como una problemática a destacar, al igual que el alcoholismo y, en menor medida, la violencia intrafamiliar, los que muchas veces van asociados.

Otra situación conflictiva relevada por el experto se refiere a la escolarización temprana y el alejamiento del seno familiar y comunitario casi 'forzado' que ésta supone, y que pesaría sobre la infancia y juventud mapuche rural. También indica al alcoholismo como problema eje de otras dinámicas sociales y familiares, aunque no existiría conciencia o demandas desde el propio mundo mapuche organizado, lo que constituye en sí misma una problemática⁴⁵.

Variable: Formación profesional para el trabajo con familias mapuche

Claramente la formación profesional atingente a una intervención con personas, familias y comunidades mapuche, es un problema a juicio del experto entrevistado, quien manifiesta haber detectado en profesores universitarios y no universitarios conductas o expresiones racistas explícita o implícitamente respecto a sus educandos de origen mapuche, lo que tendrían tan internalizado que no les permitiría darse cuenta de sus aseveraciones.

La formación profesional omite e invisibiliza la existencia del pueblo mapuche en Chile. Esto incluso caracterizaría la formación universitaria de la región de La Araucanía, cruzando a todas las carreras existentes.

También se destaca que han existido un conjunto de esfuerzos por capacitar en aspectos de la cultura mapuche, pero no se realizan evaluaciones en torno al impacto en los modos de concebir la realidad ni en las prácticas de las/os profesionales ni de las instituciones. A juicio del experto, al momento de trabajar 'no pasa nada', las capacitaciones no permean los modos convencionales de trabajar con el mundo mapuche⁴⁶.

Lo delicado del tema es que las experiencias destacadas en cuanto a reconocimiento y pertinencia del trabajo profesional e institucional con el mundo mapuche se dan en función no de lógicas institucionales ni profesionales, sino que se sustentan en

45 Desde los relatos de los actores mapuche entrevistados en este estudio, estas problemáticas sí han sido fuertemente destacadas. La escolarización y educación *wingka* se valora, pero al mismo tiempo se la denuncia como el principal espacio y proceso que ha conjugado en la pérdida del *mapudungun* y del conocimiento y formación mapuche de las nuevas generaciones.

46 A este respecto, encontramos coincidencias con las aseveraciones de los actores mapuche entrevistados, quienes también indican que no se les conoce, pero además que no se les valora como tales. Ver acápite familias-instituciones.

el origen mapuche del profesional o en su compromiso personal o ideológico con la diversidad o con el pueblo mapuche.

“Y el otro problema nuevamente está en los profesionales, ahí hay mucho... incluso hay gente que sale de la universidad en esta región, no toman en cuenta el tema de si hay población mapuche o no, les da lo mismo, ellos asumen que todo lo que aprendieron se aplica tal cual. Y en la universidad en la mayoría de las carreras nunca les enseñaron que piensan que lo que está se aplica tal como está... (se refiere a un estudio acerca de criterios de buenas prácticas con la infancia mapuche) encontramos que mucho era del interés personal e incluso ideológico, o incluso la pertenencia étnico cultural del profesional o funcionario... no era que la institución, no era que el SENAME, que el Ministerio de Educación pusiera el tema, era la disposición, el interés del profesional. Entonces así no funciona la cosa, porque basta que esa persona se vaya para que se acaben todas las iniciativas que se estaban haciendo, que muchas veces eran buenas, muy potentes”. [GONZABUS Lines: 1335-1361]

“... los quiero mucho como colegas, pero en esta parte específica es jodido. Por más que se mencione el tema, por más que se diga, que se reconozca en algún momento, ‘sí, no está bien que usemos las mismas cosas o tenemos que mirar como adecuamos esto’, pero no pasa nada al momento de trabajar, usan los mismos criterios, los mismos conceptos, los mismos instrumentos y todo... todo lo ideado para la población occidental, y ni siquiera se lo cuestionan. Entonces ahí hay un tema”. [GONZABUS Lines: 1498-1510]

Un ámbito a destacar es el área de la salud, en la que no predomina una formación que recoja la diversidad cultural en el ejercicio tanto de los médicos, como enfermeras o personal de la salud en general. Ello ha sido un obstáculo claro para las propuestas de salud intercultural.

La intervención sobre las carreras de pregrado entonces es una tarea trascendental en el avance hacia condiciones mínimas para relaciones de respeto y diálogo intercultural, no obstante ello exige planes y políticas bien pensadas, pues no se puede caer en lo mismo:

“Hay una desconexión (producción de conocimiento y prácticas profesionales). Yo diría que hay poco docente que está transmitiendo estos temas; esos docentes -donde me incluyo entre ellos- no están siendo capaces para permear en todos los estudiantes y además hay poco investigador en estos temas, y esa investigación no está conectada con lo que se está haciendo en la práctica...”
[GONZABUS Lines: 1625-1636]

Variable: Dificultades de los programas en el trabajo con familias mapuche

La desconfianza manifiesta de la población mapuche en las instituciones y el cansancio con las intervenciones, hace que en muchos lugares los agentes institucionales

no puedan ingresar. Las prioridades o necesidades que expresan las familias y comunidades no corresponden a la oferta entregada por las instituciones.

Otro ámbito de tensión es el conflicto permanente existente en Ercilla, que hace que los niños/as tengan retraso pedagógico, lo que se habría evidenciado en estudios realizados.

La religión es un tema que entra en colisión con las creencias culturales mapuche, generando conflictos entre las familias, atentando con la posibilidad de resolver situaciones que antes se zanjaban con facilidad. El sistema de creencias distinto complica la vida comunitaria:

“El tema de la religiosidad yo también he visto que es un tema fuerte, en el sentido de que según la religión que empieza a tener la familia va a ser también un poco el tipo de familia. Algunas religiones entran en mayor conflicto con el ámbito cultural o con la religiosidad propia mapuche. No todas las iglesias evangélicas, pero muchas, por la forma de entender la religión, hacen que estas familias entren en conflicto. Entonces, de repente tú tienes dentro del mismo grupo familiar algunas personas que todavía sustentan una parte cultural importante mapuche y, dado el caso de una enfermedad o alguna situación equis, entran en choque con la visión evangélica, por ejemplo, del resto de la familia, entonces no logran resolver problemas que antes las familias resolvía con más facilidad”. [GONZABUS Lines: 401-423]

Los mensajes contradictorios que se entregan, por un lado, desde la familia y, por otro, desde la escuela, van a implicar un conflicto en la formación de los niños/as. Hoy, con la incorporación del jardín infantil, esto puede intensificarse, pues el hecho de plantearse la interculturalidad no implica que ésta tenga una comprensión común para la sociedad mapuche y para la chilena:

“... por el mismo hecho de que los niños, no sólo mapuche, sino que indígenas en general, en el fondo, al llegar a la escuela llegan a un lugar que culturalmente es distinto, no está pensado ni preparado para ellos, entonces por distintas vías se les produce un cierto shock. En eso hay investigación en distintas culturas que más o menos lo muestran, shock, tanto por la infraestructura, llegar a un espacio enorme, abierto, donde... nada es acogedor, los profesores no son familiares, y sin embargo ‘me pueden retar, me pueden enseñar’... qué se yo, hacer distintas cosas... donde todos los niños tienen que estar sentaditos, frente al profe... no sé, distintas vías... la parte sólo infraestructura ya puede ser un choque, un choque cultural. Pero además por toda la parte de transmisión cultural que promueve la escuela, individualismo, competir unos con otros, no transmite, no enseña y no muestra valorar nada de la cultura que ya traía el niño. Entonces todo eso al niño le puede producir un shock, que repercute cuando está en su casa, el niño viene con dificultades... y además viene con nuevas formas de pensar, nuevas formas de hacer, y las familias no necesariamente tienen las herramientas para corregir eso y a veces, incluso si lo corrige, la escuela le anula el mensaje, porque la escuela le entrega al niño un mensaje distinto que puede ser contradictorio”. [GONZABUS Lines: 599-653]

A juicio del experto entrevistado, el diseño de los programas públicos del ámbito de apoyo a la familia y a la infancia es uniforme y pensado en la familia promedio de Chile, que es no mapuche o no indígena, urbana y occidental. Existen claros problemas de enfoque y mal diseño, pues no se adaptan a la realidad sociocultural de los pueblos indígenas en general y del mapuche en particular.

“En el tema que sea se focaliza en el individuo o bien en la familia, no toma en cuenta el ámbito comunitario. Por ejemplo, del Programa Puente, cuando llegaban a acercarse por primera vez a los beneficiarios, se saltaba a la comunidad, se saltaban al longko o al dirigente de la comunidad y llegaba directamente a las familias y... el servicio se consideraba directo a las familias. Las comunidades no tenían nada que ver y se sacaba a la familia del contexto de su comunidad, si habían más personas de la comunidad en el programa era porque calificaban dentro de los criterios del Puente...”.

Aquí se engloba una concepción cultural occidental para entender y conceptualizar la realidad, definir problemas, soluciones, metodologías, sistemas de medición, como por ejemplo, tests aplicados a la primera infancia o algún otro instrumento que no tiene una adaptación a la procedencia del sujeto al que se le va a aplicar. También destaca el experto que todos los materiales de apoyo de los programas, tales como mensajes, dibujos o figuras, provienen de un mundo cultural no indígena y no mapuche.

Pese a que en los últimos años se ha visibilizado el tema intercultural, y que ‘todos los programas tienen que incorporar un enfoque intercultural’, según el experto, el gran problema es que nadie sabe qué es el ‘enfoque intercultural’ o nuevamente se lo define desde el mundo no indígena, con parámetros occidentales, es decir, monoculturales, y aquí hay responsabilidades de los organismos públicos y de los profesionales:

“... y, por lo tanto, depende del equipo cómo lo interpreta, algunos lo interpretan como poner un monitor mapuche, otros lo interpretan... hay de todo ahí”. [GONZABUS Lines: 1320-1335]

Por último, enfatiza en el rol de las universidades en la producción de conocimientos, señalando que este ha sido mínimo:

“En el tema de familia e infancia, por ejemplo, ahí hay un tema pendiente por parte de las universidades... no son temas de interés de la gente que está más dedicada a la investigación. Por ejemplo, allá en la UFRO estoy en contacto con un grupo que trabaja hace años en el tema infractores de ley, llevan haciendo hace muchos años investigación sistemática en este tema, pero el tema específico, por ejemplo, incluir dentro de las variables del eje de análisis el origen étnico no está. Entonces... sólo en investigaciones muy recientes han comenzado a mirar que existen jóvenes infractores, que son además mapuche, y que parecen tener características distintas y que, por lo tanto, parece que es necesario intervenir de otra manera. O sea, después de muchos años, ahora último se ha venido poniendo el tema.

En esta región hay mucha investigación sobre familia, pero ¿cuánta de esa investigación ha sido sensible a la parte étnico cultural?” [GONZABUS Lines: 1519-1589]

Variable: Logros en el trabajo con familias mapuche

Con relación a la infancia mapuche, el entrevistado destaca la generación de criterios de ‘buenas prácticas con infancia mapuche’; a este respecto, indica que para un estudio de UNICEF⁴⁷ se definieron cuatro grandes criterios. Por un lado, la participación mapuche, que implica que en todo programa, proyecto o actividad que involucre infancia mapuche debe existir un diálogo con las comunidades o con las organizaciones propias, a modo de neutralizar un poco la imposición de los programas que se instalan sin consulta previa, lo que hoy, en el marco del Convenio 169, debiera ser una norma. El segundo criterio dice relación con incorporar conocimientos, valores y la lengua mapuche.

“... y ahí ayudaba mucho la participación, porque era la misma organización, las mismas comunidades o autoridades los que definían cuáles contenidos eran los más adecuados, qué se iba a transmitir a los niños en términos de, por ejemplo, ‘portarse bien’, valores positivos, de vivir en familia qué se yo, la comunidad lo define, pero además tiene que estar incluido, al niño no se le puede enseñar sólo la parte occidental”.

El tercer criterio dice relación con las metodologías de trabajo o intervención, lo que supone la inclusión de los modos mapuche pero también la evaluación y adecuación cultural de las metodologías no mapuche:

“Otra de las grandes dimensiones era el tema de que si se ocupaban modelos o metodologías occidentales, que éstos tenían que primero pasar por una especie de evaluación de su adecuación cultural, entonces tenían que ser modelos o programas que estuvieran adaptados, que no se aplicaran tal cual, sino que fueran revisados para adaptarlos... de manera que permitieran que se aplicara de mejor manera, de manera más respetuosa con los niños mapuche”.

El cuarto criterio es el de la interculturalidad:

“Y el último criterio, quizás el menos claro de todos, quizás haya que revisarlo más, es la dimensión de que lo que sea que se haga con niños mapuche debe promover valores para la interculturalidad, es decir, debe promover no sólo el respeto a la propia cultura sino también el respeto a la cultura occidental”. [GONZABUS Lines: 1361-1477]

47 Catálogo de experiencias de buenas prácticas de trabajo con infancia y adolescencia mapuche; UNICEF, 2007.

Estos criterios debieran, a juicio del experto, utilizarse también en cualquier otro ámbito de trabajo con el mundo mapuche y, especialmente, en lo que se haga con familias mapuche.

“... los programas más adecuados van a ser aquellos que hayan sido diseñados con participación de las mismas formas de representación mapuche, tanto tradicional como no tradicional. Ahí está el tema de quién representa a los mapuche... pero ahí habrá que ver. El tema es que lo que se haga en familia mapuche no excluya las propias formas culturales mapuche, cómo se considera la familia, las normas, las formas de vida, etc. y que los programas se adapten, se adecuen a las realidades, a las características del territorio, de los lugares donde se vaya a aplicar, para lo cual la misma participación asegura, no completamente, pero al menos permite que se logre una adecuación mayor”. [GONZABUS Lines: 1361-1477]

Tipo de actor: Responsable programa a nivel regional Equipo Intercultural JUNJI

El Programa de Jardines Interculturales de la JUNJI se remonta al año 1991, cuando éstos se denominaban jardines étnicos localizados en comunidades indígenas. No obstante, la conformación del equipo intercultural de la JUNJI se realizó recién el año 2008, equipo que está integrado por sólo dos profesionales para toda la región de La Araucanía.

En esa región existen 21 jardines que responden a esta modalidad, 18 de los cuales vienen funcionando desde hace ya varios años, y tres que se sumaron el año 2009. Se espera que, al menos dos, se incorporen el año 2010.

La función principal de este equipo es *“... asesorar estos jardines infantiles, pero también al equipo técnico de la dirección regional, en eso consiste principalmente nuestra función”*.

Estas asesorías se traducen fundamentalmente en investigación-acción *“... para ahí recoger los elementos culturales representativos de cada territorialidad y ahí poder asesorar a los jardines”*, así como el trabajo con las familias, asesorando a las educadoras del jardín *“... en herramientas interpersonales para poder favorecer la participación de las comunidades, porque el énfasis de la interculturalidad es que las familias participen, la familia y la comunidad participen”*.

En este tipo de actor institucional, la concepción de familia mapuche va asociada a la noción de prácticas culturales. Así, destacan una heterogeneidad, en la que observan tres tipos de familias:

“... lo que hemos visto son como tres tipos de familias. Un tipo de familia que tiene las herramientas culturales pero no las practica, por estos aspectos de estereotipos negativos que se le ha dado a la cultura

mapuche, el alcoholismo, la violencia etc. Otras familias que están muy organizadas, sus dirigentes culturales y, por ende, trabajan muy bien o sea vivencian la cultura y las demandan también. Y otro tipo de familias que son estos padres que no tienen los elementos culturales porque sus papás no traspasaron la cultura por miedo a que fueran discriminados, pero ellos no rechazan la cultura, quieren que el jardín les enseñe a ellos, para que ellos mantengan la cultura en sus hijos. Eso es como lo que hemos visto hacer". [EQUJUNJI Lines: 274-294]

Las entrevistadas destacan entonces la existencia de familias en las que la práctica cultural es muy vivencial, hace parte de su cotidianidad. Igualmente se refieren a familias unidas a una práctica religiosa no mapuche y que reniegan de la cultura mapuche, apareciendo la asociación con el alcoholismo como elemento de dicha disposición; esta vinculación a muchos los aleja de la práctica cultural mapuche, aunque íntimamente valoren ser mapuche. Esto correspondería a la zona de Puerto Saavedra, aunque en la zona de Curarrehue, por ejemplo, este equipo resalta una importante pérdida cultural y una pérdida significativa de la autoridad tradicional mapuche, pese a lo cual existiría una demanda de las familias mapuche por reintegrar conocimientos culturales en sus hijos/as, en especial la lengua. Estas profesionales destacan que existe una diversidad en las comunidades respecto a la valoración de las autoridades tradicionales como *machi* y *longko*, lo que también implica modos distintos de trabajo del jardín infantil.

Variable: Formación profesional para el trabajo con familias mapuche

Las entrevistadas destacan que existe un desconocimiento profundo del mundo mapuche, que lleva a la folclorización de la cultura mapuche en los jardines infantiles, realizándose actividades aisladas, sin un lineamiento claro. A nivel de las profesionales hay demandas por capacitarse en interculturalidad, existiendo falencias importantes para asumir un trabajo de mayor profundidad educativa. Dichas demandas se vienen dando con una profundidad cada vez mayor, cruzando todas las modalidades de jardines infantiles JUNJI y superando las distinciones urbano/rural.

Variable: Dificultades de los programas en el trabajo con familias mapuche

Los conceptos de participación no están claros para el personal de los jardines:

"Entonces desde ahí, cuando empezamos a trabajar con las tías, el concepto de participación que tienen es de que los papás participan cuando ellos informan o acceden a su requerimiento. Desde ahí ellos dicen 'los papás aquí todos participan ya, cuando yo les pido cosas, cuando les solicito ellos siempre me traen las cosas que yo les pido, o vienen a hacer el aseo', ese es el concepto que hay de participación y desde ahí estamos trabajando. Eso fue todo el trabajo que estuvimos realizando con las tías, viendo más que nada en el terreno cómo estaban trabajando con las familias, cuáles eran sus debilidades, cuáles son sus fortalezas y desde ahí ya estamos ahora focalizando cuál va a ser el trabajo para este año". [EQUJUNJI Lines: 104-124]

Por otro lado, consideran que las familias mapuche manifiestan un descontento con el Estado, pues han sido vulneradas en sus derechos a lo largo de la historia. Así, los jardines interculturales se instalan en un clima de disgusto, disconformidad y desconfianza, lo que exige ser abordado y solucionado a partir de responder a los compromisos establecidos con las comunidades.

La imposibilidad de dar un seguimiento a la instalación curricular en los jardines se considera un elemento obstaculizador, así como también la falta de sistematización de experiencias educativas, lo que también implica dificultades en la capacitación efectiva del personal que se hace cargo del proceso.

“... dentro del estado de enlace en el cual se encuentra la interculturalidad en el área de la educación parvularia no hay, por ejemplo, investigación en el tema, no hay una sistematización de prácticas educativas interculturales con el enfoque de las bases curriculares de educación parvularia con enfoque de derecho, entonces no hay muchos insumos ni material para poder nosotros tener un referente para asesorar...” [EQUJUNJI Lines: 69-81]

Por otro lado, debe haber una definición común de lo que se considera interculturalidad en los diferentes niveles institucionales. También es importante el diálogo permanente y continuo con las comunidades y familias para generar un proceso de responsabilidades compartidas en el proceso educativo, se trata de nivelar expectativas. Sin duda es una debilidad la falta de diálogo para la definición de todo el trabajo del jardín, porque puede traer algún descontento en las familias.

Otro tema dice relación con encontrar interlocutores validados culturalmente. En los casos donde hay funcionamiento de los agentes culturales se puede interlocutar adecuadamente, pero cuando las familias no están organizadas el trabajo es más difícil. Se debe visitar a cada una para explicar y recoger sus expectativas. Cuando hay una estructura validada es posible reunirse con el colectivo, pues todo el proceso de convocatoria y motivacional se transfiere a los líderes locales.

Variable: Logros en el trabajo con familias mapuche

El equipo intercultural de JUNJI destaca como un logro la demanda institucional por asesoría en el tema, lo que no se restringe sólo a los jardines interculturales, sino que a los jardines clásicos de JUNJI. Asimismo, relevan la formación de educadoras tradicionales indígenas como responsables de los jardines por sobre el personal profesional, además de la demanda incipiente por interculturalidad en el ámbito urbano:

“Ha habido un levantamiento al interior de la institución por capacitación y asesoría en el tema intercultural, incluso desde los jardines clásicos. Los logros que hemos tenido con las encargadas de los jardines, con las encargadas de los jardines indígenas, ellas no son educadoras de párvulos, son técnicas en el trabajo de los niños, ellas están encargadas en un curso de... ellas tienen ascendencia indígena, hay algunas hablantes, pero en el proceso, cuando nosotros iniciamos,

ellas no estaban como muy seguras de su rol en el jardín y tampoco seguras de la relevancia cultural que ellas tenían para su jardín y también que son referentes para otros jardines”.
[EQUJUNJI Lines: 484-517]

“... las familias no mapuche están en lo intercultural, están interesadas en el tema de la cultura, para ellos es algo enriquecedor para su hijo si le llega cantando en mapuche, o sea, la tendencia que he percibido, así como observador de estos jardines (jardines interculturales urbanos), es que en la familia no mapuche hay un cierto interés de la cultura mapuche, o sea, no hay una discriminación”.
[EQUJUNJI Lines: 686-697]

CONCLUSIONES

Los resultados del presente estudio dan cuenta de un conjunto de variables que permiten caracterizar a la familia mapuche desde diversas perspectivas.

De acuerdo al análisis presentado, podemos señalar que las familias mapuche de los contextos comunitarios entrevistados (rurales) se caracterizan por un conjunto de prácticas que han sido transmitidas de generación en generación a través de pautas socialmente heredadas. Estas plasman una serie de creencias y valores culturales explicitados, que orientan las prácticas, ya sea como 'práctica ideal' o como 'lo que se espera'. En este sentido, los testimonios y los juicios entregados por los entrevistados constituyen manifestaciones de cultura.

El estudio igualmente muestra que el sistema familiar mapuche es permeable al contexto socioeconómico, político, territorial y ambiental en el cual se desenvuelve. De ahí la importancia del ámbito de las relaciones mapuche/no mapuche, más aun cuando la primera se encuentra en una situación de no reconocimiento y de subordinación. Así, el contexto y los cambios generados en la base de sustento de las familias y comunidades en Ercilla apuntan a transformaciones, pero también a porfiadas persistencias de realidades marcadas por la pobreza material y la exclusión social, económica, cultural y política en la que se encuentra el pueblo mapuche como colectividad y las comunidades de Ercilla en particular⁴⁸.

Estas transformaciones en la base de sustento se dan en el marco de cambios productivos estructurales del territorio, que se traducen en la pérdida y/o transformación de prácticas comunitarias de trabajo y cooperación mutua, y de economías de subsistencia basadas en la agricultura y ganadería menor, a economías en que el trabajo asalariado y temporal es el principal sustento.

La economía de subsistencia se ha reducido notoriamente y resulta ser una de las primeras 'evidencias' con que se encuentra el observador. Este es un elemento clave que ha forzado las transformaciones y reacomodos que el sistema familiar mapuche ha debido realizar en Ercilla y que se plasma en la heterogeneidad con que éste se manifiesta.

Los elementos señalados no son menores ni tampoco obviales en el análisis que al respecto se realice. Como se pudo observar, los actores tienen conciencia de ello, y esto es un valor. La reflexión al respecto puede ser una oportunidad para el diálogo y la búsqueda de alternativas. Se trata de una reflexión diversa, en la que algunos, sobre todo los actores de la tradición y la sabiduría así como algunos grupos de mujeres, son drásticos y hasta pesimistas, mientras otros tienen visiones esperanzadoras. Pese a este panorama, la exclusión histórica es un factor en contra, pues ésta se traduce en profundas desconfianzas, las que impiden tener condiciones adecuadas para el diálogo intercultural y, por lo tanto, es una dimensión que no se puede eludir en los abordajes que sobre familia e infancia se propongan.

48 Esto se evidencia en la movilización social histórica de las comunidades en este territorio.

Los actores demuestran una alta capacidad de búsqueda de estrategias y generación de propuestas para el rescate y la reactivación cultural, las que se orientan preferentemente hacia un diálogo interno de las familias y comunidades; así se observó en prácticas socio religiosas como la bendición del agua en Butaco y el *nguillatun* en Chacaico, también en dinámicas comunitarias como un taller familiar de telar y de enseñanza del *mapudungun* en Ancapi, o en la presencia de dos grupos musicales juveniles, uno en Chacaico y otro en Collico, todas experiencias que ameritan ser apoyadas en pro de empoderar a los propios actores mapuche.

Esta otra dinámica requiere de referentes culturales y de actores que ‘porten’ la tradición y el *kimün* de una forma más apegada a la costumbre, al respeto, y en dinámicas de menor tensión que las evidenciadas en Ercilla⁴⁹. En este sentido, el haber apelado a testimonios de Itininto (Padre Las Casas) y a actores ligados a la tradición de contextos de Nueva Imperial fue un acierto, en términos de acervo y conocimiento de la ‘cultura antigua’, pues la autoridad tradicional ha perdido espacios en Ercilla, conservando eso sí legitimidad; pero el *kimün* no se renueva, los liderazgos jóvenes no hablan el *mapudungun*, no conocen la ley, no manejan los protocolos.

En términos de transformaciones, los actores resultan críticos y hasta auto flagelantes. Al respecto, podemos, destacar el predominio de familias más reducidas, con diversas expresiones en cuanto a quiénes las conforman, destacando el ‘acoplamiento’ en éstas de ‘madres solteras’ y sus hijos/as. Los actores del ámbito institucional son certeros en resaltar dicha situación, sin embargo, los programas erran su actuar al considerar a este binomio madre-hijo/a como un núcleo familiar, lo que exige ser redefinido.

El trabajo asalariado resulta ser un elemento ‘perturbador’ en las dinámicas familiares; mientras antes el trabajo se desarrollaba en el territorio, ahora implica traslados a otras regiones y contextos culturales, además de ausencias recurrentes de miembros claves de la familia, tal como son los padres. Los actores institucionales tienden a interpretar esta realidad desde sus propios parámetros, hablando de negligencia o de machismo, categorías que no se condicen con el fenómeno señalado. Entonces, se requieren procesos de diálogo, de conocimiento y de reflexión en estos actores, de manera de evitar el estigmatizar o el promover acciones sustentadas en visiones erróneas.

El trabajo asalariado se traduce en un permanente ir y venir tanto de los padres como de los jóvenes —hombres y mujeres—, lo que promueve también intercambios culturales que acarrearán prácticas de relajamiento de las costumbres y pautas culturales, y que se manifiestan en consumismo, mayor individualismo, liberalización y manifestaciones de independencia del modelo familiar mapuche (múltiples convivencias con *wingkas*, abandono de prácticas de maternidad, separaciones ajenas a las lógicas culturales).

Otro elemento de gran impacto y de profunda desarticulación para la memoria oral, para el diálogo intergeneracional, para la reproducción del conocimiento o *kimün* y para la práctica de la religiosidad es la pérdida del *mapudungun*. Pese a lo anterior, el conjunto de actores manifiesta su profunda lealtad lingüística ante una suerte de impotencia, pues su rescate no depende sólo de los mapuche ni de las familias; es

49 Nos referimos a la vigilancia y represión policial permanente a que está sometido este territorio.

el Estado el principal promotor de la castellanización y el principal responsable de la disminución y pérdida del *mapudungun*, de ahí que debe tener un rol fundamental en adoptar medidas reparatorias, de rescate y revitalización de esta lengua.

La escolarización y el internado, como conjunto, es otra transformación de profundo impacto en lo mapuche, pues genera una pérdida familiar y cultural en las generaciones jóvenes; y para los ancianos es un ámbito crítico y sobre el cual las familias y comunidades no tienen control. Es una dimensión que en términos generales no favorece el ejercicio de derechos en el plano lingüístico y educativo mapuche. Este factor, al igual que el trabajo asalariado fuera de la comunidad, inaugura un 'tiempo de estar solos' y 'el tiempo en que están todos en la casa', siendo este último muy reducido y el único en el cual es posible reproducir el sistema de crianza y formación mapuche. Es decir, ante este sistema lo mapuche se encuentra también en una posición de subordinación.

Sobre dicho fenómeno, el experto y los actores mapuche entrevistados coinciden en el impacto que genera el sistema escolar y la política de los internados para la socialización y formación mapuche. El experto consultado entrega además referentes potentes que contextualizan dicha situación de vulneración de derechos culturales, lingüísticos y educativos de la infancia y juventud mapuche. Sobre este fenómeno, el mundo político mapuche organizado no ha levantado un discurso pro derechos, no obstante las familias y comunidades ya comienzan a enarbolar planteamientos en tal sentido⁵⁰. El Estado tiene el deber de respetar y promover los derechos de la infancia y juventud mapuche, tomando las medidas que la situación le exige.

La transformación productiva del territorio, el trabajo temporal asalariado y la escolarización son dinámicas que han transformado las prácticas cotidianas de las familias; ya no hay ganado que pastorear, la economía de subsistencia se ha reducido, los roles de niños/as y jóvenes se han modificado.

El alcohol y su consumo excesivo resulta ser la transformación y el factor más negativo en el plano de las relaciones familiares, de pareja, del sistema filial y de la inclusión cultural mapuche, de acuerdo a todos los sujetos consultados, y especialmente en Ercilla se manifiesta como el discurso de mayor impacto y más contingente hasta la actualidad. Frente a este fenómeno también los actores se muestran impotentes, pues no hay respuestas para enfrentarlo. Los actores institucionales coinciden en destacarlo en el plano de la salud mental, no obstante, se lo hace desde lógicas biomédicas y judiciales; en otros actores no se plantean respuestas, las que, obviamente, exigen nuevos enfoques y perspectivas en los que las familias y las comunidades no pueden estar ausentes.

En este contexto global de transformaciones ambientales, productivas, económicas y sociales que enfrentan las familias y comunidades, operan las persistencias culturales, las que, como se indicó, muchas veces son invisibles pues son persistencias que enfrentan profundas lógicas de subordinación y exclusión sistémica⁵¹. De ahí que sean persistencias transformadas, adaptadas a estos escenarios.

50 Igualmente se destacan discursos y prácticas de *kimches* o sabios mapuche, *machis*, intelectuales, organizaciones de jóvenes secundarios y de hogares indígenas, así como las redes pro derechos educativos y lingüísticos de la infancia y juventud mapuche.

51 Nos referimos al conflicto histórico Estado-pueblo mapuche, y al concomitante no reconocimiento y ejercicio de derechos en tanto colectivo diferenciado de la sociedad y Estado-nación chileno.

Bajo esta lógica, podemos sostener que el respeto/*yam* y el consejo/*ngulam* siguen siendo los referentes valóricos sobre los cuales las familias operan, ahora en *wingka zugun*, en los espacios posibles, en una orientación valórica. Los actores del Programa Puente y el experto entrevistado manifiestan coincidencias al respecto. Estos referentes valóricos resultan fundamentales a la hora de diseñar programas u orientar acciones hacia las familias mapuche.

Persiste el respeto y el cariño por las personas mayores y por los abuelos, como lo evidencian tanto los actores mapuche como los institucionales, siendo también referentes valóricos y una práctica a visibilizar y potenciar en el diseño de programas y acciones en pro de las familias mapuche.

El compartir y conversar son valores que se mantienen, no obstante, se expresan en acciones que se adaptan a los nuevos contextos. Las prácticas de familiaridad se han reducido, pero no han desaparecido. La gente es muy cariñosa con las visitas, los mayores son tenidos en alta estima. Los padres siguen teniendo autoridad sobre los/as hijos/as y el valor de la crianza estricta se mantiene, aunque 'compite' con el sistema escolar y no es tan abarcador como en el pasado; un reflejo de ello es la conducta del enamoramiento: el pololeo es aceptado, ya no hay hermetismo en las relaciones de pareja y hay temas que se hablan más abiertamente. Los jóvenes tienen una forma distinta de plantearse ante los padres, tienen una mayor autonomía con relación al pasado. Compartir y conversar el relato de la historia familiar y comunitaria sigue siendo un valor, el cual debe visibilizarse en el trabajo que los programas promueven con las familias mapuche.

La importancia del *pichiche* o bebé y de los niños/as, su función de dar alegría, de unir, de reproducir afectos, de activar a los abuelos/as se mantiene, no obstante ya no se use el *kupulwe* y se nazca en el hospital. El valor y conceptualización del *pichiche* es también un ámbito a visibilizar y destacar por parte de programas y acciones provenientes del ámbito institucional.

La importancia de que niños y niñas participen de la vida social, comunitaria y religiosa mapuche se mantiene. Sin embargo, esta participación se ve reducida en espacios y tiempos en función de que los niños/as permanecen su mayor tiempo en la escuela o liceo. Así también, las pautas de crianza tradicionales 'compiten' con dicha realidad, y operan marcando una suerte de 'personalidad' o 'carácter' mapuche. Los estudiantes liceanos entrevistados enunciaban un profundo respeto a sus familias, un amor marcado por agradecimiento. Los actores institucionales coinciden en destacar esto como una ética familiar y comunitaria y, al respecto, resulta sorprendente cómo los jóvenes en espacios en que son mayoría reactivan y recrean los valores y prácticas formativas mapuche. Pese a que la tecnología del teléfono celular es una apropiación cultural, a través de este aparato los hijos mayores y jóvenes se comunican con sus progenitores: el saber cómo están, qué hacen en el día a día, cómo ha sido la jornada, el tener noticias, el mantenerse comunicados, el dialogar, fueron dinámicas que se observaron en distintas viviendas y comunidades.

El valor familiar mapuche de que 'todos trabajan' sigue vigente, no obstante se activa en los espacios y tiempos posibles, así como en los trabajos también posibles.

El valor de casarse, aunque sea a la usanza de la 'convivencia al estilo mapuche', sigue siendo un deseo de los adultos y una orientación valórica importante, aunque

la presencia de madres solas pareciera decir lo contrario. No obstante, el que éstas se acoplen y subordinen a sus familias de origen pareciera ser una tendencia que afirma el valor.

Los valores y creencias en los *ngen*(dueño) y *newenes* (fuerzas) de la naturaleza se reproducen aunque con prácticas de espiritualidad muy reducidas; el hacer *guillatu* no es cotidiano, la transformación del territorio no favorece esta espiritualidad, sobre todo en los jóvenes. Sin embargo, también está la tendencia de reactivar la práctica del *nguillatun* y de realizarlo anualmente, en una suerte de ‘urgencia’ de revertir una tendencia a su olvido, que viene especialmente desde sectores jóvenes. No obstante, se observa un cierto ‘quiebre’ generacional, ya que estos jóvenes buscan ‘a como dé lugar’ la cultura, lo que conlleva un riesgo en el diálogo intergeneracional, pues ninguna generación puede ‘fundar su tradición’ sin referentes, sin apelación a los mayores. De ahí también el necesario diálogo con actores de la cultura de otros referentes territoriales. En este sentido, el diálogo y participación mapuche pareciera ser un ámbito que programas y proyectos deberían apoyar.

Se puede señalar entonces que el sistema familiar mapuche en Ercilla se reproduce en el marco de una dinámica de transformaciones/persistencias de alta complejidad: el sistema de valores y creencias y las prácticas asociadas a éste se reproduce en un marco global intramapuche de lazos familiares y de parentesco más amplio. Destaca a este respecto el que familias de Chequenco estén emparentadas con gentes de Trikauko, que en Huañaco Millao o en Collico se reconozcan lazos de parentesco con Temucucui, o en Chacaico con Ancapi, en una suerte de red que se superpone y que abarca un territorio más amplio que la mera casa o vivienda. Esta realidad es desconocida y, por lo tanto, omitida por los actores del ámbito institucional.

Con relación a las visiones no mapuche provenientes de los actores institucionales, nos encontramos con una tensión base en todo programa u acción orientada a las familias mapuche, sustentada en el desconocimiento profundo que los profesionales señalan tener sobre la sociedad y cultura mapuche. Se ha referido que este desconocimiento proviene de los procesos educativos y formativos recibidos, en los que la invisibilización y omisión de esta temática son casi absolutas en la formación de pregrado y en la producción de conocimiento. Ello es también una expresión de la exclusión histórica de la que ya se ha hablado, siendo igualmente un elemento que contribuye a las desconfianzas y a la falta de condiciones para el diálogo intercultural. Coincidiendo y evidenciando el desconocimiento que existe por parte de programas y/o proyectos institucionales sobre el mundo mapuche, la visión de los actores mapuche entrevistados aporta otra arista a esta dinámica: denuncian subordinación cuando los programas y/o proyectos con sello mapuche o intercultural están bajo la responsabilidad de sujetos no mapuche. Encontramos entonces aquí ámbitos complejos pero relevantes de intervenir. Hasta ahora los esfuerzos se han dado en el plano de las capacitaciones; tanto los actores mapuche como el experto entrevistado coinciden en señalar que éstas poco impactan en las mentalidades —profundamente arraigadas por prejuicios y estereotipos— y en las prácticas institucionales y profesionales, de ahí que éstas deban redefinirse.

Para enfrentar el desconocimiento existente en torno a la sociedad y cultura mapuche, se ha indicado también la urgente necesidad de intervención sobre las carreras de pregrado, lo que exige planes y políticas bien pensadas, destacándose a este

respecto la necesaria conexión entre la producción de conocimiento, las prácticas profesionales y la generación de capital humano docente que asuma el desafío de formar en estas temáticas.

Todo lo anterior supone esfuerzos también en pro de promover la no discriminación y luchar contra el racismo: la invisibilización, la omisión, los prejuicios y estereotipos, la no existencia de 'cuotas' de participación mapuche en programas, proyectos y acciones orientadas a las familias e infancia mapuche son expresión también de los fenómenos señalados.

En relación al Programa de Residencia Familiar, destaca la relación mapuche/no mapuche que éste establece, la que, no obstante, requiere contextualización en el marco de la sociedad mapuche. Establecer procesos formativos hacia las tutoras puede resultar un elemento que potencie el programa, a la vez que se requiere generar líneas de acción que favorezcan la comunicación entre tutoras y padres, entre los propios padres y entre los jóvenes, así como también promover que familias mapuche de los pueblos de Ercilla sean partícipes del mismo.

El Programa Puente, a la luz de los antecedentes que proporciona el estudio, requiere una adecuación profunda a la realidad mapuche: su concepto de familia, la exclusión de los/as abuelos/as, la desvinculación de las madres solteras concibiéndolas como familias, su concepto de comunidad/territorio, etc., exigen ajustes urgentes.

Tanto las mujeres del Programa de Residencia Familiar como las profesionales del Programa Puente y el experto entrevistado destacan el establecimiento de los vínculos afectivos, de comunicación y de compromiso en el plano más humano. Estos factores no son menores y pueden ser mucho más trascendentales de lo que se tiende a pensar para la convivencia y el diálogo intercultural. No obstante, también pueden concebirse como interpelaciones a los programas interculturales, en tanto éstos deben considerar los perfiles personales y las competencias de los sujetos para el trabajo intercultural.

Ante las problemáticas más relevadas por el conjunto de actores entrevistados —en las que sobresale el alcoholismo—, el fortalecimiento cultural, el control y la participación mapuche son destacados como factores protectores. Entonces, propiciar el empoderamiento y el fortalecimiento cultural mapuche puede apoyar el abordaje de dichas situaciones problemáticas.

En este ámbito, se ha destacado la formación de educadoras tradicionales indígenas como responsables de jardines infantiles por sobre el personal profesional; el fortalecimiento de capital humano mapuche, profesional y comunitario resulta ser un acierto en el diálogo, en las confianzas y las buenas prácticas con las familias mapuche.

Otro ámbito a promover es la discusión acerca de la interculturalidad, pues no existe una comprensión común para la sociedad mapuche y para la no mapuche acerca de este concepto, sino que existe una suerte de definición a priori. Para todo colectivo minoritario es insostenible hablar de interculturalidad y de diálogo entre culturas omitiendo el contexto histórico en el que este diálogo opera. El reconocimiento y el derecho a existir y a definir su futuro son aspectos que la sociedad mapuche demanda.

Por otra parte, los actores institucionales asumen este concepto y su enfoque desde su desconocimiento del otro, del mapuche, desde sus visiones y prácticas mono culturales, requiriendo también formación al respecto.

Los criterios de buenas prácticas para el trabajo con infancia mapuche resultan ser propuestas pertinentes para el trabajo con familias mapuche, así como para generar procesos de discusión y formación acerca de la interculturalidad.

Por último, destaca la no correspondencia entre lo que las familias demandan al Estado a través de sus políticas, programas y acciones y lo que éste les ofrece, de ahí que se requiere avanzar hacia concepciones basadas en enfoques de derechos indígenas, que permeen las formas de conceptualizar la realidad, definir problemas, construir respuestas, metodologías, materiales didácticos de apoyo, entre otros ámbitos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil Batalla, Guillermo. En: *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. Anuario antropológico/86. Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, 1988:13-53.
- Canales, Manuel (coord.) *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. LOM Ediciones, 2006.
- Catrileo, María. *Diccionario lingüístico etnográfico de la lengua mapuche*. Edit. Andrés Bello, 1995.
- Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. LOM Ediciones, 1999.
- Durán, Teresa y Catriquir, Desiderio. *Mapun üy: el nombre personal en la sociedad y cultura mapunche. Implicancias étnicas y sociales*. En: Patrimonio Cultural Mapunche, Vol.III, UC Temuco, 2007.
- Faron, Luis. *La estructura social de la reducción*. 1969.
- Guevara, Tomás. *Las últimas familias: costumbres araucanas*. Tomo VII, Santiago de Chile, Imprenta Barcelona, 1913.
- Hilger, M. Inez. *La niñez araucana y su historia cultural*, sin publicar en español, 1957.
- Longco Pascual Coña. *Ñi tuculpazugun: Testimonio de un cacique mapuche*. Quinta Edición, Editorial Pehuen, 1995.
- Gabriel Llanquinao, Notas de clase docente, *Módulo 'Formación y educación de niños y niñas en la cultura mapuche'*. Diplomado Infancia e Interculturalidad, primera versión. Universidad Católica de Temuco-UNICEF, Temuco, 2009.
- Noggler, Albert. Capuchino. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Editorial San Francisco, Padre Las Casas, enero 1972.
- Quidel, José; Durán, Teresa; Catriquir, Desiderio. *Rucache o familia mapunche: una relación entre reñma y mapu*. En: Patrimonio Cultural Mapunche, Vol.III, UC Temuco, año 2007.
- Quidel, José y Pichinao, Jimena. *Xemümkagen püchüke che mapun kimeltun mew. Formación de los niños y niñas en la educación mapunche*. En: Patrimonio Cultural Mapunche, Vol.III, UC Temuco, año 2007.
- Stuchlik, Milan; Salas, Adalberto. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Nueva Universidad, 1974.
- Stuchlik, Milan. *La vida en mediería, mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Soles Ediciones, 1999.
- Teun van Dijk en <http://www.azkintuwe.org/jan080.htm> (oct. 2010)
- UNICEF-MIDEPLAN *Guía de gestación y el nacimiento Txür Txemüaiñ*, Creciendo juntos, 2009.

NEXO INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN

1) PAUTA TEMÁTICA GENERAL ENTREVISTAS **REÑMA (REYÑMA)-REÑMAWEN-FAMILIAS**

Datos del actor entrevistado:

Nombre, sexo, edad, escolaridad, 'estado civil', años de matrimonio, número de hijos e hijas, número de nietos/as y bisnietos/as, rol que cumple en la comunidad, comunidad, comuna.

Tipo de entrevistado (entrevistador caracterice):

- Sujetos que representen la tradición, el conocimiento y las prácticas socioculturales mapuche

--

- Sujetos mayores que representen los principios de sabiduría/vejez o ancianidad

--

- Sujetos que representen al segmento juvenil

--

- Matrimonios o parejas

--

- Grupos de la comunidad

--

- Actores ligados a los programas de protección social

--

Tema:

ESTRUCTURA FAMILIAR (esqueleto, organización, constitución):

Recuerdos de infancia/juventud y vida actual

- ¿Cómo era su familia de origen?, ¿quiénes componían o formaban su familia de origen (miembros de la familia)? (Abordar quiénes eran sus abuelos/as, y el antes y después de la poligamia, cómo recuerda a las abuelas, costumbre del matrimonio).
- ¿Qué 'círculo' de parientes recuerda?, ¿cómo y en qué ocasiones se relacionaban con éstos?, ¿cómo era la relación con éstos? (de cooperación, en qué ocasiones, de conflictos, por qué razones).
- Indagar acerca de costumbres de la época y consejos que recibió en su formación como *che* (ngulantun).
- ¿Cuál diría usted que era el *tuwun* y el *kupalme* (*kupan*) de su *reñma* de origen (familia)? ¿Y el *az* de su *reñma* (*reyñma*), familia de origen, que la distinguía de las demás familias?
- ¿Quiénes componen o forman su familia actual (miembros de la familia)?, ¿quiénes diría usted que conforman su parentela actual y cómo y en qué ocasiones se relaciona con éstos?, ¿cómo es la relación con éstos? (de cooperación, en qué ocasiones, de conflictos por qué razones).
- ¿Cuál diría usted que es el *tuwun* y el *kupalme* (*kupan*) del *reñma* que formó con su *zomo* o *wenxu*? ¿Y el *az* de su *reñma* (*reyñma*), que la distingue de las demás familias?

Tema:

ROLES DE GÉNERO Y GENERACIONALES (o etarios)

- Evocar los recuerdos de infancia. Después indagar lo mismo pero con relación a sus recuerdos de juventud.
- En su familia de origen, ¿cómo eran las mujeres, qué hacían?, ¿eran valoradas por los hombres, cómo se expresaba ello?
- En su familia de origen, ¿cómo eran los hombres, qué hacían?, ¿eran valorados, cómo se expresaba ello?, ¿tenían más o menos poder que las mujeres?
- Indagar acerca de la autoridad del padre y de la madre, así como de otros parientes, distinguiendo sexo de éstos.
- Averiguar acerca de los modelos parentales de la época, ¿qué se esperaba de una mujer para que ésta fuese una buena persona y para que alcanzase una vida buena?, ¿qué se esperaba de un hombre para que éste fuese una buena persona y para que alcanzase una vida buena? Y hoy en día, ¿qué se espera?
- ¿Qué pasaba con los *pichikeche* en su tiempo de *pichi malen* o *pichi wenxu*?, ¿qué costumbres había en torno a los *pichikeche*?, ¿qué roles tenían o cumplían en las familias?
- ¿Qué pasaba con los jóvenes (*ulcha zomo*, *weche wenxu*)?, ¿qué roles tenían o cumplían en las familias?
- ¿Cuándo la gente ya era adulta o madura (pu xem *che*) y cuándo ya estaba viejita

(*senectud: kushe, fūcha*)?, ¿qué roles tenían o cumplían en las familias? Hoy en día, ¿qué pasa al respecto?

- Y en los tiempos actuales, ¿qué pasa con las mujeres?, ¿han cambiado? Y con los hombres, ¿qué pasa hoy en día con respecto a la autoridad del padre y de la madre, así como de otros parientes?

Tema:

RELACIONES INTERNAS A NIVEL DE PAREJA

- Evocar los recuerdos de infancia. Después indagar lo mismo pero con relación a sus recuerdos de juventud.
- Cuando un hombre y una mujer decidían unirse y vivir juntos como matrimonio, ¿qué costumbres debían respetar? (valores, normas, conductas, roles, etc.)
- ¿A qué edad era esperable que una mujer se casara, por qué? Preguntar lo mismo con relación al hombre.
- ¿Cómo se comunicaban y se relacionaban su *chaw* y su *ñuke*?, ¿eran amorosos entre ellos? (indagar acerca de la expresión del sentimiento del amor: conductas, prácticas, el *ulkantun*), ¿cómo se comportaban frente a los hijos?
- ¿Qué normas regían la vida en matrimonio?, ¿de qué situaciones al respecto usted fue testigo?
- Cuando se tenía familia, ¿cómo cambiaba la relación entre el hombre y la mujer?
- ¿Cuáles eran los principales conflictos que existían en los matrimonios?
- ¿Por qué motivos un matrimonio podía disolverse? (en el pasado y por qué razones se disuelven en la actualidad)
- Indagar acerca de la violencia hacia las mujeres y los *pichikeche* en el pasado y en el presente.
- Averiguar acerca de la costumbre de la poligamia y las tensiones o no tensiones a nivel de la pareja que formaba inicialmente una familia.
- Indagar sobre los arreglos familiares cuando el hombre o la mujer enfermaban.
- Cuéntenos acerca de cuando usted contrajo matrimonio: ¿cuándo se casó, cómo fue, cómo se hizo todo?, ¿a qué edad suya y de su *wenxu* o *zomo* tuvieron su primer hijo y cómo les cambió la vida? Háblenos acerca de lo que han debido enfrentar (entrevistador retoma las preguntas previas ahora con relación a la etapa de adultez).

Tema:

RELACIONES INTERNAS CON EL SISTEMA FILIAL O FRATERO (PADRES E HIJOS)

- Evoque los recuerdos de infancia. Después indagar lo mismo pero con relación a sus recuerdos de juventud.
- ¿Cómo se comunicaban y se relacionaban su *chaw* con usted y sus hermanos/as y su *ñuke*? Indagar acerca de las expresiones de amor, enojo, amistad o avencencia, armonía, desacuerdos, conflictos.

- ¿Qué pasaba cuándo alguno de los padres o alguno de los hijos/as enfermaba?
- Inquirir acerca de la autoridad del padre y de la madre, así como de otros parientes, distinguiendo sexo de éstos, con relación a los/as hijos/as o sobrinos según corresponda.
- En los tiempos de su infancia/juventud, ¿los padres eran exigentes?, ¿cómo eran con relación a los valores, normas, conductas, roles, etc.?
- Indagar lo mismo pero con relación a su vida ya de padre o madre y la relación con los/as hijos/as.
- Averiguar cómo se transforma la relación si el o los entrevistados son *kushe* o *fücha*.

Tema:

PRÁCTICAS COTIDIANAS

- Evoque sus recuerdos de infancia y sus recuerdos de juventud.
- Cuénteme acerca de un día con su familia de origen, un día común y corriente y un día especial, de festejos o ceremonias, de tiempo en que alguien de la familia se encontraba enfermo: ¿qué hacían, cómo?
- Y en su vida actual, de adulto o *kushe*, *fücha*, cuénteme acerca de un día con su familia, un día común y corriente y un día especial, de festejos o ceremonias, de tiempo en que alguien de la familia se encuentra enfermo: ¿qué hacen, cómo?

Tema:

PAUTAS DE CRIANZA, FORMACIÓN Y EDUCACIÓN DE NIÑOS Y NIÑAS

- Evoque los recuerdos de infancia, cómo fue su crianza: qué valores, normas, conductas, roles, le inculcaron los suyos, cómo lo/a cuidaban, cómo lo/a iban formando, cómo se lo formaba como *che*.
- En lo espiritual, ¿cómo se lo/a formaba? En el saber comportarse, ¿qué se esperaba de usted?
- Indagar por la formación en el ámbito biosicológico: hábitos de higiene, desarrollo de habilidades, relación con la naturaleza, relación con los animales.
- ¿Cómo se va integrando el *pichiche* a la vida familiar y comunitaria?
- Su familia, ¿cómo le fue desarrollando y cultivando su carácter y temperamento?, ¿quiénes fueron más importantes para usted en torno a este tema? ¿Y qué fue pasando cuando ya se hizo *pichi wenxu* o *pichi zomo*: niño o niña?, ¿Y cuándo se hizo joven (*ulcha*, *weche*)?, ¿qué recuerdos de juventud tiene con relación al modelo mapuche de crianza, formación y educación?
- ¿Cuáles de los recuerdos de su propia crianza practicó usted con sus hijos/as o con sus nietos, según corresponda?
- ¿Cómo diría usted que los mapuche de hoy en día están asumiendo la crianza y formación de sus *pichikeche* y de los jóvenes?, ¿qué pautas de crianza y

formación desde el mapuche mogen se siguen practicando, cuáles se han olvidado?, ¿qué consejo les daría a los actuales padres y madres?

- Con los *fucha* y *kushe* indagar acerca de los cambios que acarrió la disolución de la propiedad comunitaria y el traspaso a la propiedad privada.

Tema:

CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS O RELIGIÓN

- En su familia de origen, ¿qué principios y valores del mapuche mogen se cultivaban?, ¿cómo estos influyeron en su propia crianza, formación y educación?
- En los tiempos de su infancia, ¿a qué creencias y prácticas religiosas la gente adhería más, a las mapuche o a otras?, ¿cuáles?
- ¿Cómo se diferenciaban las familias mapuche que cultivaban el mapuche mogen de las que no lo hacían?, ¿había conflictos o armonía entre éstas? Y en su juventud, ¿qué recuerdos tiene al respecto?
- Y ahora en su vida adulta o de *kushe*, *fücha*, según corresponda, ¿a qué principios y valores adhiere, los del mapuche mogen o a otros?, ¿cuáles? y ¿cómo la practica y promueve entre los suyos?
- ¿Participa del *nguillatun* o de otras ceremonias mapuche?, ¿desde cuándo?

Tema:

IDENTIDAD CULTURAL

- En su infancia, ¿qué significaba para usted ser mapuche?, ¿tenía conciencia de ello?, ¿cómo adquirió esa conciencia y cuándo (en su juventud o adultez)?
- En su infancia y más tarde en su juventud, ¿cómo se vivía y expresaba la identidad cultural mapuche?, ¿a qué conflictos se enfrentaba? Y en su edad adulta y su vida actual, ¿qué podría decir respecto de la identidad mapuche?
- ¿Qué prejuicios hacia los mapuche recuerda usted de su vida de niña o niño, y de su juventud?, ¿diría que ha habido cambios al respecto, cómo se expresan esos cambios?

Tema:

VALORES Y CREENCIAS RELEVANTES DESDE LA CULTURA MAPUCHE: MAPUCHE KIMÜN

- Haciendo memoria de su vida, ¿qué valores y creencias relevantes desde la cultura mapuche marcaron su infancia? Luego indagar lo mismo con relación a la juventud, madurez o adultez y vida actual.
- ¿Qué valores y creencias relevantes desde la cultura mapuche usted ha fomentado en su vida de matrimonio así como en la crianza y formación de sus hijos e hijas, y cuáles promueve con sus nietos y nietas?, ¿por qué?

Tema:

VALORES Y CREENCIAS NO MAPUCHE RELEVANTES: WINGKA KIMÜN

- Haciendo memoria de su vida, ¿qué valores y creencias no mapuche fueron relevantes en su infancia? Luego indagar lo mismo con relación a la juventud, madurez o adultez y vida actual.
- ¿Qué valores y creencias no mapuche usted ha rescatado y fomentado en su vida de matrimonio, así como en la crianza y formación de sus hijos e hijas, y cuáles promueve con sus nietos y nietas?, ¿por qué?

Tema:

PRÁCTICAS EDUCATIVAS ESCOLARIZADAS

- ¿Asistió a la escuela?, ¿hasta qué curso? Evocar sus recuerdos de colegio (indagar acerca de los profesores).
- ¿Qué opinión tiene usted acerca de la educación de la escuela?, ¿es beneficiosa para los mapuche, por qué?, ¿qué dificultades recuerda usted eran las que enfrentaban los *pichikeche* en sus tiempos en la escuela, y cuando fue joven?, ¿cuál cree usted que son las principales dificultades que enfrentan los *pichikecke* y los jóvenes en la escuela/liceo en la actualidad?
- Jóvenes: ¿cómo ha sido tu experiencia escolar en cuanto a vivencias, experiencias, rendimiento, conflictos, impacto en la relación con la familia y comunidad, y en cuanto a tu condición de mapuche?

Tema:

RELACIONES SOCIALES

a. Familia-comunidad-territorio:

- En sus tiempos de infancia, ¿cómo y en qué circunstancia, eventos o actividades su familia de origen establecía relaciones con la comunidad?, ¿con quiénes se relacionaban? (indagar por religiosidad y prácticas comunitarias y religiosas: mediería, *kellugun*, *mingako*, salud y relaciones familiares, *elowün*, *guillatue* en que participa) ¿Qué otro tipo de relaciones sociales tenía su familia en otras comunidades (de mediería, *mingako*, visitas a familiares, etc.)? Indagar lo mismo pero con relación a juventud, adultez o vida actual.
- Inquirir acerca de la experiencia con los proyectos, ¿desde cuándo tiene recuerdos de la presencia de estos en las comunidades?, ¿qué vivencias y experiencias tiene en torno a éstos y cómo los valora o evalúa?
- Indagar acerca de las organizaciones mapuche: participación de la familia de origen, algún recuerdo; participación actual: valoración que le da, cómo las evalúa.

b. Familias-instituciones gubernamentales –municipio

- En sus tiempos de infancia/juventud y época actual, ¿su familia de origen se relacionaba con alguna institución del Estado o gobierno?, ¿por qué razones y cómo era esa relación? (indagar por escuela, jardín infantil, posta, banco, juzgado, municipio, etc.), ¿qué trato recibían? Indagar por los proyectos.

- En la actualidad, ¿su familia se relaciona con alguna institución del Estado o gobierno?, ¿por qué razones y cómo es esa relación?, ¿qué trato reciben y qué trato le gustaría recibir?

2) PAUTA TEMÁTICA GRUPOS FOCALES

Tema:

CONCEPTO O IDEA DE FAMILIA

¿Quiénes componen o hacen parte de los/as que usted reconoce como 'su familia'?

Tema:

RELACIONES FAMILIARES

¿Cómo 'su familia' se relaciona habitualmente entre sí (entre sus miembros)? (poner atención a la relación de pareja, relación padres/hijos, relación hermanos, etc.)

Tema:

RELACIONES SOCIALES

¿Cómo 'su familia' se relaciona habitualmente con los que no son sus miembros? (poner atención comunidad/territorio, organizaciones, instituciones)

Tema:

VALORES Y CREENCIAS

¿Cuáles son los valores y creencias que 'su familia' promueve o inculca en los suyos? (poner atención en los provenientes de la cultura mapuche, los no mapuche, los religiosos)

Tema:

PAUTAS DE CRIANZA Y FORMACIÓN

¿Qué formas de crianza y formación ha/n recibido desde 'su familia'?

Tema:

DISTINCIONES MAPUCHE/NO MAPUCHE

¿Qué la hace ser una 'familia mapuche' y qué la diferencia de una familia no mapuche?

Tema:

TRANSFORMACIONES/CONTINUIDADES

¿Qué aspectos de 'su familia' le gustaría que se mantengan en las nuevas generaciones?

3) PAUTA TEMÁTICA ENTREVISTA ACTORES INSTITUCIONALES

Datos del actor entrevistado:

Nombre del entrevistado

Nombre de la institución y/o programa

Años de existencia del programa

Años de vinculación laboral con éste

Sexo del entrevistado

Descripción del programa

¿Cómo funciona o en qué consiste el programa?

- Tipo de actores mapuche con que se relaciona
- Tipo de vinculación con los actores mapuche
- Logros, fortalezas y debilidades
- Situaciones que provocan tensión o complejidad entre los valores e intereses del programa y los valores e intereses de las familias mapuche que atiende.

Descripción de las familias mapuche

- Desde el programa en el que trabaja, ¿cómo describiría a las familias mapuche?
- ¿Qué valores o creencias resalta en las familias mapuche que atiende su programa?
- ¿Qué fortalezas y debilidades tienen éstas?
- ¿Qué diferencias visualiza con las familias no mapuche? (valores, conductas, relaciones internas y externas, etc.)

GLOSARIO

Am: espíritu, alma.

Az: rostro, semblanza.

Azcadi: ayudante, acompañante.

Chawaytu: aros, zarcillos.

Che: persona.

Choike o choique purrun: danza mítica del avestruz.

Eluwün: rito funerario mapuche.

Eltum: cementerio.

Epeu/epew: relatos orales mapuche con los cuales se enseña a los niños, cuyos personajes son representados por animales, quienes poseen cualidades humanas. Relato semejante a la fábula.

Ekun: ocultar.

Fücha: hombre anciano.

Gapiñ: rapto.

Gen o ngen: dueño.

Gen mapu: dueño o espíritu protector de la tierra.

Genechen: es uno de los espíritus más importantes dentro de las creencias tradicionales del pueblo mapuche.

Genpin: tiene funciones de guía espiritual, es el orador oficial en ceremonias ancestrales como el *nguillatun*.

Gillanzugufe: el que tiene el rol de dirigir la rogativa.

Gübamtu: dar consejo.

Gülam o ngülam: consejo.

Guillanzugun: negociación previa a la celebración del matrimonio y el pago de la novia.

Guillatuwe: espacio físico donde se realiza la rogativa del *nguillatun*.

Guillaymawun: ceremonia espiritual al amanecer.

Kalku: contrario a la machi, es quien utiliza los poderes para hacer el mal.

Katan pilun o lakutun: ancestral ceremonia religiosa indígena en donde se le otorga al *pichikeche* (niño o niña) un nombre de profundo significado.

Kellugun: ayudar, solidarizar, apoyar.

Kimeltun: proceso de enseñanza mapuche a niños y niñas.

Kimün: sabiduría, conocimiento.

Kupalme: herencia por linaje, por ascendencia.

Küpan: procedencia o linaje materno. También alude a las características conductuales positivas o negativas destacadas en una persona, derivadas de su *reñmawen* (tronco familiar).

Kupulwe: cuna mapuche.

Küse: mujer anciana.

Lakutun o katan pilun: ancestral ceremonia religiosa indígena en donde se le otorga al *pichikeche* (niño o niña) un nombre de profundo significado.

Lamgen: hermana.

Ligkoyam: roble luminoso.

Llegun: obsequio.

Llellipun o yeyipun: ritual comunitario que se realiza antes de ponerse el sol.

Lof: espacio territorial, con más de 10 mil hectáreas, donde se desarrollaba un grupo humano que reconocía la autoridad de un líder denominado *longko*.

Logko/longko: autoridad política y religiosa de un *lof*, es el jefe tradicional encargado de resolver tanto asuntos internos como externos.

Machi: es el o la encargado(a) de mitigar los dolores físicos y espirituales del pueblo mapuche.

Machitun: ritual propio del rol de *machi*, a veces se explica como el rol de sanadora.

Mapu: territorio.

Mapudundun o mapuzugun: lengua mapuche.

Mafvn: casamiento tradicional mapuche.

Mazatun: danza mapuche de la cosecha.

Mingako: ayuda solidaria en alguna actividad social o productiva, trabajo comunitario.

Mojfún tuwun: sangre de origen.

Newen: fuerza, energía.

Ngen o gen: dueño.

Nguillatu: hacer oración, invocar.

Nguillatun: ceremonia comunitaria que pone en contacto el mundo humano tangible con lo espiritual, con el objetivo de restablecer el equilibrio y la conservación del universo.

Ngülam o gülam: consejo.

Nor che: persona correcta, 'ser de una sola línea, de un solo pensamiento'.

Nütram /nüxam: conversación.

Ñaña: se le dice afectivamente a una mujer adulta.

Ñidol longko: máxima autoridad de *kiñel mapu* (jurisdicción territorial con más de 40 mil hectáreas).

Palife: hombre que juega el *palin*.

Palin: es más que un juego, pues en ocasiones llegó a ser tan determinante que incluso a través de él se decidía si participar o no de una guerra.

Pentuko: saludo protocolar.

Peñi: hermano.

Perimontu: una visión reveladora de poder.

Peumas o pewmas: sueños.

Pichiche: guagua.

Pichikeche: niños/as.

Püchi wenxu/püchi zomo: hombre pequeño, mujer pequeña.

Püñeñelchefe: partera.

Purrufe: danzante.

Rakiduam: pensamiento.

Reñma: familia.

Reñmawen: tronco familiar.

Retrafes: plateros, personas que elaboran artículos en plata.

Rewe: símbolo de jurisdicción territorial y altar donde la o el machi realiza ceremonias propias de su rol espiritual y sanador.

Ruka: casa tradicional mapuche.

Tuwün: lugar de procedencia territorial o geográfica del linaje paterno.

Ülkantun: cantar.

We txipantu o wexipantu: se: año nuevo mapuche. Celebra la nueva salida del sol, en donde se da inicio a un nuevo ciclo de vida en la naturaleza, que comienza con el solsticio de invierno.

Wekeche: jóvenes.

Weñefe: ladrón.

Werken: es el mensajero del *longko*.

Wewpife o weupife: especie de historiador mapuche, quien posee los conocimientos más antiguos del pueblo mapuche y los transmite oralmente.

Wingka: no mapuche, concepto ancestral que se traduce como el nuevo enemigo, invasor.

Wingka zugu: lengua castellana.

Yam: respeto.

Yemeaymi pigen: portas o llevas un nombre.

Yeyipun o llellipun: ritual comunitario que se realiza antes de ponerse el sol.

Zugun: hablar.