

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

SUPERANDO LA NOCIÓN DE COMUNIDAD

Una etnografía de los lazos sociales entre la población mapuche del sur de Chile

Laura Fontana Sierra

Tesis Doctoral
Mención Internacional
Septiembre 2023

Dirección de Tesis:
Dra. Montserrat Ventura i Oller
Dra. Mònica Martínez Mauri



UAB

Universitat Autònoma
de Barcelona

Departamento de Antropología
Social y Cultural

Programa de Doctorado en Antropología
Social y Cultural

*A Curarrehue, a sus bosques de araucarias,
sus volcanes nevados, sus cascadas y sus ríos.
A su gente con tanto newen, tanto kimiün y tan linda.
Chaltumay.*

Esta tesis doctoral se ha realizado con la financiación otorgada por el Ministerio de Ciencia e Innovación, en el marco de los Contratos Predoctorales para la Formación de Investigadores (FPI 2018). Referencia: PRE2018-084430.

Está adscrita al proyecto I+D “Fronteras culturales en un mundo global: antropología comparada de los límites culturales y sus consecuencias sociopolíticas” (HAR2017-86776-P), cuyas investigadoras principales son la doctora Montserrat Clua i Fainé i la doctora Montserrat Ventura i Oller.

En la portada, elaborada por Julia Fortún Sierra, unas araucarias y el *mauñimin* – símbolo que representa la unidad de las comunidades mapuche.

AGRADECIMIENTOS

Cuando la palabra doctorado comenzó a rondar mi mente, me dejaron muy claro que era un camino que se recorría en solitario. Quien me conoce sabe que me gustan los retos, pero la idea de verme cuatro años combatiendo a solas los obstáculos, las inseguridades, el síndrome de la impostora, y tantas otras cosas que encontramos en el mundo académico, me abrumaba.

Más que un doctorado, estos años de investigación han supuesto una evolución personal y profesional donde he tenido que superarme a diario. Pero para mi sorpresa, ni con una pandemia de por medio llegué a sentirme sola. Siempre tuve manos extendidas para acompañarme en uno de los procesos más intensos que he vivido. Es, por esta razón, que no puedo empezar mi tesis sin agradecer a quienes me habéis ayudado a surcar los remolinos.

Quiero comenzar agradeciendo a mi familia, pues su apoyo incondicional ha sido el mayor de mis motores. A mi madre, que inculcaste en mí las ganas de luchar por lo que es justo, de aportar a mi entorno y tratar de mejorarlo. Gracias por ser una pieza clave en mi construcción personal y por haber sido, y ser, un puerto en calma. A mi padre, que aún en la distancia te has preocupado por transmitirme tu orgullo, tu cariño. Gracias por los ánimos constantes y por no dudar nunca de mis capacidades para que yo no dudara de mí. A mi hermana Maria, que también es una de mis mejores amigas y una gran consejera. Gracias por ese impulso en los momentos de desánimo, por hacerme sentir a salvo y por ser, a menudo, una fuente inagotable de afecto. Gracias, a los tres, por recordarme que está permitido fallar y por ver en mí cosas que yo a veces olvido.

Quiero agradecerle, también, al resto de mi numerosa familia por cederme tantos bastones donde poder apoyarme, por mostrar interés y por hacerme sentir acompañada. Sois la suerte más grande que tengo. Abuelo, gracias por haber plantado en mí la semilla de la curiosidad, por haberme transmitido las ganas de aprender sobre otras costumbres y lugares. Abuela, tus abrazos, tus besos y tu risa pillan han sido luz en este camino. Gracias por reservar un pedacito de tu cabeza y corazón para velar siempre por mí.

A Rai, que has sido igual de buen compañero en esta aventura como lo eres en mi vida. A ti te agradezco, y te debo, el no rendirme. Gracias por mantenerme a flote incluso cuando me olvidaba de cómo remar. Por esos abrazos eternos, de respiraciones profundas y sonrisas de apoyo, por las motivaciones mañaneras y las reflexiones nocturnas. Por preocuparte de saber cómo me sentía absolutamente cada día durante estos cuatro años. La vida me regaló construirme contigo y construirnos juntos. Quiero agradecer, también, a nuestra familia chilena, por hacerme sentir como en casa y llenarme con vuestro amor.

A mis amistades, las de toda la vida y las más recientes. Repartidas por varias ciudades y países desde mi Lleida natal hasta Temuco en Chile. Gracias por la empatía y por las horas dedicadas a escucharme. Por no titubear a la hora de hacerme sentir capaz y llenarme de positividad con vuestras muestras de apoyo, interés y cariño. Por las que sois como hermanas y habéis formado parte de todo esto. Sin duda alguna, sois mi mejor equipo, gracias y gràcies.

Clara mención merecen mis compañeros, compañeras y amistades del programa de doctorado. Gracias por las conversaciones antropológicas que acaban en brindis, bailes y risas. Por las llamadas a la puerta del despacho en momentos de emergencia académica y personal, por hacer mucho más fácil la travesía compartiendo experiencias y afectos. Algo que seguro puedo agradecerle al doctorado es que os haya traído a mi vida. Esta tesis también es vuestra.

Cuando pienso en el trayecto, sin duda me siento afortunada de haberlo llevado a cabo en el Departament d'Antropologia Social i Cultural de la UAB. A todas las personas que lo formáis, especialmente al grupo AHCISP, estaré eternamente agradecida por la oportunidad, la acogida, la sensación de equipo y por haber podido aprender tanto.

Quiero reconocer especialmente a mis directoras, Montse Ventura i Oller y Mònica Martínez Mauri, dos antropólogas que admiro y que me han inspirado y guiado durante todo el recorrido. Gràcies per la dedicació, la paciència i l'interès no només en la meva tesi, sinó també en la meva formació com a investigadora. Per les mostres d'afecte, per atendre els meus moments de feblesa, pels ànims i per fer-me créixer. Us estaré sempre agraïda per haver-ho fet possible.

Gracias, también, a los investigadores e investigadoras del Centro de Estudios Socioculturales de la UCT y del Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France / CNRS / EHESS). La oportunidad de nutrir mis conocimientos, tanto en Temuco como en París, ha contribuido enormemente a darle forma y contenido a esta tesis.

Por último, mi mayor agradecimiento es para cada una de las personas que me habéis enseñado a querer Curarrehue con la misma fuerza que lo amáis y lo defendéis. Tras tantos años de visitas a la comuna, de pasear por sus calles, sus bosques y sus prados, de despertar con la cordillera, el mate y el sonido de sus ríos. Tras días de ir de norte a sur, desde los cerros al pueblo, capturando olores, sentimientos e historias. Tras tantas puertas abiertas. Días de siembra, de *trafkintu*, días de fiestas, de protestas, de reuniones y de calma. Tras tanto, no puedo negar que siento en Curarrehue una parte de mi casa.

Estas líneas no alcanzan a expresar lo agradecida que estoy con todas las familias que me habéis tratado como una más. Gracias por entregar vuestro cariño, tiempo y esfuerzo, no solo a hacerme sentir parte, sino a ayudarme a comprender vuestra maravillosa cultura. No pasaba un día sin que aprendiera algo nuevo, sin que me acercara un poco más a vuestra manera de existir y cómo peleáis por defenderla. A las mujeres de Curarrehue, tan luchonas y llenas de *newen*, habéis sido inspiración. A los adultos mayores, sabios y expertos sobre la tierra y la historia, gracias por permitirme adentrarme en ellas. A los más pequeños, por emocionarme y sorprenderme a diario. A esas personas que os habéis convertido en amigos y amigas, que entre asados, caminatas y risas lográis que extrañe menos mi tierra y que vaya arraigándome en vuestra *mapu* querida.

Mi principal voluntad era que esta investigación fuera para vosotros y vosotras. Sé que no alcanza a compensar todo lo que me habéis transmitido, pero ojalá que esta tesis, fruto de tantas vivencias, pueda aportar os con la misma intensidad que esfuerzo he puesto en ella.

ÍNDICE

Índice de Tablas y Figuras.....	vi
---------------------------------	----

RESUMEN / RESUM / ABSTRACT.....	viii
---------------------------------	------

PARTE I. INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO TEÓRICO

Capítulo 1. Introducción.....	2
1.1. El contexto de la investigación.....	2
1.1.1. ¿Qué es aquello que llaman comunidad?.....	3
1.1.2. Presentación y ubicación del lugar de estudio.....	4
1.1.3. Preguntas de investigación, análisis y conceptos clave.....	6
1.1.4. Objetivos y expectativas de la investigación.....	7
1.2. Diseño metodológico de la tesis.....	8
1.2.2. El trabajo etnográfico y las técnicas de investigación.....	9
1.2.2.1. <i>Primera retoma de contacto</i>	9
1.2.2.2. <i>La pandemia del COVID-19 y el encierro</i>	10
1.2.2.3. <i>Nueve meses de trabajo de campo en La Araucanía</i>	11
1.2.2.4. <i>Estancia doctoral en París e inicio de la redacción de la tesis</i>	16
1.2.3. Cuestiones éticas del trabajo de campo.....	16
1.3. Estructura y contenidos de la tesis.....	17
Capítulo 2. Desengranando el concepto de comunidad.....	20
2.1. Miradas clásicas antropológicas alrededor de la comunidad.....	21
2.2. Repensando la comunidad: nuevos aportes teóricos.....	24
2.2.1. Comunidades de comunicación y reflexivas.....	24
2.2.2. La comunidad cálida.....	25
2.2.3. Sin fronteras, la comunidad global.....	25
2.2.4. Las comunidades de práctica o practicantes.....	29
2.2.5. La idea de comunalización.....	31
2.3. Un breve análisis de la categoría de comunidad indígena.....	31
2.3.1. La comunidad como herramienta de reivindicación identitaria y política.....	33

Capítulo 3. Categorías de clasificación de los grupos humanos.....	36
3.1. Reflexiones en torno a la utilización de las áreas culturales	36
3.2. Sobre la Nación y el Pueblo.....	37
3.3. Teorías acerca de la constitución de los grupos étnicos	41
3.4. La identidad y su rol en la construcción del imaginario grupal.....	43
3.4.1. Reapropiando categorías: de la identificación a la autoidentificación.....	45

PARTE II. CONTEXTUALIZACIÓN DEL CASO DE ESTUDIO

Capítulo 4. La construcción identitaria de la persona mapuche.....	48
4.1. La formación del <i>che</i>	48
4.2. La dimensión ontológica del pueblo Mapuche.....	52
4.3. La “fe mapuche”: Creencias y ceremonias colectivas.....	57
4.4. El <i>mapuzungun</i> como el vector del saber.....	60
4.5. Ser entendido como mapuche.....	62
4.5.1. Denominaciones clásicas: clasificando al pueblo Mapuche desde el siglo XVI.....	63
4.5.2. La identificación legal.....	67
4.6. Categorías identitarias locales en torno al “ser mapuche”	70
4.6.1. Ser mapuche, no-mapuche o <i>wingka</i>	72
4.6.2. El limbo que habita el <i>champurria</i>	76

Capítulo 5. De nómadas a comunidad: modos de agruparse a lo largo de la historia.....	79
5.1. La época colonial y las historias de penetración.....	80
5.2. Los reordenamientos socioterritoriales a lo largo del siglo XX.....	81
5.2.1. La Ocupación de La Araucanía y la imposición de las Reducciones.....	82
5.2.2. Mediados del siglo XX: Reformas Agrarias, dictadura y divisiones sociales.....	85
5.2.3. La lucha por el reconocimiento y por construirse como comunidad.....	86
5.3. La comunidad dentro de las reivindicaciones actuales de un pueblo en lucha.....	87

Capítulo 6. La comuna de Curarrehue: desde el Boquete del Trankura a la actualidad.....	91
6.1. Narración de las diversas incursiones en el Boquete del Trankura.....	91
6.2. De caserío a comuna: relatos locales para la comprensión de un Curarrehue en constante cambio.....	100
6.3. Una mirada al actual Curarrehue.....	105
6.3.1. La organización geográfica y demográfica de Curarrehue.....	105
6.3.2. Contexto económico-político curarrehuino.....	116
6.3.3. Dinámicas de bienestar en la comuna: salud, educación y cultura.....	120

PARTE III. RESULTADOS ETNOGRÁFICOS: LA COMUNIDAD EN CURARREHUE

Capítulo 7. Territorialidad, territorio y propiedad.....	125
7.1. Territorio, tierra y territorialidad en el contexto chileno.....	125
7.2. Cómo se conforma el territorio mapuche.....	127
7.2.1. Estructuración territorial, delimitaciones y categorías espaciales.....	130
7.3. La gestión y convivencia de la propiedad privada y comunitaria.....	135
7.3.1. Espacios de propiedad y uso común.....	136
7.3.2. La propiedad privada.....	143
7.4. Categorías de pertenencia territorial.....	149
7.4.1. Ser de o pertenecer a la comuna.....	151
7.4.2. Ser de o pertenecer al territorio ancestral.....	152
7.4.3. Ser de o pertenecer al sector o la comunidad PJ.....	154
Capítulo 8. Las relaciones de parentesco.....	157
8.1. La construcción de los linajes mapuche.....	158
8.2. El funcionamiento de las alianzas matrimoniales.....	160
8.2.1. La evolución de las normas matrimoniales entre la población mapuche.....	164
8.3. Modos de residencia.....	168
8.4. Sobre los cambios en la terminología de parentesco.....	173
8.4.1. La mirada clásica.....	174
8.4.2. La terminología de parentesco mapuche hoy en día.....	176
8.5. Las categorías del reñma.....	180
8.5.1. Distinciones entre familiares y parientes.....	181

Capítulo 9. Formas de socializar que generan pertenencia.....	188
9.1. Formas de socialización.....	188
9.1.1. Visitarse y verse.....	189
9.1.2. Criarse juntos.....	191
9.1.3. Redes de apoyo, ayuda y favores.....	194
9.1.4. Compartir como muestra de cariño y confianza.....	197
9.2. La afinidad y los intereses comunes en la generación de categorías y vínculos.....	200
9.2.1. La categoría de amigo/a.....	200
9.2.2. La categoría de vecino/a.....	202
9.3. Los límites del “pertenecer a” y “del participar de”	204
9.3.1. Diversas formas de pertenecer y participar.....	205
9.3.1.1. <i>Pertenecer y participar en dos mundos.....</i>	206
9.3.1.2. <i>Pertenecer y participar en la comunidad.....</i>	207
9.3.2. La pertenencia más allá de la vida y de la forma.....	210
9.3.2.1. <i>Seres humanos, pero no-vivos.....</i>	211
9.3.2.2. <i>Seres no-humanos pero vivos.....</i>	212
 Capítulo 10. Otras formas de comunidad.....	 215
10.1. Comunidad de culto: religión y ceremonias.....	215
10.1.1. La ritualización de los vínculos en las ceremonias mapuche.....	216
10.1.1.1. <i>El nguillatun.....</i>	216
10.1.1.2. <i>Otras ceremonias colectivas.....</i>	220
10.1.2. La institución de la Iglesia en la comuna.....	222
10.2. Comunidad de práctica o practicantes.....	227
10.2.1. La comunidad deportiva.....	228
10.2.2. La comunidad cultural y de ocio.....	230
10.2.3. La Comunidad en base a actividades productivas y de intercambio.....	233
10.2.3.1. <i>La Feria Waliing.....</i>	233
10.2.3.2. <i>Los mercados e intercambios.....</i>	235
10.2.3.3. <i>Los emprendimientos turísticos.....</i>	237
10.3. Comunidad por pertenencia institucional.....	239
10.4. Comunidad activista.....	243
10.4.1. Las Guardianas del Territorio y el Consejo de <i>Longko</i>	244
10.4.2. El <i>Koyawtun</i> de Curarrehue y el activismo político.....	246

10.5. Comunidad global.....	249
10.5.1. Agrupaciones más allá de las comunidades PJ y de la comuna.....	249
10.5.2. Agrupaciones más allá de las fronteras nacionales.....	251
10.5.3. Agrupaciones en y desde la virtualidad.....	253
CONCLUSIONES.....	255
1. Síntesis de los resultados y hallazgos.....	257
2. Preguntas y futuras líneas de investigación.....	268
3. Consideraciones finales, contribuciones y devolución.....	269
CONCLUSIONS.....	271
1. Synthesis of results and findings.....	272
2. Questions and future lines of research.....	282
3. Final considerations, contributions, and giving back.....	283
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	285
ANEXOS.....	299
Anexo 1. Artículos de la Ley Indígena N° 19.253.....	299
Anexo 2. Comparación del cuestionario del CENSO 2002 y el CENSO 2017.....	303
Anexo 3. Proceso de constitución de una comunidad con personería jurídica.....	305
Anexo 4. Comparación de los esquemas de parentesco mapuche realizados por investigadores de los siglos XVII, XVIII y XX.....	306
Anexo 5. Tabla con los seudónimos y datos de las personas informantes.....	308
Anexo 6. Título de Merced de la comuna de Curarrehue.....	310
Anexo 7. Representación de los lazos de parentesco desde la mirada <i>emic</i>	313
Anexo 8. Representación de la comunidad desde la mirada de los niños y niñas.....	314
Anexo 9. Imágenes añadidas de la comuna de Curarrehue.....	315
Anexo 10. Glosario de palabras en <i>mapuzungun</i>	319
Anexo 11. Listado de acrónimos.....	323
Anexo 12. Terminología de parentesco mapuche con su equiparación al castellano...	324

Índice de Tablas y Figuras

1. Mapa físico de la comuna de Curarrehue y su ubicación en la región de La Araucanía.....	5
2. Figura que muestra la ordenación del Wallontu Mapu, con su base circular y sus tres dimensiones principales.....	54
3. Esquema del Meli Witxan Mapu representado con la misma imagen del tambor ceremonial (<i>kultrun</i>).....	55
4. Mapa elaborado por Wissler (1922 [1917]) que refleja las Food Areas en las que dividía las poblaciones del continente americano. En rojo, el área que comprende el <i>Wallmapu</i>	65
5. Fotografía de una de las marchas durante el Estallido Social 2019, en Temuco, donde ondean banderas chilenas y mapuche.....	90
6. Mapa que representa el área misional de la congregación capuchina en la segunda mitad del siglo XIX.....	94
7. Mapa que representa las migraciones hacia la comuna de Curarrehue.....	95
8. Mapa de la morfología geográfica de la comuna de Curarrehue.....	106
9. Mapa que representa las cuencas hidrográficas de la comuna.....	107
10. Mapa de la comuna de Curarrehue con la ubicación aproximada de los sectores divididos en las zonas administrativas.....	109
11. Mapa de La Araucanía donde se muestran los territorios oficializados bajo los Títulos de Merced, por comunas.....	110
12. Ampliación del mapa anterior para localizar los Títulos de Merced distribuidos en la comuna de Curarrehue.....	111
13. Mapa de la comuna de Curarrehue en el que se muestran los espacios demarcados bajo los Títulos de Merced (zonas en naranja) y las comunidades PJ (puntos amarillos)	112
14. Mapa que muestra la densidad poblacional de la comuna, separada por sectores.....	113
15. Pirámide poblacional de Curarrehue en el año 2017.....	115
16. Mapa de la región de La Araucanía, con sus comunas y la distribución de los hospitales de los que dispone. Curarrehue, en rojo, se muestra en la punta inferior derecha.....	120
17. Categorías territoriales del pueblo Mapuche.....	132
18. Mapa del lof Trankura (delimitado en amarillo) y el terreno oficialmente reconocido bajo los 3 Títulos de Merced de Juanita Curipichún, Camilo Coñoequir y Ignacio Panguilto.....	134
19. Mapa donde se sitúan los terrenos de las veranadas propias de la zona cordillerana que une el lado argentino y la comuna de Curarrehue.....	139

20. Parte del mapa del Título de Merced Camilo Coñoequir (1980) que muestra la ubicación del espacio “reservado para culto” entre parcelas (propiedades individuales).....	142
21. Mapa de las hijuelas comprendidas en el Título de Merced Camilo Coñoequir (año 1980) y localización de este en el mapa de los Títulos de Merced de la comuna de Curarrehue.....	147
22. Imagen que compara la extensión y delimitaciones de algunas hijuelas con el terreno que abarcan actualmente y su subdivisión en parcelas (marcadas en amarillo).....	148
23. Tabla que relaciona algunos de los nombres de los primeros pobladores del siglo XIX con los apellidos que surgen de éstos.....	161
24. Mapa de la Comuna de Curarrehue con gráficos que muestran la proporción estimada de los apellidos que se encuentran en algunos de los sectores.....	163
25. Árbol genealógico del linaje de Koñuekir (Coñoequir). Representa las cinco generaciones que han habitado el territorio de Trankura desde la llegada del <i>longko</i> en el siglo XIX	166
26. Figura que refleja un ejemplo de familia habitando una de las hijuelas asignadas durante los Títulos de Merced (según el modelo virilocal) así como otros elementos que forman parte del territorio.....	172
27. Terminología de parentesco mapuche para Ego masculino.....	177
28. Terminología de parentesco mapuche para Ego femenino.....	178
29. Mapas de los diferentes <i>nguillatuwe</i> donde se llevan a cabo los <i>nguillatun</i> de la zona y aquellos <i>lof</i> que participan de éstos.....	218
30. Mapa que muestra la Ruta Patrimonial Padre Pancho, con sus 3 tramos oficiales, de los cuales es “El Camino de la Paz” el que pasa por la comuna de Curarrehue.....	223
31. Mapa de la Plaza Central de Curarrehue, con su forma rectangular y rodeada por la calle principal (la carretera), Carabineros (la policía), la Biblioteca de Curarrehue (edificio circular), la Municipalidad, y la Aldea Cultural Trawupeyum.....	232

RESUMEN

La comunidad, como concepto, ha sido tradicionalmente identificada por las ciencias sociales como un espacio social de acuerdos y ascendencias comunes, con una localidad fija, unas delimitaciones claras, y unos patrones estructurales que homogeneizan el grupo. Esta concepción ha permeado los diferentes discursos de Estados, instituciones y movimientos sociales, entre otros organismos, a partir de los cuales se han establecido los estándares que marcan aquello que se entiende por comunidad. Pero los colectivos humanos se encuentran inmersos en una malla relacional en constante definición. Las fronteras identitarias, los sentimientos de pertenencia, las estructuras internas y las categorías empleadas por las personas que la integran son movibles y reconfigurables. Entonces ¿hacia dónde dirigimos la mirada para hablar de comunidad?

Esta tesis surge de la voluntad de analizar los elementos constitutivos de las agrupaciones humanas, particularmente la noción de comunidad, así como los modos de integración por parte de los actores involucrados. Para ello, tomo como ejemplo las comunidades mapuche del sur de Chile, especialmente en la comuna de Curarrehue, donde analizo las categorías *emic* y aquellos elementos que construyen las diversas formas de definir – y vivir – la comunidad. A partir de una etnografía de los lazos sociales, esta investigación explora los mecanismos de interacción, adscripción y agrupamiento que la población mapuche de Curarrehue produce en un contexto velozmente cambiante. Esto contribuye a constatar que dicho pueblo originario no manifiesta una filosofía identitaria absoluta y esencialista, a pesar de identificarse con una categoría fundamental para su reconocimiento como grupo.

Los principales resultados apuntan a que la comunidad, tal como se ha definido desde instancias jurídicas, académicas y activistas, no abarca las diversas dimensiones relacionales observadas en Curarrehue. En el contexto analizado, la comunidad va más allá de la unión física y localizada, de los lazos de parentesco, y del contenido socialmente establecido. La evidencia local enfatiza elementos y categorías que superan la idea de comunidad jurídica y reflejan el fortalecimiento en la producción de relaciones e identidades supracomunitarias. En definitiva, esta tesis manifiesta una divergencia entre las maneras de identificarse, agruparse y pertenecer de la población mapuche y el modo en que la comunidad ha sido definida desde las ciencias sociales, las instituciones y el mundo jurídico.

RESUM

La comunitat, com a concepte, ha estat tradicionalment identificada per les ciències socials com un espai social d'acords i ascendències comunes, amb una localitat fixa, unes delimitacions clares, i uns patrons estructurals que homogeneïtzen el grup. Aquesta concepció ha calat els diferents discursos d'Estats, institucions i moviments socials, entre altres organismes, a partir dels quals s'han establert els estàndards que marquen allò que s'entén per comunitat. Però els col·lectius humans es troben immersos en una malla relacional en constant definició. Les fronteres identitàries, els sentiments de pertinença, les estructures internes i les categories ocupades per les persones que l'integren són movibles i reconfigurables. Llavors cap a on dirigim la mirada per a parlar de comunitat?

Aquesta tesi sorgeix de la voluntat d'analitzar els elements constitutius de les agrupacions humanes, particularment la noció de comunitat, així com les maneres d'integració per part dels actors involucrats. Per aquesta raó, prenc com a exemple les comunitats mapuche del sud de Xile, especialment a la comuna de Curarrehue, on analitzo les categories *emic* i aquells elements que construeixen les diverses maneres de definir – i viure – la comunitat. A partir d'una etnografia dels llaços socials, aquesta recerca explora els mecanismes d'interacció, adscripció i agrupament que la població mapuche de Curarrehue produeix en un context veloçment canviant. Això contribueix a constatar que aquest poble originari no manifesta una filosofia identitària absoluta i essencialista, malgrat identificar-se amb una categoria fonamental per al seu reconeixement com a grup.

Els principals resultats apunten al fet que la comunitat, tal com s'ha definit des d'instàncies jurídiques, acadèmiques i activistes, no abasta les diverses dimensions relacionals observades a Curarrehue. En el context analitzat, la comunitat va més enllà de la unió física i localitzada, dels llaços de parentiu, i del contingut socialment establert. L'evidència local emfatitza elements i categories que superen la idea de comunitat jurídica i reflecteixen l'enfortiment en la producció de relacions i identitats supracomunitàries. En definitiva, aquesta tesi manifesta una divergència entre les maneres d'identificar-se, agrupar-se i pertànyer de la població mapuche i la manera en què la comunitat ha estat definida des de les ciències socials, les institucions i el món jurídic.

ABSTRACT

Community, as a concept, has traditionally been identified by the social sciences as a social space of agreements and common ancestry, with a fixed locality, clear delimitations, and structural patterns that homogenize the group. This conception has permeated the different discourses of States, institutions, and social movements, among other organizations, on the basis of which standards have been established to define what is understood by community. But human collectives are immersed in a constantly defining relational mesh. Identity boundaries, feelings of belonging, internal structures, and the categories used by the people who make them up are movable and reconfigurable. So where do we look to in order to speak of community?

This thesis arises from the desire to analyze the constitutive elements of human groupings, particularly the notion of community, as well as the modes of integration by the actors involved. For this purpose, I take as an example the Mapuche communities in the south of Chile, especially in the commune of Curarrehue, where I analyze the *emic* categories and those elements that construct the diverse ways of defining – and living – the community. From an ethnography of social ties, this research explores the mechanisms of interaction, ascription, and grouping that the Mapuche population of Curarrehue produces in a rapidly changing context. This contribution helps to confirm that this native people does not manifest an absolute and essentialist identity philosophy, despite identifying itself with a fundamental category for its recognition as a group.

The main results point to the fact that community, as defined by legal, academic, and activist bodies, does not encompass the various relational dimensions observed in Curarrehue. In the context analyzed, community goes beyond physical and localized union, kinship ties, and socially established content. The local evidence emphasizes elements and categories that go beyond the idea of juridical community and reflect the strengthening of the production of supra-community relations and identities. In short, this thesis shows a divergence between the ways of identifying, grouping, and belonging of the Mapuche population, and the way in which community has been defined by the social sciences, institutions, and the legal world.

PARTE I. INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO TEÓRICO

Capítulo 1. Introducción

1.1. El contexto de la investigación

“Nosotros somos comunidad mapuche”. Esta es una afirmación que escuchaba una y otra vez a lo largo de mis estancias en la pequeña, pero entretenida, comuna de Curarrehue, en el sur de Chile. Al principio, simplemente comprendía esta idea desde la legalidad, comunidad como una categoría más para representar el grupo en un espacio oficialmente delimitado por las instituciones chilenas. Pero a medida que compartía mis días con las familias mapuche de la zona fui comprendiendo que se trataba de algo más. ¿Qué quiere decir para estas personas “ser comunidad”? me planteaba por aquel entonces. Tras varios años de investigación, de paseos entre araucarias, de preguntas que solo generaban más preguntas, de acompañar los mates con largas conversaciones, de listas interminables de lecturas, finalmente esta tesis propone una respuesta a esa cuestión.

Esta investigación se ha realizado en el marco del grupo de investigación AHCISP (Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas) de la Universitat Autònoma de Barcelona, del cual he formado parte como doctoranda gracias a un contrato predoctoral de formación de personal de investigación (FPI) del Ministerio de Ciencia e Innovación. Mis directoras de tesis, Montserrat Ventura i Oller y Mònica Martínez Mauri, me ofrecieron colaborar en uno de los proyectos de AHCISP: Fronteras culturales en un mundo global (FROCGLOB), financiado por el MINECO, Plan Nacional de Investigación Científica, Técnica y de Innovación 2017-2020 (HAR2017-86776-P), codirigido por Montserrat Clua y Montserrat Ventura i Oller. Fue a raíz de mi vinculación al grupo que mi pregunta de investigación inicial fue tomando forma.

El análisis de las categorías de clasificación social utilizadas por la antropología (histórica y etnográfica), ofrecía un marco teórico y metodológico para el cuestionamiento de la noción de comunidad. En un inicio, el proyecto de tesis surgía de los resultados de dos investigaciones previas: la primera en 2015 para realizar el Trabajo de Fin de Grado en Antropología Social y Cultural (UB) titulado “¿Quién decide el progreso? Desarrollismo en el territorio mapuche y respuestas alternativas de la población local”; y la segunda en 2017 para realizar el Trabajo final del Máster en Antropología y Etnografía (UB) “Del olvido a la recuperación cultural. Desarrollo y empresas turísticas mapuche en La Araucanía, Chile”. Las conclusiones de estos trabajos se veían atravesadas por nociones identitarias, categorías sociales locales, delimitaciones étnicas y conceptos reapropiados – como el de comunidad. Estos primeros resultados sugirieron la relevancia de profundizar en las cuestiones exploradas y, particularmente, en la configuración de la comunidad como concepto académico, delimitación administrativa y realidad social entre el pueblo Mapuche¹.

¹ Para esta tesis decidí escribir pueblo Mapuche de esta forma (pueblo en minúscula y Mapuche en mayúscula) siguiendo las recomendaciones del Ministerio de Cultura, las Artes y el Patrimonio de Chile – basadas en las autodenominaciones recopiladas por la Subdirección Nacional de Pueblos Originarios de Chile. Se entiende el pueblo Mapuche como un nombre propio.

1.1.1. ¿Qué es aquello que llaman comunidad?

Desde los primeros días de la disciplina antropológica se ha buscado comprender la complejidad y diversidad de las comunidades humanas, explorando sus formas de organización social, económica, sus sistemas de creencias y sus prácticas. Aunque no siempre la reflexión ha sido paralela, a lo largo de los años se han desarrollado igualmente numerosas teorías y enfoques para abordar el concepto de comunidad. Como categoría cerrada primero y, más tarde, intentando captar su naturaleza dinámica y multidimensional.

La antropología clásica ha considerado este concepto desde miradas que se centran en la existencia de intereses, ecología, localidad y estructura social comunes (Rapport y Overing, 2003). Concebir la comunidad como hermética, homogénea y localizada permitía a la antropología obtener una unidad de observación acotada y utilizarla como “laboratorio” para la comprensión de un contexto más amplio. Pero el abordaje clásico de dicha noción se ha visto cargado de prejuicios: desde considerar la comunidad solo por sus orígenes (posicionándola como primitiva) a ensalzar el comunalismo como ejemplo ideal de relaciones de solidaridad y cooperación.

Este hecho hace indispensable seguir ahondando en la comprensión actual que los miembros de una comunidad tienen sobre esta. Sobre todo, si se tiene en cuenta que desde las últimas décadas “la conciencia de la comunidad” está teniendo mayor visibilidad (Rapport y Overing, 2003). La pertenencia a una comunidad facilita la demostración de una identidad concreta y, en un contexto globalizado, permite ubicarse y reivindicarse como parte de un grupo identitario concreto – con unas demandas, necesidades y realidad sociopolítica. Justamente por esta razón es que en América Latina, durante las últimas décadas, se han ido reforzando (y reivindicando) los sentimientos y prácticas comunitarias (De Marinis, 2011).

La investigación antropológica más reciente ha revelado que las comunidades son más que simplemente agrupaciones de individuos que comparten un espacio geográfico. Son construcciones sociales complejas, caracterizadas por relaciones interpersonales, sistemas de parentesco, normas y valores compartidos, y prácticas culturales arraigadas en contextos – históricos y geográficos – no necesariamente delimitados. Es fundamental comprender que las comunidades son producto de la historia y se insertan en sistemas sociales, económicos, políticos y geográficos más amplios. Es importante reconocer que su origen se remonta a procesos históricos que se extienden hacia el pasado – estableciendo vínculos con eventos, tradiciones y raíces ancestrales – y que se proyectan hacia el futuro – con la capacidad de adaptarse y transformarse a medida que enfrentan nuevos desafíos y persiguen objetivos comunes (Coello de la Rosa y Mateo, 2016).

En el caso de las comunidades mapuche, en la vida cotidiana prevalece la sensación de que la comunidad trasciende a los individuos que la conforman (de manera temporal y contingente). Desde esta perspectiva, la comunidad puede ser comprendida desde diferentes miradas según el espacio práctico y discursivo en que se emplee esta idea: comunidad puede ser el espacio ancestral, la delimitación institucional, la parentela

o la amistad, e, incluso, comunidad puede significar estar vinculado por unos intereses comunes con alguien que habita al otro lado del Atlántico.

En este sentido, resulta esclarecedor comprender la comunidad no tanto como una entidad consolidada y estática, sino como un proceso constructivo, como un proyecto que convoca y aglutina lazos comunitarios de manera fija y provisional. Es, a través de esta comprensión, que se puede apreciar plenamente la importancia de las comunidades como agentes activos en la construcción y transformación de sus propias realidades, así como en la preservación y configuración de la identidad del grupo.

1.1.2. Presentación y ubicación del lugar de estudio

Mi relación con el lugar de esta investigación se originó a través de mi Trabajo Final de Grado en Antropología (terminado en el 2016), momento en el que un vínculo puramente académico fue evolucionando para generar fuertes lazos con el territorio de Curarrehue y sus habitantes. A través de entrevistas, lecturas y la disposición de las familias para compartir sus sentimientos y experiencias, fui dejando de sentirme ajena. Comencé a comprender tanto el aspecto simbólico como material de su realidad, y a entender la dedicación con la que la población local defendía, y defiende, aquello que consideran su cultura e identidad, que valoran y sienten que están obligados a proteger.

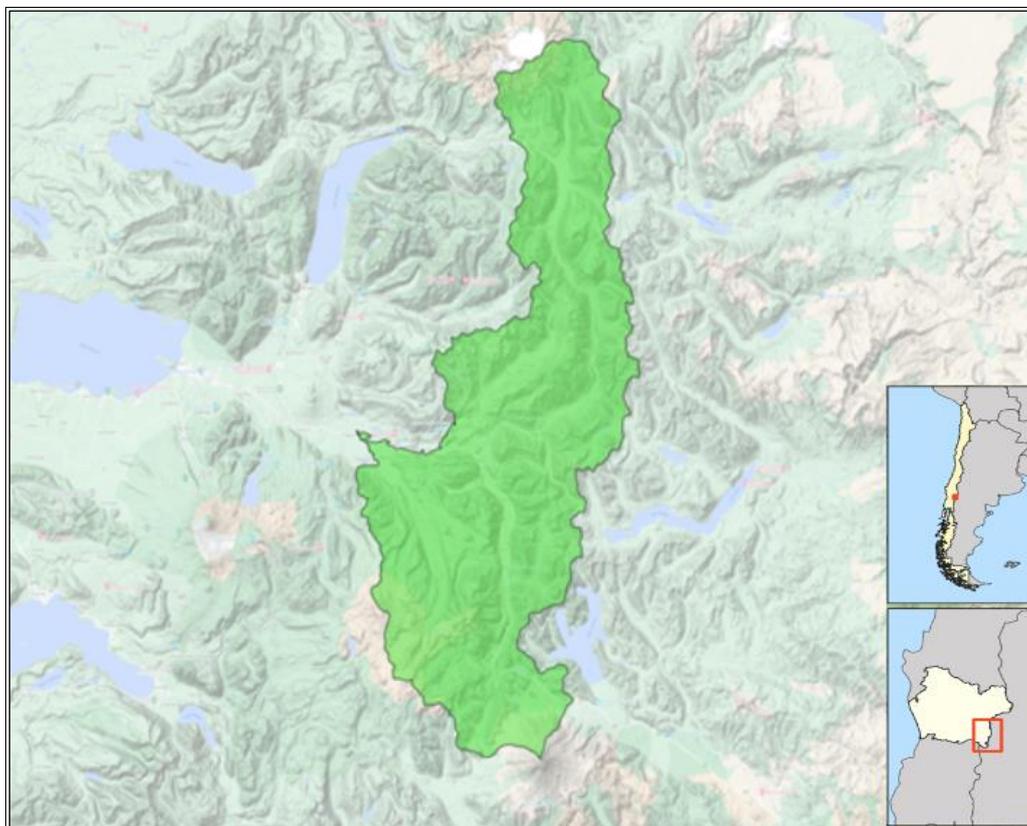
No recuerdo en qué momento pasé a ser la Laurita, la chica joven que estaba lejos de su casa, quien a veces no entendía bien el humor local y que hacía cientos de preguntas mientras acompañaba a las familias en sus actividades rutinarias, pero que poco a poco fue incluida en los cumpleaños, en los paseos, en las siembras y en las marchas. Fuera de los asuntos más privados y familiares, no había ocasión en la que me dejaran al margen. Al contrario, pude asistir a todas las reuniones, incluso a las que eran para discutir temas de la comunidad. Fue a raíz de esa inmersión que, poco a poco, fui captando los significados que se le daban a categorías que yo concebía de otro modo.

La comuna de Curarrehue se caracteriza por sus bosques y ríos helados, sus casas de madera y calles irregulares, sus atardeceres con el mate en la mano, las lluvias y la nieve en las cimas, y por su gente con tanta historia, tan “luchona” – como dicen – y tan diversa. Aprender de la mano de personas ancianas y jóvenes era ir generando cariño por sus territorios. Sin darme cuenta, descubrí en Curarrehue un referente en muchas de las problemáticas y cuestiones que afectaban a gran parte del pueblo Mapuche. Una comuna pequeña, olvidada muchas veces en las políticas y discursos estatales, oculta entre cerros, se vislumbró para mí como una unidad de análisis que tenía muchas cosas interesantes por entregar. Aquellas características que justamente la hacían pasar desapercibida a ojos nacionales podían convertirla en el perfecto escenario de etnografías novedosas.

Curarrehue (o *Kurarewe*), principal escenario de esta investigación es una de las tres comunas cordilleranas de la región de La Araucanía (novena región y parte del territorio ancestral mapuche *Wallmapu*). Sus condiciones geográficas y demográficas – presenta un porcentaje de población mapuche más elevado (66,45%) que las otras dos comunas (Melipeuco y Lonquimay) – y su contexto económico y cultural – es conocida

por sus ferias agrícolas, artesanales y gastronómicas mapuche, y por su promoción del *mapuzungun* y la “cultura mapuche” – otorgan interés al estudio de las comunidades mapuche que se encuentran en su seno.

1. Mapa físico de la comuna de Curarrehue y su ubicación en la región de La Araucanía:



Fuente: Elaboración propia a partir del programa QGis

La actual organización política y territorial del Estado chileno tiene su base en la constitución de la dictadura del 1980, y se materializa en la división del territorio en 13 regiones. Estas se dividen en provincias compuestas por comunas, las cuales son las unidades administrativas más pequeñas. Su administración depende de la municipalidad (o ayuntamiento) y puede englobar municipios, hijuelas y comunidades indígenas.

La comuna de Curarrehue, limitada por Argentina al este y sur, las comunas de Melipeuco al norte, y Cunco, Pucón y Panguipulli al oeste, cuenta con un solo centro urbano (el pueblo de Curarrehue), que alberga menos de la mitad de la población comunal. Esto indica una alta ruralidad a lo largo de sus 1.171 km² en los cuales (según las categorías otorgadas por el INE) se ubican unas 48 comunidades indígenas, con unos 3509 habitantes, y diversas parcelas externas (con 1248 habitantes), aparte de los 1815 residentes en el pueblo. Estas unidades están administrativamente catalogadas en sectores (tales como el sector de Trankura, Maite, Reigolil, y otros más que se describirán más adelante). Es relevante destacar que 4.882 personas se identifican como pertenecientes al

pueblo Mapuche (según la Síntesis Regional del 2015), lo cual expresa que más de la mitad de la población total se vincula identitariamente a dicho pueblo.

Debido a la presencia de varios pasos fronterizos hacia Argentina (actualmente el oficial es el Paso Internacional Mamuil Malal, ubicado entre araucarias milenarias) – los valles de la comuna han sido frecuentemente transitados desde el siglo XVI hasta la actualidad. La comuna se ha constituido en base a constantes interacciones entre ambos lados de la cordillera (Curilaf, 2015).

Entre las montañas, volcanes y ríos, la movilidad de sus habitantes ha generado paisajes que almacenan recuerdos, prácticas y conocimientos que se renuevan como estrategias de resistencia (Huiliñir, 2018). Estos engloban distintos modos de relacionales, haciendo de Curarrehue un espacio en que la constante, y dinámica, articulación de vínculos es una de sus características centrales.

1.1.3. Preguntas de investigación, análisis y conceptos clave

Esta investigación se fundamenta en una serie de preguntas que surgieron a partir de una inquietud central sobre el concepto de comunidad y su comprensión en el contexto curarrehuino. La primera gira entorno a los elementos que generan un grupo, que constituyen “la comunidad”, considerando aspectos sociales, culturales e históricos. ¿Qué es la comunidad, una práctica, un espacio, un invento? ¿Cuáles son los motivos y las bases que impulsan la conformación de unidades sociales en este contexto específico? También me planteo cuáles son los mecanismos para definir dichos elementos y cómo estos se configuran y “adaptan” para posibilitar el pertenecer, participar y ser de un grupo o varios.

La segunda cuestión plantea cómo son las relaciones y dinámicas de articulación supra e intercomunitarias en la construcción de las delimitaciones y los modos de agruparse entre la población mapuche de Curarrehue. Se busca comprender cómo se establecen y mantienen las conexiones entre miembros, seres humanos y no-humanos, entorno y contexto y cómo estas relaciones influyen en la forma en que se definen los límites y se agrupan los individuos.

La última pregunta principal se enfoca en la noción *emic* de la comunidad: en cómo los miembros de las comunidades mapuche de Curarrehue conceptualizan y comprenden el concepto de comunidad. La pluralidad de voces con respecto a la noción principal de esta tesis lleva a cuestionarme cómo se articulan y expresan los significados locales, y cómo estos se relacionan con las concepciones académicas y hegemónicas – como las de los Estados o los movimientos sociales indígenas.

La hipótesis de esta investigación sostiene que la noción de comunidad establecida por la disciplina antropológica, los organismos internacionales y los Estados, no corresponde con la estructura social, familiar y cultural que viven las personas mapuche de la comuna de Curarrehue. Se postula que el concepto de comunidad está en constante redefinición y que en la actualidad no solo se vincula a un contenido étnico concreto relacionado con la ancestralidad, sino también a ciertos valores e intereses comunes

compartidos con personas no-mapuche. Esta nueva configuración puede estar modificando los límites estructurales y de pertenencia a la comunidad.

Para entenderla mejor, abordo también conceptos clave como el de identidad, sentimiento de pertenencia, y categorías como la de indígena, entre otras, en relación con las dimensiones sociales, políticas y económicas en las que se ubican. La identidad étnica y su politización, así como el sentimiento de pertenencia, son elementos articulados tanto a escala global (políticas estatales e internacionales sobre el pueblo Mapuche) como local (relaciones de parentesco, vecindad, asociaciones, prácticas).

Estos elementos permiten distinciones entre las categorías de identificación atribuidas y las categorizaciones y adscripciones que surgen desde la lucha y los “vínculos comunitarios”. Puesto que la idea de comunidad – categoría impuesta – no deja de pertenecer a un sistema de agrupación que se superpone a otras categorías, esta tesis analiza otras nociones tales como las áreas culturales, los conceptos de pueblo, nación, y grupo étnico.

La pluralidad de voces presente en un mismo agrupamiento, en cuanto a su identidad, autenticidad y ancestralidad, es prueba de que las identidades son procesuales y se toman como recurso de representación y reproducción – teniendo en cuenta las relaciones de poder. De ahí la urgencia de analizar los mecanismos de interacción y adscripción que la población mapuche de Curarrehue produce al ser partícipe y agente de acción en un contexto que cambia a gran velocidad. Así como de atender el modo en que se construyen esas ideas de “los otros” y el “nosotros” a través de las identificaciones y las definiciones.

Tomar la comunidad como sistema relacional de análisis, vislumbra la identidad como una construcción subjetiva y problematiza la idea de adscripción exclusiva. La comunidad como agrupación, delimitada según fronteras (tanto jurídicas, en el caso de la comunidad administrativa, como simbólicas), ha sido tradicionalmente identificada por la academia como un espacio social de acuerdos, de normas y ascendencias comunes (Redfield, 1973 [1956]), elementos distintivos que permiten la “identidad comunitaria”. Pensar la oposición entre miembros y no-miembros como rígida e inevitable hace que las modificaciones e, incluso la porosidad que se pueda dar en sus delimitaciones, se vean como amenazas (Briones, 2017) más que como fruto de las innegables interacciones y articulaciones que se dan entre ambos “polos”.

1.1.4. Objetivos y expectativas de la investigación

Esta tesis constata una falta de coincidencia entre los modos de identificarse, agruparse y pertenecer de la población mapuche, y el modo en que la comunidad y su identidad étnica han sido definidas desde la academia, las instituciones y el mundo jurídico. Para abordar esta disonancia, he realizado un estudio etnográfico a partir de las técnicas clásicas de la antropología social, con el objetivo de entender la comunidad como concepto teórico y etnográfico, su configuración y el espacio cognitivo y práctico que ocupan en el caso de Curarrehue. Para lograr dicho objetivo, me planteo los siguientes objetivos específicos:

1) Conocer, a través de fuentes documentales y trabajo etnográfico, las delimitaciones administrativas, territoriales y socioculturales establecidas en cuanto al pueblo Mapuche por las instituciones locales, el Estado, los organismos internacionales, y las ciencias sociales, y así reflexionar sobre el grado de comunicación entre el modelo hegemónico de designación de las sociedades indígenas y las nociones *emic*.

2) Documentar, a partir de un trabajo de campo etnográfico de larga duración, las relaciones de parentesco, las formas de organización social, la vinculación con la historia y el territorio, y todos aquellos elementos que dan contenido y sentido a la comunidad. ¿Cuáles son esas formas de socialización que aproximan, unen y agrupan a ciertas personas? Para hacer este análisis se toman las categorías que expresan relacionalidad y agrupación desde la perspectiva interna.

3) Analizar las relaciones y dinámicas de articulación inter y supracomunitarias entre la población mapuche del sur de Chile. La población mapuche de Curarrehue trasciende fronteras (ontológicas, políticas, geográficas y culturales) al mantener relaciones, más allá de los miembros de la comunidad, sus parientes y los vecinos de la comuna.

A partir de esta etnografía de los lazos sociales pretendo visibilizar que el pueblo Mapuche no se concibe encasillado en los límites del grupo étnico, a pesar de que la identidad de grupo es necesaria para su reconocimiento. Esta tesis busca poner en perspectiva una categoría social y analítica, como la de comunidad, considerando tanto los marcos institucionales y científicos como las voces locales. Esto para demostrar la diversidad semántica y sus consecuencias sociales para la población mapuche.

1.2. Diseño metodológico de la tesis

Para lograr dichos objetivos he desarrollado un estudio etnográfico basado en las técnicas clásicas de la antropología social. Se trata de una investigación cualitativa y, en menor medida, cuantitativa, de tipo descriptivo-interpretativo pues se basa en la observación y descripción de la realidad social cotidiana de los actores. Si bien existe en este estudio una primera parte exploratoria (materializada en las estancias previas en la zona y en la indagación bibliográfica realizada), su eje principal se centra en la comprensión y descripción de las prácticas de socialización y los elementos que componen las agrupaciones entre la población mapuche – junto a su forma de considerarlas por la misma sociedad.

Con el fin de analizar estas dinámicas relacionales, se entiende que vivir es siempre un devenir en relación con los otros, un proceso de dar forma y ser formado en la interacción con los demás. En el contexto de la cultura mapuche, es destacable la importancia de la convivencia y del apoyo del grupo. Como veremos más adelante, el

concepto de *rangi chegen* se traduce como “estar rodeado de gente”, de estar entre personas y es un elemento básico en la construcción de la persona (el *che*) y su identidad. Esto resalta la importancia de la pertenencia y la interacción social en la ontología relacional mapuche.

De acuerdo con esta idea, en el proceso etnográfico de esta tesis tomé como foco la cosmopraxis (De Munter, 2016) como concepto que permite comprender el sistema de aprendizaje, y construcción de la identidad, a través de las prácticas y las relaciones con el entorno (humano y no-humano, material e inmaterial). Este enfoque busca comprender las interacciones entre los diferentes seres y entidades en un entorno social.

Estos conceptos destacan la interdependencia y la interconexión de las diversas formas de vida, reconociendo que las acciones y relaciones humanas están intrincadamente entrelazadas con el entorno, el contexto sociohistórico y los discursos y elementos que se sienten identitariamente como propios. En definitiva, estas perspectivas conceptuales subrayan la importancia de las prácticas relacionales y los verbos de la socialidad (De Munter, 2016) en el análisis de la configuración de las comunidades.

1.2.2. El trabajo etnográfico y las técnicas de investigación

El doctorado, del cual surge la presente tesis doctoral, comprendió diversas fases entre los años 2019 y 2023 que expondré en este apartado. Como ya he comentado, la elección del tema de investigación surgió a raíz de estancias e investigaciones previas en el lugar de estudio, pero no fue hasta pasados los primeros meses de doctorado que definí con más acierto las temáticas a tratar.

1.2.2.1. Primera retoma de contacto

Para perfilar las ideas principales realicé una primera retoma de contacto en enero del 2020, justo antes de que el mundo se confinara en sus casas. Durante un mes y medio pude reencontrarme con algunas de las familias de la comuna curarrehuina, con las que ya había trabajado con anterioridad, y actualizarme sobre los acontecimientos pasados – puesto que mi última estancia en el campo se remontaba a diciembre del 2017. Mi llegada coincidió con la Feria Walüing, uno de los eventos principales de la vida colectiva en el lugar, que reúne a personas de diferentes comunidades mapuche, pueblos y ciudades. Aprovechando esta coincidencia me ofrecí como voluntaria en las tareas de la feria (cocinar, preparar los puestos de venta, atender a turistas) y esto me permitió presentarme a personas que no conocía y entablar conversaciones con familias de distintos sectores.

Tras algunos días asistiendo a la feria, recorriendo los caminos de las comunidades para llegar a apoyar en el cocinado en diferentes casas y compartiendo momentos lúdicos y de descanso con los participantes de la Feria Walüing – en su mayoría mujeres – fui recuperando, y ganando, la confianza de muchos de ellos. A lo largo de varias conversaciones pude preguntar sobre hechos que había presenciado (como el aumento de los emprendimientos turísticos en la zona), familiarizarme con las inquietudes y

“amenazas” territoriales recientes de la población local y dar respuesta a algunas dudas que me habían quedado pendientes en ocasiones pasadas. El contexto sociopolítico previamente asumido había cambiado en algunos aspectos, y algunos de los discursos más activistas habían tomado otros rumbos. La entrada de más proyectos extractivistas a la comuna había fortalecido la necesidad de enfrentarlos “desde la comunidad”.

Se me presentó la comunidad como elemento que designaba unidad – cuando en mi investigación del 2015 yo había podido presenciar importantes quiebres sociales – y que necesitaba ser puesta en el centro de las reivindicaciones sociales. El territorio, indesligable de las demandas culturales, era una de las grandes preocupaciones de la población mapuche local – tanto en calidad de propiedad privada como de espacio ancestral – y estaba siendo constantemente acechado por prácticas que escapaban al control de algunos habitantes.

De ahí que la comunidad fuese la herramienta necesaria para la defensa del entorno y la cultura, pues representaba congregación, agrupación de personas, y es justamente esta la imagen que se quería dar: la de un Curarrehue unido, la del pueblo Mapuche como una totalidad, diversa, pero hermanada. Hasta entonces yo había considerado la comunidad como una designación administrativa de la que formaban parte varias familias, como una etiqueta identificativa de las personas que la integraban. Claramente, la idea de comunidad necesitaba ser analizada y comprendida según las miradas *emic*.

Recuerdo – hacia el final de aquella primera estancia – estar con los pies en la fría agua del río Trankura, compartiendo el baño con una familia mapuche de la comuna, y comenzar a hablar sobre lo que habían visto en las noticias. Una enfermedad estaba provocando varias muertes en China. Pero no era algo de lo que nos fuésemos a preocupar, quedaba lejos y la familia tenía la certeza de que jamás llegaría a donde estaban ellos, sus comunidades estaban demasiado alejadas de todo aquello.

1.2.2.2. La pandemia del COVID-19 y el encierro

Unas semanas más tarde, cuando ya me encontraba de vuelta en Barcelona, la OMS declaró una pandemia mundial a causa de la enfermedad denominada COVID-19. Esto inició un confinamiento de dimensiones globales que limitó las relaciones sociales en todas las escalas. En cuanto a mi tesis se refiere, el encierro trajo consigo dudas acerca de la viabilidad de realizar trabajo de campo en un futuro cercano. Fueron meses de mucha incertidumbre y formulación de planes B, pero con mis directoras optamos por mantener el tema escogido y fue ahí donde comencé a profundizar en el análisis bibliográfico.

Durante la pandemia por COVID-19 inicié la preparación teórica entorno a los conceptos clave de la investigación. Comencé con la búsqueda, lectura y sistematización de fuentes bibliográficas sobre identidades colectivas, categorías de clasificación social y, particularmente, de comunidad. Las estrategias utilizadas fueron indagar en las lecturas clásicas de la antropología (como estudios sobre las nociones de área cultural y

grupo étnico, perspectivas y teorías identitarias, categorías de clasificación e identificación) y profundizar en el estado de la cuestión sobre la idea de comunidad.

Los meses de encierro permitieron recopilar y analizar, también, información sobre estudios de caso similares en Chile y el contexto latinoamericano. Asimismo, reuní estudios sociopolíticos sobre los movimientos mapuche, con especial interés en obras de investigadores y académicos mapuche (como historiadores y antropólogos). Finalmente documenté proyectos de instituciones internacionales y nacionales sobre el pueblo Mapuche.

La siguiente fase fue la preparación metodológica del trabajo de campo en Currarehue, tomando en consideración tanto aspectos logísticos y etnográficos. Primeramente, llevé a cabo la delimitación de la unidad de observación y de análisis y un diseño de técnicas adecuadas a cada objetivo. También me serví de la relectura de los diarios de campo que conservaba de mis anteriores investigaciones. Así, pude extraer datos interesantes que no había tomado en consideración anteriormente. Esto, junto con ir recuperando contactos de mis estancias previas, fue facilitando una aproximación “en la distancia” que me permitió ser realista con las expectativas – sobre todo teniendo en cuenta que continuábamos en la incertidumbre tan característica del COVID-19.

Debido a la excepcionalidad del momento, planteé el trabajo de campo tanto con finalidad de comprobación como de documentación, pues solo podía realizar una estancia en campo de larga duración, que finalmente tuvo lugar entre febrero y noviembre del 2021 – acumulando un total de 10 meses. El trabajo de campo etnográfico, como estrategia para conocer un determinado fenómeno, es fundamental en la antropología, aunque durante la estancia en el contexto de estudio pueden surgir problemas (Agar, 1982) con los que las personas investigadoras debemos lidiar.

El modelo de hipótesis, recolección de datos y el subsiguiente análisis que debiera corroborar, mantener o falsar la hipótesis inicial, concebido como inamovible, era complejo de llevar a cabo en el contexto mundial en el que me encontraba. En mi caso opté por partir de algunas preguntas de investigación y esperar a encontrarme en la comunidad para acabar de configurar los objetivos principales, dando espacio a los eventuales giros o problemas/obstáculos que pudieran surgir durante el trabajo de campo, hecho que podía resultar beneficioso para el correcto – y factible – desarrollo de la investigación.

1.2.2.3. Nueve meses de trabajo de campo en La Araucanía

Cabe decir que tanto mi trabajo de campo como mi estancia en Chile fueron posibles gracias a la acogida del Centro de Estudios Sociales (CES) y el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. La estancia fue fruto de la obtención de la Beca Iberoamérica – Santander Investigación del Banco Santander. Los meses que pasé vinculada al CES me permitieron tener un conocimiento más extenso de la realidad sociopolítica que se vive en las comunidades.

Los investigadores e investigadoras del CES también me facilitaron mecanismos para acercarme a registros, documentos, mapas y otros recursos. Este espacio de investigación antropológica aplicada e interdisciplinaria nutrió el presente estudio. La discusión de los resultados permitió apostar tanto por una mejor comprensión del concepto de comunidad como por la concentración de la mirada analítica en la elasticidad de las relaciones sociales, vecinales y familiares que se dan en la comuna, entre miembros, entre personas mapuche y no-mapuche, entre locales e instituciones.

El inicio del trabajo de campo se vio retrasado por las restricciones de movilidad a raíz del COVID-19, y esto trajo consigo algunas limitaciones a la hora de documentar las formas de organización social y las estructuras relacionales de la población. Pero finalmente, en febrero del 2021 me trasladé a Temuco donde me encontré primeramente con dos meses de confinamiento domiciliario. La ida a las comunidades mapuche en Curarrehue se dificultó, pero se compensó con trabajo coordinado a través de la virtualidad con la Universidad Católica de Temuco. A su vez, y también a través de las pantallas, se iniciaron algunas entrevistas y reuniones on-line tanto con instituciones (universidad, centros I+D, instituciones y museos) como con personas de la comuna (actores locales de Curarrehue y de algunas comunidades mapuche).

La estrategia principal para esta investigación fue combinar meses de observación participante (que llegarían más tarde) en la Comuna de Curarrehue con semanas instalada en la capital de La Araucanía, Temuco. En dicha ciudad analizaba proyectos estatales, intervenciones de organismos gubernamentales y no gubernamentales, y entrevistaba a miembros de instituciones (museos, registros censales, y entidades de gobierno).

La metodología de observación participante ha sido ampliamente utilizada en el campo de la antropología como un enfoque fundamental para la investigación cualitativa. Este método se basa en la inmersión del investigador en el contexto social y cultural de estudio. También requiere de una participación activa y próxima del investigador para adquirir un conocimiento profundo de la realidad de los sujetos de estudio. Esto implica no solo estar presente en el entorno, sino también formar parte de las conversaciones informales y de las acciones de la vida rutinaria (como dar de comer a los animales o ir al supermercado a hacer la compra). Al vivir y experimentar de primera mano la realidad social y cultural de los sujetos, se obtiene una mayor comprensión de las interacciones que dan forma a la vida social de los actores. Esto llegaría semanas más tarde.

Finalmente, en el mes de abril pude trasladarme a la comuna y, por precaución, esta vez decidí instalarme en una pequeña casa del pueblo de Curarrehue, y de ahí moverme a las comunidades. Esta elección fue también estratégica, pues estar ubicada en el “centro” me permitía aproximarme al máximo de actores locales: tanto por cercanía física (al estar en el pueblo podía trabajar con mayor facilidad con las instituciones, la municipalidad y los habitantes del municipio) como por la mejoría en el transporte que conecta el pueblo con las comunidades incluso más lejanas.

Teniendo en cuenta el extenso territorio sobre el que se encuentra distribuida la población mapuche, encontré conveniente realizar un muestreo (no probabilístico) tratando de representar al máximo de población. Mis investigaciones previas en la zona hicieron patente que existe una gran heterogeneidad en cuanto a los contextos

económicos, religiosos e ideológicos de la población mapuche en la comuna. La observación se basó en las divisiones territoriales y demográficas presentes en la comuna (la cual se encuentra dividida en 4 cuencas hidrográficas, 51 sectores, y finalmente en varias comunidades). De estas divisiones se seleccionaron varios sectores por representar aspectos diversos tanto a nivel geográfico, como histórico y demográfico – pero destacan los de Trankura y Maite. Sin embargo, el pueblo de Curarrehue también fue una unidad de análisis relevante, así como otros sectores y comunidades. El objetivo era conseguir el máximo de pluralidad de voces para elaborar una comprensión certera sobre la noción de comunidad en la comuna.

De mañanas completas de reuniones en Curarrehue, entrevistas en la otra punta de la comuna, y tardes de trabajo en la casa, a mañanas de paseos y noches de conversaciones. Cada uno de los instantes aportaba, pues es importante enfatizar que no hay nada prescindible, todo es relevante y todo requiere atención si se busca comprender en profundidad el contexto en el que uno se mueve. Fue gracias a una presencia cotidiana que la consideración de mi persona como ajena fue perdiendo peso en la perspectiva local. Por supuesto la horizontalidad nunca es total y yo jamás dejé de ser la investigadora europea blanca, pero a esa categoría se le pudieron sumar otras como “conocida”, “allegada” o incluso “amiga”.

Durante los nueve meses que estuve en Chile tuve la oportunidad de participar en ceremonias mapuche (un *nguillatun*, un *wetripantu*, una rogativa a los *chemamull* de Curarrehue y otras rogativas menores), festividades y reuniones con diferentes instituciones (como el ayuntamiento, instituciones de programas estatales ubicados en la comuna, la Aldea cultural de Curarrehue, entre otros). Asistí a varios *koyawtun* (parlamentos) de mujeres y autoridades ancestrales, así como algunos *trafkintu* (intercambios), eventos turísticos y actos institucionales (la celebración de las fiestas patrias, por ejemplo). Involucrarme en el día a día, como parte de una de las técnicas más fundamentales en la investigación etnográfica – la observación participante –alimentó esta investigación de los relatos y las diversas perspectivas locales.

Cuando la situación sanitaria consecuencia del COVID-19 comenzó a normalizarse, consensué con algunas familias instalarme en sus casas por periodos breves y tomando ciertas precauciones sanitarias (como dormir en una habitación separada o estar una semana en la casa de Curarrehue entre estancia y estancia). En concreto permanecí durante varias semanas intercaladas con: tres familias del sector de Trankura – muy conocidas en la comuna, y que fueron un vehículo muy enriquecedor a la hora de compartir con muchas familias más –; dos más del sector de Maite; y otras dos familias me acogieron unos días, en Maichin y en Reigolil.

Cabe señalar que el hecho de que durmiera únicamente en estas casas no implica que no pasara el día en muchas otras. A menudo, el trabajo de campo en Curarrehue se nutre de esta dinámica: desayunar con una familia, trabajar en la casa; visitar a otra y almorzar; pasar a otra casa a “tomar once”, ver la televisión pasear o tomar mate; y llegar a cenar a la casa donde me hospedo.

Debo agradecer a la práctica “de boca en boca” el haber llegado a conocer y compartir con tantas familias a lo largo de la comuna. Desde los prados nevados de Flor

del Valle hasta las cascadas de Pocolpen. Cada vez que acompañaba a alguna persona a un evento – cultural, ceremonial o cotidiano – se me presentaba como conocida o amiga de la familia, y así pude entablar conversaciones formales e informales con personas de distintos orígenes y contextos identitarios.

También debo mencionar a los funcionarios de la INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario) que trabajan en el Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI). A raíz de realizar trabajo colaborativo pude acceder a un mayor número de informantes y llegar a lugares más inhóspitos. Los trabajadores me ayudaban a trasladarme entre comunidades, me presentaban a usuarios del programa y me facilitaban documentos. A cambio, yo organicé algunas actividades y aporté mis conocimientos antropológicos sobre el contexto curarrehuino.

Para lograr el máximo alcance posible en la recopilación de datos, complementé la observación participante con otras y diversas técnicas etnográficas. Realicé entrevistas formales e informales tanto on-line como en persona, y mantuve otras tantas conversaciones formales. Sumando estas técnicas, logré un total de aproximadamente 106 informantes de diferentes contextos culturales, sociales, géneros, generacionales y niveles de estudios. Las personas entrevistadas de la sociedad civil incluyen habitantes mapuche de las comunidades – las cuales conforman la mayoría de los informantes –, personas no-mapuche consideradas “descendientes de colonos” y “colonas”, turistas y voluntarios/as externos a la comuna y al país, y personas tanto mapuche como no-mapuche que viven en el pueblo de Curarrehue.

También entrevisté, y trabajé con representantes y trabajadores; de instituciones públicas (PDTI, INDAP, FOSIS); del ayuntamiento (el alcalde y tres concejales mapuche y no-mapuche); del Tour Operador turístico Rutas Ancestrales; del sector de la salud (centro médico y postas de salud); de las escuelas de la comuna y representantes del Ministerio de Educación (MINEDUC); de la Iglesia (un cura católico y tres pastores evangélicos); de organizaciones locales mapuche (como las Guardianas del Territorio); y algunas autoridades ancestrales (cuatro *longko*, una *machi*, un *werken* y dos *kimche*).

Además, y teniendo en cuenta la situación de pandemia, me pareció interesante realizar una encuesta sobre la situación del COVID-19, y otras estrategias etnográficas, para investigar el impacto de la pandemia en la relacionalidad y las prácticas sociales en la comuna. Los resultados de esa breve investigación se plasmaron en un artículo titulado "Los lazos sociales durante la pandemia *wigka*: Preservación, restricciones e interacción en las comunidades mapuche del sur de Chile" (Fontana, 2021).

También coorganicé y facilité tres grupos focales en los sectores de Trankura y Maite (Maite Alto y Maite Centro), con la participación de 16, 12 y 18 personas respectivamente, las cuales eran – a excepción de cinco personas – pertenecientes al pueblo Mapuche. Todas ellas vivían en comunidades con personería jurídica y eran personas adultas (de 30 a 70 años, siendo la mayoría de entre 40 a 65 años). Sus contextos socioeconómicos eran muy similares – pues el vivir en una comunidad en área rural asemeja este tipo de circunstancias – y eran tanto mujeres como hombres (con un relativo predominio de mujeres en general). En estas actividades se abordaron temas relacionados con la identidad y las diferencias en las relaciones comunitarias, vecinales y familiares.

Asimismo, desarrollé actividades dirigidas a niños y adolescentes para explorar su visión sobre la vida en la comuna, su identidad y sus relaciones familiares y sociales. Estas consistieron en dos “grupos focales” en dos escuelas (una en Maite y la otra en Curarrehue pueblo) sobre la vida en las comunidades, y en una “sesión de dibujos” en las que representaron su comunidad. Para la generación más adolescente, a pesar de que se programaron sesiones en los institutos, el COVID-19 hizo imposible su realización.

En cuanto a la investigación documental, realicé un exhaustivo trabajo en archivos como el Registro de Asuntos Indígenas de Temuco; el Registro de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena; el Archivo Regional de La Araucanía; y el Archivo Histórico de la Diócesis de Villarrica. Además, como ya he mencionado, colaboré estrechamente con el Centro de Estudios Socioculturales (CES) de la Universidad Católica de Temuco. Tanto en los archivos como a raíz de las actividades académicas de la Universidad, obtuve varios documentos de un gran valor histórico, pero también etnográfico, que detallaban datos útiles para la comparación con contextos sociales pasados, entre otros aspectos.

Tras varios meses ya había logrado llenar un par de libretas con el objetivo de sistematizar los datos al regreso a Barcelona. A pesar de que estando en campo ya comencé a organizar algunas informaciones que iban respondiendo a mis preguntas, opté por tomar cierta distancia antes de comenzar a analizar la información obtenida y generar conclusiones. Lo consideré así pues tras haber vivido muchos meses en un mismo contexto los filtros cambian. La intensidad de las emociones también puede afectar la objetividad con la que se evalúan los apuntes etnográficos.

Los meses siguientes a mi regreso de Chile (a partir de diciembre del 2021) me dediqué a volcar toda la información recopilada (tanto la escrita como la grabada) a archivos de ordenador. Traté de sistematizar y organizar los datos por temas, subtemas y conceptos clave, con el objetivo de facilitar el análisis y la redacción de la tesis. Empecé con una lectura detallada de los diarios de campo y con la transcripción de las entrevistas, siguiendo las categorías y distribuyendo la información en apartados.

Si bien la totalidad de las entrevistas formales e informales que se realizaron fueron en castellano – es el idioma que más se habla entre la población mapuche de Curarrehue, incluso cuando sus habitantes conversan entre sí – se ha respetado el uso del *mapuzungun* para aquellas palabras que fueron mencionadas en el idioma propio del pueblo Mapuche. Para su transcripción he tratado de seguir el grafemario Azümcheffe, un sistema de escritura del *mapuzungun* que une grafías del alfabeto Unificado y el grafemario de Raguileo – propuesto por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena con la participación de algunas comunidades mapuche. A pesar de una cierta controversia común sobre la escritura de las lenguas indígenas, en este caso la mayoría de población mapuche del lugar considera que este grafemario representa de manera adecuada el habla de la zona cordillerana.

Al trabajo de sistematización de datos se le sumó la lectura continuada de la bibliografía acumulada y de textos, tesis y artículos proporcionados por antropólogos y antropólogas de la UCT de Chile. Estos documentos ofrecían una mayor aproximación al

contexto académico sobre el pueblo Mapuche, tanto desde la antropología clásica como desde los temas e investigaciones trabajadas en la actualidad.

1.2.2.4. Estancia doctoral en París e inicio de la redacción de la tesis

No fueron muchos los meses que pasaron antes de que me embarcara de nuevo en otra estancia académica. Esta vez con el objetivo de poder optar a la Mención Internacional en el programa de doctorado y profundizar en la bibliografía de los autores clásicos en antropología y así consolidar el marco teórico de la presente tesis. Para ello, el Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS) – laboratorio mixto del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), la cátedra de Antropología de la naturaleza del Collège de France y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) – de París me acogió de marzo a mayo del 2022.

Uno de los recursos más relevantes que me facilitó esta estancia fue la oportunidad de trabajar en bibliotecas como la del mismo LAS. En esta se encontraban archivos y etnografías clásicas de gran interés para la tesis. También pude encontrar documentos interesantes en el archivo de la mediateca del Musée du Quai Branly, el cual almacena una cantidad importante de documentos difíciles de encontrar en las bibliotecas de Barcelona o de manera virtual. La búsqueda de bibliografía fue de mucha utilidad para conocer los estudios previos entorno a mi temática de investigación. Esto incluía analizar cómo se habían estudiado los modos de relacionarse y agruparse desde la antropología en el último siglo.

Durante mi estancia, otra actividad central fue la participación en el Seminario *Les vicissitudes de la communauté autochtone en Amérique Latine* coordinado por Olivier Allard en l'EHESS. Las sesiones en las que pude participar trataron temas pertinentes en el análisis de la noción de comunidad en Latinoamérica (la comunidad desde el activismo y desde la perspectiva local, comunidades indígenas y territorialidad) y contaron con investigadores invitados – entre los cuales estuve yo misma presentando algunos resultados de esta investigación.

La posibilidad de compartir reflexiones en el seminario, el enriquecimiento teórico a partir de las lecturas bibliográficas y la experiencia de intercambio intelectual con investigadores e investigadoras del LAS, resultaron, sin duda alguna, muy beneficiosos para el desarrollo de la tesis, que ya empezaba a tener estructura y contenido. Fue durante estos meses que pude profundizar realmente en la cuestión principal de mi tesis y en el tipo de contribución en la que esta podría resultar.

1.2.3. Cuestiones éticas del trabajo de campo

Considero de vital importancia, y responsabilidad de la persona que investiga, ser diligente al comunicar el propósito del estudio a los informantes. Previo al desarrollo de la investigación, conté con la autorización de algunas de las autoridades tanto institucionales como ancestrales, y con el consentimiento previo, libre e informado de las

familias de las comunidades y cualquier persona que participó en el estudio. Todos los encuentros fueron consensuados, así como las entrevistas formales. Más aun teniendo en cuenta la situación de pandemia en la que nos encontrábamos, y que exigía seguir unos protocolos de respeto y consentimiento a la hora de realizar visitas u hospedarme en casa de las familias.

Puesto que temas como los lazos de parentesco o la construcción identitaria/comunitaria pueden resultar personales y subjetivos, también tuve en cuenta la total confidencialidad de los informantes, incluso si estos no lo expresaron explícitamente. Como he comentado antes, en los Anexos de la tesis se puede encontrar una tabla con los datos de algunas personas informantes en la investigación. Sus nombres han sido cambiados por seudónimos para proteger su identidad, así como algunos datos que pudieran ser claramente identificativos². Este es un mecanismo que también se ha seguido a lo largo del texto, sobre todo en los momentos en que se aportan relatos literales y en primera persona de las voces locales.

Mi mayor preocupación al redactar la tesis doctoral era que la investigación acabara concluyendo, o dando a luz, ideas y datos que pudieran resultar contradictorios con los discursos de la población local. Para minimizar un eventual impacto negativo puse en común algunos de los resultados de la investigación con las personas que se vieron significativamente implicadas (ya sea recibíendome en sus casas o participando en grupos focales, entrevistas u otras vías de contribución) y así validar los datos obtenidos antes de publicarlos. También he ido compartiendo algunas de las informaciones con académicos de la Universidad Católica de Temuco, entre otros investigadores, para corroborar las aportaciones que puedan surgir de la tesis y realizar cierta devolución a la institución que tan amablemente me ha recibido.

1.3. Estructura y contenidos de la tesis

Esta tesis doctoral se estructura en tres partes generales, compuestas de diversos capítulos. La división de estas partes sigue un orden desde los ámbitos más generales a los más particulares. Con esto, pretendo que la persona lectora se aproxime al concepto de comunidad desde las teorías más extendidas a los ejemplos concretos del lugar de investigación. A lo largo de este estudio, interrelaciono conceptos teóricos con los datos extraídos del trabajo de campo, con las nociones de comunidad y agrupación como eje transversal.

La primera de las tres partes corresponde a la introducción y al planteamiento teórico de la investigación. El primer capítulo, que es introductorio, plasma las cuestiones teóricas y personales, las preguntas de investigación, los objetivos y el diseño metodológico. La razón de esto es situar el tema de la tesis antes de adentrarnos en el contenido, el cual se materializa en otros nueve capítulos.

² Consultar el Anexo 5.

Los otros dos capítulos de esta parte presentan diversas de las categorías empleadas en la construcción de los grupos humanos – entre las cuales destaca la comunidad. El segundo capítulo es una presentación amplia de la noción de comunidad como concepto. Esta la analizo desde aportaciones teóricas de la antropología clásica, y más actual, y desde perspectivas propias del ámbito administrativo-institucional. Como noción que ha sido trabajada y reconfigurada en el contexto latinoamericano, introduzco, también, su uso en las discursividades políticas e identitarias en el contexto macro de esta investigación.

En el tercer capítulo abordo diferentes categorías de clasificación social, tales como grupo étnico, áreas culturales, pueblo y nación. Como elementos que se solapan a la comunidad – en contextos académicos, institucionales y de los movimientos sociales – son descritos según su rol en la configuración de agrupaciones. Conjuntamente, las teorías sobre la identidad también han constituido bases teóricas en la definición de delimitaciones (étnicas, culturales y sociales). Por ello, las incorporo brevemente.

La segunda parte expone el contexto cultural, histórico y etnográfico de esta investigación. Los tres capítulos que la integran tienen como objetivo presentar la realidad pasada y actual del pueblo Mapuche. Para ello, el capítulo 4 analiza las dimensiones personales, relacionales y ontológicas presentes en la formación identitaria de la persona mapuche. A este análisis le acompañan dos apartados sobre las categorías administrativas (impuestas) y *emic* utilizadas en la identificación y autodefinición de “ser mapuche”.

El capítulo quinto repasa la historia desde dos perspectivas: la historiografía chilena y la producida por intelectuales y académicos mapuche. En esta, desarrollo las historias de penetración y reorganización que han tenido lugar en el *Wallmapu*³, así como las reivindicaciones políticas de la actualidad. El análisis de los cambios sociohistóricos permite visibilizar los distintos modos bajo los que se ha agrupado la población mapuche.

El sexto y último capítulo de esta parte profundiza en la comuna de Curarrehue, lugar donde se ubica este estudio. En este capítulo, sigo la línea histórica para presentar los elementos y dinámicas que han confeccionado la relacionalidad curarrehuina – desde la llegada de los españoles hasta la actualidad. Las informaciones oficiales son conjugadas con la memoria oral de la población local para así adentrarnos en su realidad. Presento datos demográficos, geográficos, culturales, así como otros que resultan de interés.

En la tercera parte analizo la construcción de la comunidad en Curarrehue. En los tres primeros capítulos expongo todos aquellos elementos que son indispensables para la construcción de los diferentes modos de agruparse y que son claves en la configuración de la comunidad. La territorialidad, el territorio desde la mirada legal y local, y la gestión de la tierra, son analizados en el capítulo 7. Describo la comprensión y representación territorial del pueblo Mapuche, como los impactos de la llegada de la propiedad privada y las reestructuraciones territoriales. Del mismo modo también tomo en consideración categorías de pertenencia territorial que difieren de las imposiciones administrativas.

³ Esta categoría designa el que es considerado como territorio ancestral mapuche. Se sitúa en la parte central de los actuales Chile y Argentina, y toma el espacio que se extiende desde el océano Pacífico al Atlántico. Más adelante en la tesis este concepto socio-territorial se irá definiendo y analizando.

Las relaciones de parentesco son descritas en el octavo capítulo. Los linajes, las alianzas matrimoniales y los modos de residencia dieron, y dan, forma a las prácticas familiares del pueblo Mapuche. Tras una breve introducción de los datos etnográficos del siglo XX, analizo las reconfiguraciones de parentesco al añadir las observaciones del trabajo de campo en Curarrehue. También describo la evolución de los lazos y las terminologías de parentesco, así como las categorías familiares empleadas por la población de la comuna.

Por último, otro componente importante son las denominadas formas de socialización. En el capítulo 9 presento todas aquellas prácticas que, considero, configuran los vínculos necesarios para agruparse. De estas prácticas surgen categorías que van más allá del territorio y del parentesco. Estas son descritas según la perspectiva *emic*. En el apartado final, analizo las estrategias que se utilizan en la demarcación de los límites del formar parte, del pertenecer y del participar.

Basándome en las perspectivas académicas más actuales en cuanto a la comunidad, en el décimo capítulo analizo ejemplos de “otros tipos de comunidades”. Las agrupaciones descritas superan las categorías empleadas desde la mirada clásica, administrativa y defendida por los movimientos sociales. Este capítulo se presenta como una llamada a reflexionar sobre la relacionalidad compleja del pueblo Mapuche y la posibilidad de repensar la comunidad.

Tras estos apartados, doy paso a las conclusiones que plasmo a partir de los resultados etnográficos. En estas recopilo algunas de las informaciones principales y necesarias para responder a los objetivos planteados en esta tesis. Si bien estas sintetizan los aspectos relevantes, existen otras cuestiones que no pretendo considerar como definitivas y que se desarrollarán en futuras investigaciones. Por último, incluyo la bibliografía referenciada a lo largo del documento, así como los anexos que amplían y sustentan algunas de las informaciones expuestas.

Capítulo 2. Desengranando el concepto de comunidad

La antropología ha tenido, y tiene, como uno de sus grandes temas de investigación el modo en que los colectivos se entranan, se delimitan y se organizan (a nivel social, físico, político y económico). La comunidad ha supuesto una referencia básica para esto – a pesar de la falta de precisión al definirla (Sancho, 2005).

Las aproximaciones tradicionales de la antropología han considerado la “comunidad” mayoritariamente según tres características, tal como avanzábamos en la introducción: intereses comunes entre sus miembros, una ecología y localidad comunes, y una estructura social común (Rapport y Overing, 2003). Una de las definiciones que más han impactado el desarrollo de los estudios de comunidad ha sido la de Robert Redfield. El autor distingue la comunidad “por su conciencia de grupo, menudencia, homogeneidad y autosuficiencia” (1969, p.4 en Pujadas y Roca, 2010, p.218) – definición que Pío Navarro (1984) toma al agrupar dichos componentes en condicionamientos materiales, concepto de totalidad y concepto de homogeneidad (Pujadas y Roca, 2010).

Según estos autores, esta idea sintética de entender la comunidad necesita de 15 aspectos concretos: una residencia común, una continuidad temporal, relaciones sociales, unidad mínima, aislamiento social y geográfico, una vida social integral, homogeneidad, consenso cultural, representaciones colectivas que les son propias y únicas, la autoidentificación como tal, cohesión, delimitación del resto de la sociedad y capacidad autónoma de acción (Pujadas y Roca, 2010, p.215-217).

Esta estigmatización de la comunidad como sólida y hermética lleva a considerar sus relaciones como armónicas, piezas de un tablero en el que todo el mundo participa “en la consecución del equilibrio y la paz internas; mientras que culturalmente, todos sus integrantes coincidían en un único diseño de vida” (Trapaga, 2018, p.170). El definirla según estos criterios ha desembocado en prejuicios y visiones que entienden la comunidad únicamente con relación al pasado o que la idealizan. De Marinis (2011) expone que la comunidad se ha entendido, y se entiende, englobada en tres significados: por un lado el concebir la comunidad como propia del pasado, precedente a la modernización, caracterizada por rasgos que tienen que ver con la tradición, la ancestralidad, y las delimitaciones tanto geográficas como étnicas; por otro lado, se ven las relaciones comunitarias como un tipo ideal de interacciones en igualdad, estabilidad, de proximidad, en equilibrio comunal; y finalmente la comunidad como utopía, alejada de las dinámicas capitalistas, en pro de una vuelta a los lazos sociales cercanos y naturales.

Estos diversos modos de aproximarse a lo que es la comunidad y lo que se necesita para configurarla, son unos de los pocos ejemplos de las definiciones que se han elaborado alrededor de este término. Si bien esta noción ha sido teorizada desde la antropología clásica occidental, es un concepto que está siendo trabajado y reconfigurado no solamente desde los movimientos sociales latinoamericanos, sino también desde las instituciones indígenas y personas académicas indígenas. Por esta razón, en este primer apartado teórico no solo se considera el análisis clásico antropológico sino también los usos del concepto en las discursividades y prácticas de la actualidad latinoamericana.

2.1. Miradas clásicas antropológicas alrededor de la comunidad

Lo esquivo de la condición de comunidad es el precisar qué es, como sucede con otras categorías de clasificación social – que también han sido centrales en las ciencias sociales. La comunidad ha sido utilizada por dichas ciencias como marco descriptivo de sociedades y culturas específicas, que desde los trabajos clásicos de Tönnies y Durkheim – pasando por uno de los autores que más huella dejó en Latinoamérica, Robert Redfield (1973 [1956]) – han tomado pequeñas y delimitadas agrupaciones como referentes explicativos de estas. Para Redfield el objetivo de esto era utilizar ejemplos concretos de colectivos, considerados como comunidades, para extraer la esencia de la cultura de una agrupación mayor, a modo de “laboratorio”⁴. La emergencia por “rescatar” estas comunidades *folk* (Redfield, 1947) aisladas y herméticas, antes de su completa disolución en las sociedades modernas-urbanas, bebe de la *Gemeinschaft* (Tönnies, 1947 [1887]).

La comunidad, que fue un concepto fundamental en la sociología de los siglos XIX y XX, se introdujo de la mano de otro gran término sociológico: la sociedad. La idea de oponer comunidad y sociedad surge del uso indistinto que se hacía académicamente de ambos, pero Tönnies ve una clara distinción entre la *Gemeinschaft* (la comunidad) y la *Gesellschaft* (la asociación) – siendo esta última la que primaba en la sociedad de la industrialización. Los cambios surgidos durante la expansión del capitalismo y la formación de los Estado-Nación provocan que los análisis sociales se enfoquen en cómo este contexto afectaba a las relaciones entre las personas, y las diferencias que había a nivel económico, político y cultural en distintas sociedades. La comunidad, asociada a lo antiguo, lo auténtico, lo irracional, se opone a la estructuración racional del Estado, de lo público y lo global.

Para Tönnies (1947 [1887]) los vínculos personales son frecuentes en la comunidad, mientras que en la asociación (propia de la sociedad moderna) son menos frecuentes. Esto muestra la comprensión de la comunidad como conjunto de lazos e interrelaciones y la sociedad como una esfera de predominio individual. Otra característica de la comunidad *tönniesiana* es la espacialidad, la cual está conectada a los ancestros, a los que con su trabajo y vivencias precedieron a los miembros actuales y le dieron significado a la comunidad. La tierra es un punto de unión entre generaciones. En cambio, la sociedad no se concibe bajo márgenes espaciales, es global y trasciende fronteras terrenales gracias a las dinámicas económicas de producción e intercambio capitalistas.

Durkheim (1978 [1893]) también abordó la temática de la comunidad pensándola en relación con las dinámicas del mercado. Para ello establece una distinción entre las formas de solidaridad que se dan en la división social del trabajo: la mecánica (correspondiente a la comunidad de Tönnies) y la orgánica (correspondiente a su

⁴ Los “estudios de comunidad” llevados por el autor en América Central se enmarcaban en un programa institucional norteamericano para definir la base social latinoamericana en un momento de reconfiguración de las relaciones entre los EUA y los estados latinoamericanos en la Guerra Fría. Este contexto es importante para comprender la perspectiva desde la que se concebían los análisis de las comunidades locales.

sociedad). Mientras que la solidaridad mecánica está ligada a la igualdad entre los individuos, a la conciencia colectiva, a valores y sentimientos comunes, la solidaridad orgánica se da en la especialización de funciones colectivas e individuales. Es en estas funciones donde la dependencia del individuo de estas especializaciones entra en juego. El estatus se gana en función de la ocupación laboral, no por las relaciones sociales.

Los vínculos sociales, también destacados por Tönnies (1947 [1887]), son considerados como obligatorios para la comunidad y como decisión individual en el caso de la sociedad. Los vínculos personales no son necesarios para el avance de la civilización en el sentido de desarrollo, solamente se necesita del lazo social y éste ya existe en la solidaridad orgánica. Las relaciones en la comunidad son naturales, se dan desde lo más visceral y primordial, mientras que la sociedad se caracteriza por sus interacciones más artificiales.

Esta mirada, que gira en torno a la “civilización desarrollada”, expone, tanto por parte de Durkheim como de Tönnies, que la comunidad se entiende como el origen, como lo primario (la familia) y existe un proceso que acaba desembocando en la sociedad moderna. La modernización es, entonces, un retroceso de las relaciones comunitarias y un surgimiento de las societarias (De Marinis, 2011). Tales concepciones identifican la comunidad (relaciones de parentesco, vecindad) como una etapa de la evolución social que es anterior a la modernidad, e idealizan su modo de establecer relaciones entre sus miembros (Sancho, 2005). Entonces, las dicotomías de comunidad vs. sociedad, solidaridad mecánica vs. orgánica, siguen al paradigma evolucionista (Trapaga, 2018).

Más adelante, Weber (1964 [1922]) toma la noción de comunidad y le da una función dentro de la acción social: habla de “comunicación”. Esta es una forma de relación social que busca la satisfacción de las necesidades e intereses comunes, es una relación inspirada en las relaciones afectivas que se tienen con los “otros”. En la comunidad la actitud en la acción social de los participantes busca construir un “todo”. Por otro lado, en la sociedad “la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales” (Weber, 1964, p.33). Este tipo ideal de interacción que es la comunidad aparece con el objetivo de recuperar lazos y vínculos sociales.

La comunidad *weberiana* se apoya en principios afectivos, emotivos y tradicionales, siendo la “familia” el mejor ejemplo de esto (como ya lo era para Tönnies y Durkheim). Para Weber (1964 [1922]), las relaciones sociales participan tanto de la comunidad como de la sociedad. Esto, si bien continua con la dicotomía de sus predecesores, también sitúa a la comunidad más allá de las sociedades tradicionales o primitivas y la expone como un modo de relacionarse necesario en la acción social. No toda relación o sentimiento de analogía forma la comunidad, sino que es necesario que, a partir de esos sentimientos del “compartir rasgos” y del “pertenecer”, la acción social esté recíprocamente referida.

Uno de los campos en los que la antropología ha profundizado la noción de comunidad es en el ámbito religioso y particularmente del ritual. Para comprender cómo se define y delimita este tipo de grupo social, es necesario referenciar a Durkheim y su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, pues el autor hablaba de las agrupaciones basadas en creencias como entidades distintivas, con una estructura y

cohesión propia. La agrupación se constituye a través de la adhesión colectiva a símbolos y rituales que son compartidos, lo cual genera un sentimiento de pertenencia y solidaridad entre sus miembros (Durkheim, 1968 [1912]).

El concepto de comunidad de culto, descrito en la obra de Victor Turner (1969), se caracteriza por una estructura comunitaria y el sentido de pertenencia a esta. Los miembros que la integran comparten una “cosmovisión religiosa” y participan de prácticas rituales que fortalecen los lazos simbólicos y emocionales que se van configurando entre ellos. Para el autor es imperante que los miembros mantengan una participación activa en las prácticas propias del grupo para el mantenimiento de la comunidad de culto, pues los rituales requieren de colaboración e interacción constante. En sus investigaciones etnográficas, Turner expuso cómo este tipo de comunidad puede tener, también, un componente de revitalización y resistencia para los grupos que se sienten amenazados en situaciones de cambio social.

La experiencia liminal puede proporcionar un significado que trascienda algunas de las fragmentaciones a las que son expuestas otros grupos debido a los contextos cambiantes. En la misma línea, Clifford Geertz (1973) combinaba la visión *durkheimiana* de la religión como una entidad social colectiva con la mirada *weberiana* que ponía el foco en los significados y la experiencia propia. La importancia de los símbolos y los rituales en la construcción de la identidad y la cohesión social de una comunidad religiosa es, para Clifford Geertz, lo que da forma y sentido a un sistema religioso – lo cual convierte a la religión en un sistema simbólico.

Concebir los vínculos sociales como elemento constructivo de la comunidad es presente en los clásicos (Tönnies y Durkheim) y fue influyente en la propuesta de comprender la comunidad como red social – perspectiva influenciada por la antropología estructural-funcionalista británica de los 1950. Esta corriente, vinculada a la denominada escuela de Manchester, buscaba explicar las alteraciones, cambios y adaptaciones que se producían tanto en las sociedades tradicionales como las modernas. Entendía la comunidad como un sistema de intereses comunes del que el sistema de vida moderno había alejado a la población.

De ahí que para retomar los vínculos se necesitara del fortalecimiento de lo común y también de la libertad individual, de la agencia. Analizar las redes sociales permitía entender la estructura social según una red de relaciones, que daban forma, base y función a la sociedad. La comunidad necesita del compartir símbolos y significados que se consideran propios y que generan identidad, y estos se transmiten a través de las interrelaciones presentes en el entramado social.

Esta idea nos traslada a la perspectiva *barthiana* (Barth, (1976 [1969]) según la cual los grupos implican fronteras, en este caso fronteras sociales, que permiten delinear los valores y comportamientos comunes y consensuados. La construcción comunitaria necesita también de estos símbolos compartidos (Cohen, 1985) ya que la constitución de las fronteras étnicas⁵ es factible cuando se comparten unas mismas interpretaciones

⁵ Fronteras entendidas, tal y como postulaba Barth en su obra *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), como los límites móviles establecidos por la interacción interior-exterior del grupo.

simbólicas – lo cual genera el sentimiento de pertenencia al grupo. La comunidad como estructura de comunicación pervive gracias a los símbolos, los cuales a su vez contribuyen a la formación contextual comunitaria (Martínez, 2006). La coherencia sobre el significado del contenido étnico es, según Cohen, imaginado, puesto que en los grupos existe heterogeneidad en cuanto al modo de comprender elementos culturales y sociales, así como de comprenderse. La uniformidad no existe, solo se configura para el sentimiento de pertenencia y unión a un grupo determinado, por ejemplo, a una comunidad.

2.2. Repensando la comunidad: nuevos aportes teóricos

Si bien la comunidad estuvo presente en los análisis clásicos de la antropología del siglo XIX y primera mitad del XX, en los años 1960-70 la teoría antropológica perdió cierto interés por ella, centrándose en otras nociones como la etnia y los contextos históricos y políticos que la envolvían. La comunidad fue, entonces, abordada desde propuestas más contemporáneas que buscaban adecuar la idea de lo comunitario, lo comunal, los lazos sociales, a la realidad del contexto sociopolítico de las sociedades modernas y el fenómeno de la globalización.

Las nuevas propuestas sugieren desligar la comunidad de su “primitivismo” y comprenderlas como agrupaciones urbanas y modernas, las cuales han sido afectadas por los cambios sociales, económicos y tecnológicos (Krause, 2001) que se han dado en los contextos donde se ubican. La modernidad trae consigo las lógicas relacionales más individualistas, promovidas por la sociedad del mercado y el capital, hecho que dificulta las interacciones sociales en el marco de lo comunitario, pero no impide que surjan algunas nuevas (Krause, 2001), las cuales superan fronteras y son facilitadas por las nuevas tecnologías.

2.2.1. Comunidades de comunicación y reflexivas

No fue hasta pasados los años 1980 que, de la mano de Habermas (1989) y también de Giddens (1989) (en Bialakowsky, 2010), se vuelve a tratar la comunidad, pero desde enfoques que van más allá de los rasgos étnicos. El foco de sus análisis es el problema del sentido social. Según Habermas, la sociedad moderna combina lógicas del sistema (estrategias y negociación), reproducción del mundo de la vida (sentido social compartido) y acción comunicativa (racionalidad que se basa en el consenso a través de la comunicación) (en Bialakowsky, 2010, p.13). La comunidad de comunicación permite gestionar las acciones según pretensiones de validez, las cuales se creen universales: se pertenece a un mundo de la vida concreto (del cual emanan estructuras identitarias y de interpretación), pero se incorpora una dimensión universal.

Las comunidades reflexivas de Giddens surgen de la base de comunidad como agrupación social no moderna (y por lo tanto asociada a la tradición). La tradición, si bien

no implica necesariamente poco monitoreo reflexivo, muestra falta de control sobre la agencia de las personas que forman parte de ella. La conjugación de las agencias temporales con las instituciones de larga duración (Bialakowsky, 2010) es posible gracias a la tradición, en la que reside lo auténtico, la verdad, y que permite la configuración de una identidad grupal. En las sociedades modernas, al vaciarse las tradiciones no modernas de su contenido, surgen instituciones y prácticas como la rutinización de anclajes espaciotemporales de la vida cotidiana con una conciencia práctica reflexiva, la aparición de modos de vigilancia, objetos y entes simbólicos y la invención (o reinención) de tradiciones (Bialakowsky, 2010).

2.2.2. La comunidad cálida

La nostalgia y la esperanza, factores clave en la motivación de (re)construcción comunitaria, hacen que la comunidad sea entendida como un espacio de “buenas sensaciones” (Bauman, 2006). Esta visión reproduce la idea de lo comunitario como algo del pasado, algo perdido que debe ser recuperado o que se mantendrá como un “ideal” (Weber, 1964 [1922]). “El de comunidad es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver” (Bauman, 2006, p.9).

Esta comunidad, para Bauman, es la utilizada como herramienta en las reivindicaciones que piden una comprensión diferente de la organización socioespacial de algunos pueblos. Pero el autor expone una gran diferencia entre esta comunidad atractiva y la comunidad existente. Esta última resulta restrictiva – en tanto que establece unos patrones y valores rígidos – y demandante hacia los comportamientos y lealtades de sus miembros. Según Bauman, la modernidad líquida y los conflictos presentes dentro de las agrupaciones provocan roturas internas en la comunidad. La identidad comunitaria es inventada para evitar el colapso de la propia comunidad, desde esa perspectiva cálida, de refugio y de sentido y afecto (como indicaba Redfield, 1973 [1956]). Ligarse a esta comunidad sentida apacigua los problemas y amenazas de la modernidad. A través de las relaciones de afecto, del sentir, encarnadas en la familia, las amistades y el parentesco, se construyen lazos que protegen y resguardan la identidad y la existencia personal dentro del grupo.

La visión de la comunidad “real” – versus la sentida o imaginada – como hermética y autoritaria, no coincide con las propuestas de los autores que comprenden lo comunitario en torno a la solidaridad, sin que esta suponga un ideal sin heterogeneidad ni diversidad alguna. Tenga parte imaginada o no, la comunidad no es menos auténtica ni real para las personas que la integran, pues los sentimientos como el afecto generan lazos que dan forma, y fuerza, a la agrupación (a la comunidad).

2.2.3. Sin fronteras, la comunidad global

La raíz local con la que se había caracterizado la comunidad se pone en cuestionamiento debido al inevitable “fluir” de personas en un mundo global. Muchas redes y agrupaciones

sucedan y son válidas a pesar de la inexistencia de lazos presenciales. El proceso globalizador permite aproximar diferentes realidades en las que se ubican necesidades, pero también respuestas a estas, así como bienes exclusivos de una comunidad étnica concreta (García Canclini, 1995) que pueden ser deseados o vistos como esas respuestas a las necesidades propias de otra comunidad. Al igual que se extienden ideas, maneras de ser, etc., también lo hacen los bienes de consumo, los cuales van perdiendo su valor como elemento diferenciador de una nación – se vuelven alcanzables para población externa a las fronteras nacionales.

Esto hace tambalear las delimitaciones de las comunidades, así como la satisfacción de necesidades por parte de las instituciones estatales, las cuales no atienden las reformulaciones identitarias que van configurándose a raíz de los intercambios, la comunicación y el desligamiento territorial traído con la globalización. Si, dejando a un lado la concepción de comunidad como ente localizado, comprendemos la comunidad como una estructura de significados, la unión física – es decir el lazo de la comunidad a una localización concreta en la que establecer relaciones con sus miembros y el entorno – ya no se hace indispensable para que diversos individuos formen parte de una misma agrupación comunal.

Benedict Anderson (1993 [1983]), reconocido antropólogo del siglo XX – estaba especializado en el estudio de los nacionalismos – elaboró el concepto de comunidades imaginadas para expresar cómo las naciones son construidas socialmente. Son imaginadas en tanto que las personas se sienten parte de la nación, de un grupo más grande integrado por miembros que no se conocen entre ellos, pero que forman parte de esa comunidad. Los integrantes no saben de la existencia de los otros ni la relación que se establece entre ellos. Se trata de un “imaginario social” compartido que permite, también, unas prácticas comunes.

Las comunidades extraterritoriales (Oehmichen, 2001, en Pérez, 2009) se basan en sentimientos primordiales que pueden ser reconstruidos y resignificados según los cambios que acompañan a la modernización, incluidas las migraciones del campo a la ciudad o las transnacionales: las personas siguen “gravitando” alrededor del territorio originario, del cual desprenden sus elementos ancestrales y de “autenticidad”, pero no necesariamente deben estar ubicados en este, ni concebirlo como un espacio fuertemente delimitado y estático. Es decir, al igual que sucede con las naciones, las comunidades necesitan de unas fronteras que las distingan de otras agrupaciones a través de apelaciones al pasado (Anderson, 1993 [1983]), pero los puntos de unión tienen que ver con sentidos y significados compartidos, con los lazos de pertenencia que existen entre personas distanciadas físicamente, pero cercanas identitariamente hablando.

La idea que la cultura nacional representa, la de los rasgos, criterios y contextos identitarios compartidos, si bien se disipa, sigue presente como memoria histórica común (a la que acudir para justificar una identidad étnica) articulada con referentes transnacionales (García Canclini, 1995). El antropólogo argentino Néstor García Canclini, teórico del proceso de globalización y el consumo, apunta que el sentido de pertenencia es redefinido y asociado más a la participación en comunidades desterritorializadas que a la lealtad nacional (García Canclini, 1995), y a los referentes

jurídico-políticos que esta implica. La territorialidad, entonces, pierde peso de manera directamente proporcional a la que el sentimiento de pertenencia se refuerza como elemento indispensable para concebir un grupo como una comunidad.

El sentimiento de comunidad no ignora, aquí, conflictos de ideas e intereses, divergencias, y otros choques que puedan surgir a partir de las interacciones. Los toma como características que rompen con la idea “ideal” de comunidad, pero que no la niegan. Existe la problemática de caer en la homogeneización del contenido externo al “obscurecer” diferencias entre miembros (Anderson, 1993 [1983]) en pro de consolidar una unidad e identidad compartidas dentro de la comunidad. La solidaridad (indispensable en la comunidad) permite enfrentar las adversidades y continuar con el contacto (físico o no) entre los miembros que pertenecen a ella.

A pesar de la lejanía física, las personas se siguen autoadscribiendo a su comunidad de origen y (aunque no siempre y no en todos los casos) siguen siendo reconocidos como miembros por las personas que se quedaron en la comunidad. “Lo ancestral”, como eje primordial de la comunidad, cohesiona sus miembros en una identidad colectiva arraigada en la comunidad de origen. A pesar de que esta última pudiera haber desaparecido o verse menguada, son las personas que se sienten pertenecientes a esta las que luchan y se ocupan de recuperar la comunidad – motivación clara para la acción colectiva. El imaginario colectivo (basado en acuerdos y consensos) de cómo debe ser una comunidad, y de cómo era esta antes, fluctúa con las necesidades y demandas de la realidad del contexto actual. Esto con el objetivo de hacer de la comunidad que se imagina una reproducción adaptada de la original, para mantener los elementos y las conexiones que les hacen pertenecer.

Las comunidades *folk* de Redfield (1947) se construyen en base a la interacción cara a cara, característica que no encajaba con la cada vez mayor movilidad humana y heterogeneidad de los grupos. Heterogeneidad que surgía al integrar personas de diversos orígenes y contextos con las que pasaban a compartir realidad, significados e intereses en planos localizados, pero también no terrenales. La creencia de una identidad compartida comenzó a tomar más peso que la delimitación situada de la comunidad, pues esta se consideraba flexible y móvil (Wolf, 1971). Posibilitando así identidades transnacionales y la configuración de grupos más allá de las fronteras oficiales.

La movilidad, las migraciones, permiten redes que se construyen más allá de la consanguineidad o el parentesco (Guerrero y Ospina, 2003), y que permiten intercambios no vinculados únicamente a la solidaridad de la comunidad de origen. Esta idea refleja las migraciones nacionales, y transnacionales, como un proceso en el que se forjan y mantienen relaciones que unen grupos de origen y asentamiento (Basch et al., 1994, en Nahuelpan-Sánchez, 2023). Esto es posible través de la fluctuación – o circulación – de personas, bienes culturales, significados y símbolos, entre otros elementos, a través de fronteras nacionales.

Los paisajes étnicos (*ethnoscapes*), definidos por A. Appadurai (2001 [1996]) – antropólogo reconocido por sus estudios en los marcos de la modernidad y la globalización – transportan ideas, valores, elementos inmateriales compartidos por grupos de personas en constante movimiento (refugiados, migrantes, turistas). Estos

paisajes presentan una realidad migratoria en que los grupos “se reagrupan en nuevos lugares, reconstruyen historias y reconfiguran proyectos étnicos” (Appadurai, 2001, p.63) generando circuitos transnacionales. Estos canales permiten que el sentimiento de pertenencia a un lugar no se desvanezca, sino que se consoliden los elementos necesarios para constituir una comunidad dispersa entre varios lugares – e identidades múltiples: una comunidad transnacional (Besserer, 1999).

Actualmente, la participación en el lugar de origen es factible, aún y la separación física, por la existencia de las telecomunicaciones que permiten recrear un imaginario de pertenencia – factor que ha aumentado con el proceso globalizador. La virtualidad ha colonizado gran parte de las relaciones sociales actuales. Desde plataformas de diálogo y debate a redes sociales donde mostrar el día a día, es un hecho que en la actualidad no se pueden analizar los modos de agruparse – ni la comunidad – sin atender estos nuevos mundos relacionales. Las comunidades *online*, como concepto, son una realidad analizada desde esa perspectiva que comprende las comunidades como desterritorializadas, donde el cara a cara no es tan indispensable para la formación de lazos desde lo afectivo, los intereses comunes y los significados compartidos.

Rheingold (2004) acuñó el concepto comunidad virtual para hablar de los *cibergrupos* y las relaciones sociales que se establecían entre los miembros de estos a través de la pantalla. Las comunidades *online*, o virtuales, tienen la particularidad de ser multilocales, transnacionales, pues su locación es inespecífica y puede agrupar a personas de diversos lugares a la vez. Esto llevaría a concebir las identidades como menos permanentes que en una comunidad localizada, pero a través de las conexiones *online* se ha demostrado incluso el refuerzo de las identidades de aquellas personas que se encuentran a gran distancia de su comunidad de origen. Un ejemplo de esto es el cosmopolitismo virtual (Sobré-Denton, 2016) en donde la identidad se utiliza como herramienta de reivindicación política frente a amenazas – localizadas tanto en la comunidad de origen como en los nuevos emplazamientos. También como elemento que mantiene el nexo entre aquellas personas que se quedaron y aquellas que se fueron, pero que experimentan problemáticas y reivindicaciones comunes.

Los nuevos espacios de intercambio no-localizado, como las redes sociales, son el lugar para estas comunidades imaginadas y permiten la propagación de mensajes, demandas y noticias. Este fue el caso del *social netwar* (Ronfeldt y Arquilla, 2001) herramienta clave en las movilizaciones del ejército zapatista. A través de medios de comunicación, radio, prensa, entre otros, el movimiento zapatista convocó a diversos activistas, organizaciones internacionales y los actores de la sociedad civil a unirse a su causa. Como indican Ronfeldt y Arquilla (2001), esto no era un modo convencional de llamar a la insurrección. Las vinculaciones de ONGs externas trasladaron el conflicto a un área extraterritorial y se generó una suerte de “enjambre”, de grupo, en donde la virtualidad y los medios permitieron relaciones sociales, de apoyo y de defensa del movimiento entre estas coaliciones transnacionales.

Las redes transnacionales establecidas por organismos e instituciones locales, también antes de la extensión de internet en los movimientos políticos, han permitido extraer, por ejemplo, los movimientos indígenas de los contextos nacionales (Nahuelpan-

Sánchez, 2023) y fortalecer su organización y ejercicio político⁶. La Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía (COICA) (Segato, 1999), como ejemplo, agrupa diversas organizaciones de la cuenca amazónica con el objetivo de impulsar la interacción entre los pueblos indígenas y defender sus reivindicaciones. Desde la perspectiva de la coordinadora, muchas de las luchas territoriales de estos pueblos son compartidas o experimentadas desde visiones similares. De ahí que se puedan aliar en la formación de un grupo que está por encima de las limitaciones nacionales.

Keme (2018) habla de la indigeneidad transhemisférica para expresar esa colectividad mayor a partir de las experiencias que unen a distintos pueblos y personas – incluidas personas no-indígenas pero que forman parte de la lucha contra las lógicas reminiscentes del colonialismo. El contexto histórico y social, compartido por diversas agrupaciones (grupos étnicos, pueblos originarios, comunidades), así como la presencia de objetivos y sentires similares, son – en este tipo de comunidades globales – más relevantes que la localidad, la delimitación física o la constante interacción presencial.

2.2.4. Las comunidades de práctica o practicantes

A pesar del transnacionalismo y la comunidad digital, permanece una relación basada en la práctica cotidiana compartida que contribuye al sentir comunitario. Al poner el foco en los modos de juntarse y relacionarse de los grupos humanos, más allá de circunscripciones familiares o de comunidad, la idea de sociedad toma otro significado. Es un estar-viviendo en relación constante con los otros, “un dar forma y un ser formado” (De Munter, 2016, p.631). Visitarse, compartir, atender, cuidar... son maneras en que la sociedad expresa su relacionalidad y son este tipo de prácticas las que generan una “comunidad de prácticas y practicantes” (De Munter, 2016) donde aprender a valorar y reproducir la red de conexiones que hace posible el desarrollo de la vida individual y comunitaria.

La praxis del convivir es la base de la ontología relacional – presente en pueblos como el Mapuche – y se retroalimenta de la coparticipación constante en la comunidad. Es por ello por lo que De Munter (2016) propone hablar de cosmopraxis en vez de cosmovisión. El mundo, y la existencia en él, se construyen desde la experiencia y la identidad vivida (Branca, 2017), que no deja de estar ligada a la identidad narrada y a todos aquellos discursos, creencias e historias que configuran la memoria colectiva. La socialidad – comprendida más allá de definiciones y circunscripciones – es aprendida por los integrantes de un colectivo, y reproducida dentro de éste a través de las prácticas. Los más expertos guían a los más jóvenes en una “*education of attention*” (Ingold, 2010, en De Munter, 2016, p.634) que permite entender mientras se practica.

⁶ El ejercicio de estas redes transnacionales (junto a las diplomacias internacionales, ya impulsadas después de la Primera Guerra Mundial), ha dado forma a instrumentos tales como el Convenio 169 de la OIT (1989) o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), herramientas que han facilitado la concepción de un pandindigenismo fundamentado en contextos, demandas y problemáticas similares y compartidas por muchos de los pueblos indígenas.

Se entiende por comunidad de práctica⁷ un grupo de personas que comparten unos mismos intereses dentro de la misma área de conocimiento y esto las lleva a desarrollar una práctica común (Wenger, 2001 [1998]). El concepto ha sido definido y desarrollado por varios autores, entre los que destaca Etienne Wenger (2001 [1998]), antropólogo especializado en educación que quiso analizar la relación entre aprendices jóvenes y las personas expertas en un oficio o práctica.

Dicha práctica engloba un amplio abanico de acciones y discursos – entre los que destaca la profundización en los conocimientos compartidos y la puesta en práctica de las enseñanzas recibidas de las personas más experimentadas. Esto último contribuye a la construcción y reproducción de significados dentro del grupo en relación con la práctica. Estas comunidades se establecen a través de unas relaciones de afinidad y confianza entre los miembros, los cuales desarrollan una red de acciones y respuesta para ofrecer soluciones frente a los obstáculos y conflictos que surjan a raíz de desarrollar la práctica. Se deben construir lazos de confianza a través del ejercicio continuado de la práctica (Brown y Duguid, 1991) – la frecuencia e intensidad de las interacciones entre los miembros influye de manera proporcional en el desarrollo de la práctica.

Para Vásquez (2011), es importante que se tomen en cuenta todos los miembros, incluso cuando su participación no es tan habitual ni se implican tanto. El conocimiento debe llegar a todos los miembros para consolidar el grupo y para que se genere un conocimiento colectivo. Es decir, si una persona con más experiencia puede aportar a mejorar las dinámicas del grupo y de la actividad, debe compartir ese conocimiento con las personas de menos experiencia. Pero este “compartir” debe hacerse desde la paridad (Barragán y Diego, 2015) reconociendo al otro como igual, a pesar de que existan líderes, a medida que se configuran los procesos, protocolos y dinámicas grupales.

Otra de las características importantes es la identidad que, en el caso de las comunidades de práctica, funciona como un mediador tanto para las personas que llegan a la comunidad de práctica como para los que están ya dentro de esta. Los intereses, valores y objetivos que caracterizan a una comunidad de práctica son los elementos que hacen que una persona quiera formar parte de esta o no, o que se sienta identificado con la “identidad” en la que se sustenta la agrupación. Pueden ser gustos, ideologías, creencias o hobbies. Por eso es importante que el grupo tenga bien definidas las particularidades que lo caracterizan de cara al exterior.

⁷ El concepto ha sido incluido en investigaciones antropológicas que dan cuenta de la construcción y reproducción de un grupo a través de una práctica común, pero en sus orígenes, la idea de comunidad de práctica surge de un contexto más corporativo. En una primera investigación en la que se desarrolló el concepto, Julian Orr, antropólogo contratado por John Seely Brown (director científico del Palo Alto Research Center de Xerox) se centró en cómo los empleados compartían sus experiencias entre ellos fuera del horario laboral, y cómo este “compartir conocimiento” generaba lazos de solidaridad y unión que acababan por formar una suerte de agrupación, una comunidad alrededor de una práctica concreta, que la investigadora etiquetó como “Occupation Community”.

2.2.5. La idea de comunalización

Partiendo de que los componentes afectivos (sentimiento de solidaridad) y cognitivos (comprensión de una identidad compartida) definen a la comunidad (Brow, 1990), podemos imaginar diferentes maneras de percibir ese sentimiento y de aportar criterios identitarios por parte de los miembros que sienten que pertenecen. En este sentido, el término de comunalización permite entender los procesos de interacción social según este compartir elementos, significados y valores en la práctica cotidiana, lo que genera solidaridad e identidad común.

Su fuerza reside en la idea legitimada de que existe, no solo un pasado, sino también un origen común (Brow, 1990), como por ejemplo un ancestro sobre el que se reafirman los lazos comunitarios-identitarios. Este aspecto imaginativo (Anderson, 1993 [1983]) en el que el pasado se reconfigura para legitimar y fortalecer la solidaridad y la pertenencia, es una característica asociada a la comunalización. Pero no desde la idea de un pasado “inventado”, sino de la asunción y concepción de criterios, rasgos o acontecimientos que – a pesar de que no pueden ser empíricamente probados – se comprenden como verdaderos y fundamentales en la identidad étnica. Los sentimientos primordiales que provienen de “lo dado” son concebidos como originarios, como presentes en los más remotos principios de la existencia del grupo. Por lo tanto, las relaciones que se basan en estos elementos ofrecen cierta obligatoriedad (en tanto que son elementos innegablemente compartidos) (Brow, 1990).

Pero las relaciones comunales están enmarcadas en una amplia pluralidad de voces en cuanto a la pertenencia. Este sentido de pertenecer tiene carácter histórico, y se desarrolla según las interacciones entre los miembros de una comunidad. Es en estas relaciones que reside la capacidad de desarrollar la comunidad y de defender valores que les son propios. El origen común, las relaciones que se establecen con lo ancestral, estarán siempre enmarcadas en un contexto histórico-cultural particular. Por ello otro componente fundamental en la comunidad son lazos generados con las organizaciones sociales en sus dimensiones históricas y sociopolíticas (Viveiros de Castro, 2006).

2.3. Un breve análisis de la categoría de comunidad indígena

En los apartados anteriores he ido desengranando la construcción de la idea de comunidad desde la teoría antropológica y, para el correcto desarrollo de esta tesis, considero que es pertinente exponer, de manera breve, dicho concepto en el contexto latinoamericano. En América Latina, se utiliza la noción de comunidad para referirse a agrupamientos que, si bien son heterogéneos, comparten aspectos como una tierra y una lengua común (Liceaga, 2013). Incluso barrios o zonas rurales pueden ser vistos como comunidades en el ámbito discursivo de la realidad latinoamericana, pues se caracterizan por sus redes de relaciones sociales. Tanto si le damos un enfoque práctico como simbólico, es evidente que la comunidad representa un eje importante en la identidad de las poblaciones. Esto último

ha sido aún más palpable en las primeras décadas del siglo XXI, a través de la reivindicación de comprenderse como comunidad (Rapport y Overing, 2003).

La antropología latinoamericana de principios del siglo XX consideraba la comunidad como un elemento central de la realidad andina y la analizaba desde perspectivas que la reivindicaban o la denigraban, según detallan Diez y Ortiz (2013), por ejemplo, para el caso peruano. De ahí se pasó a focalizarse en el campesino como sujeto que habitaba la comunidad en un contexto precapitalista, sustituyendo al “primitivo” y al “indio” (Trapaga, 2018). La “campesinización” de la comunidad, como giro economicista, tuvo su mayor interés en los años 1980, en el momento cumbre de los estudios agrarios. Pero a finales del XX este interés comenzó a decaer (Ibarra, 2004) así como los análisis de la comunidad indígena. Se consideraba que este concepto no aportaba suficientes informaciones en el análisis de las prácticas sociales (Diez y Ortiz, 2013) y surgieron otras categorías como la de pueblo en el derecho internacional⁸ o la definición como colectivo (Viveiros de Castro, 2006).

Si bien el concepto perdió fuerza en los textos y análisis académicos, este se convirtió en un aspecto central en las movilizaciones políticas y sociales de los pueblos y organizaciones indígenas (Ibarra, 2004). A partir de los 1990s, los discursos de las instituciones retoman la idea de comunidad para enmarcar sus políticas indigenistas. La teoría académica también consideró la noción, pero situada en las luchas identitarias y los modos de agrupación presentes entre los pueblos indígenas latinoamericanos (De Marinis, 2011). Dejando atrás conceptos dominantes que habían marcado la identificación y autocomprensión de las comunidades (tales como “subdesarrollados” y/o “tercermundistas”) las miradas críticas hacia la concepción clásica – procedentes de contextos locales latinoamericanos e indígenas – son unas de las aportaciones más recientes al análisis del término de comunidad. Estas introducen los sentidos *emic* sobre los modos de agrupación e identificación, tan necesarios para poder aproximarnos a una comprensión de lo comunitario, de lo relacional.

La comunidad indígena contemporánea⁹ puede entenderse “como una dimensión de la organización social actual en la cual sus integrantes, vinculados por relaciones primarias (como el parentesco), generan lazos de cohesión, organización e identidad en torno a su pertenencia a un territorio y a un origen común” (Pérez, 2009, p.94). A esto se le suma la existencia de valores, normas y objetivos comunes estructurados que permiten la comprensión y reproducción de la comunidad. El capital social que comparten conecta a los integrantes de la comunidad en una confianza que permite los intercambios y la colaboración. Es debido a esto último que una comunidad indígena también puede estar construida en base a la vecindad (Viveiros de Castro, 2006), no solamente a lazos de consanguineidad – siempre y cuando existan afinidad y vínculos interpersonales. Como

⁸ Esta distinción entre categorías de clasificación grupal se desarrollarán en próximos apartados.

⁹ Me refiero aquí al tipo ideal de comunidad indígena concebido desde los estudios académicos latinoamericanos acerca de este concepto – puesto que la categoría en sí es una concepción impuesta y no abarca toda la diversidad de los muchos pueblos y sociedades indígenas que existen. Si bien se trata de una etiqueta dada y que no existe un solo tipo de comunidad indígena, he considerado importante y necesario trabajar este concepto en la tesis porque es utilizado en la visión administrativa y académica del contexto chileno en el que se ubica el foco de esta investigación.

agrupación con agencia, la comunidad indígena se constituye como entidad socialmente diferenciada (Viveiros de Castro, 2006).

La heterogeneidad en la formación y reproducción de las comunidades indígenas es tal que difícilmente se pueden encontrar parámetros que sean compartidos por todas ellas, menos aún si se conciben estos como inamovibles, fijos y situados. Por ello, considero que tomar la comunidad indígena como unidad de organización social, la cual pertenece a un territorio y una historia común (Pérez, 2009), permite concebirla dentro de cambios, conflictos, diversidad y tensiones – tanto internas como externas – fruto de las fricciones y adaptaciones que se dan en el contexto en que se sitúa. La solidaridad, como el individualismo, y la igualdad, como la jerarquía, aparecen en una misma comunidad sin que resulte contradictorio cuando se entiende esta como un sistema de organización, de cohesión y conflicto en que los miembros hacen comunidad, a la vez que esta se recrea.

2.3.1. La comunidad como herramienta de reivindicación identitaria y política

La exaltación de la comunidad como herramienta frente a la desposesión y a la privatización de tierras, recursos y saberes, es de gran actualidad. Por esta razón, resulta interesante analizar la comunidad en el marco de la defensa de bienes colectivos tangibles e intangibles. Actualmente se retoma el concepto de comunidad – así como el de pueblo – en tanto que permite replantear las lógicas de acumulación, desarrollo, posesión y desposesión (Liceaga, 2013), convirtiéndose en una alternativa en el discurso de defensa de derechos culturales y territoriales.

Los bienes comunes, tal y como puede ser el territorio, no se entienden desligados de la comunidad: gestionar y decidir sobre los bienes comporta un sentido de implicación conjunta, y un apoyo mutuo constante, que se convierte en parte del estilo de vida diario (Álvarez, 2017). Desde las lógicas activistas indígenas, así como desde algunos miembros de las poblaciones locales, se comprende este modo de organizarse como contrapuesto a las formas de modernización que apuestan por afectar, y transformar, el entorno natural y las prácticas culturales de las poblaciones indígenas locales.

Aunque las primeras luchas indígenas latinoamericanas en clave étnica se sitúan en los años sesenta del siglo XX – con la Federación de Centros Shuar como ejemplo paradigmático (Descola, 1988) – los años 1990, como ya se ha mencionado, fueron clave en las contiendas indígenas latinoamericanas para la reemergencia de identidades y conflictos etnopolíticos (Toledo, 2005). Se ponen en cuestión los proyectos nacionales, se reclaman derechos territoriales y, en algunos casos, la autodeterminación. De este modo, se cuestiona el ordenamiento y la organización político-espacial del Estado, hecho que abre la posibilidad a nuevas formas de constituirse como grupo.

Vivir de forma comunitaria (ya sea campesina, indígena, ciudadana) enfrenta la acumulación por desposesión (Harvey, 2004, en Liceaga, 2013) y aporta nuevos sentidos identitarios a las personas involucradas en esas dinámicas – algunas incluso afirman

“reencontrarse” o “recuperar su origen perdido”¹⁰. Está claro que no necesariamente hablo de esta organización previa como innegablemente asociada a la comunidad o “lo comunal” – pues como se verá en el estudio de caso de esta tesis, fueron conceptos impuestos – pero en las luchas contra la acumulación por desposesión es interesante tomar el peso que la comunidad ejerce en la autocomprensión y la identificación de los grupos étnicos. La elaboración de discursos entorno a nociones de demarcación territorial consensuada, tierras comunitarias, emprendimientos locales colectivos, entre otras, forma parte del reconocimiento de derechos colectivos sobre extensiones espaciales, y la consolidación de derechos territoriales (Toledo, 2005). Estos derechos han sido posibles gracias a la lucha contra la propiedad privada y la reproducción de lógicas comunitarias – entendiendo lo comunitario no únicamente ligado a la comunidad situada sino a los lazos de colaboración y búsqueda del bien común.

En un mundo atravesado por el proceso globalizador, pertenecer a una comunidad ofrece los argumentos empíricos para demostrar una identidad concreta, lo cual permite la construcción de reivindicaciones y demandas populares. De Marinis (2011) destaca cómo las formas de vida comunitarias en América Latina han florecido a raíz de la desposesión y violencia del Estado hacia los pueblos indígenas durante el siglo XX. Este resurgimiento pone en juego elementos culturales y políticos que son redefinidos tanto por los propios pueblos como por la sociedad y los organismos de poder (Liceaga, 2013).

Al replantear el contenido del concepto de comunidad, y posicionarlo en una escala política y activista, las minorías se visibilizan con el resurgimiento de lo comunitario, así como sus proyectos y memorias históricas (Liceaga, 2013) – los cuales obtienen reconocimiento oficial por parte de las instituciones y la sociedad. Los movimientos indígenas se internan en la formación de identidades étnicas. Es, justamente, la diversidad mostrada la que limita los intentos de hacer de la comunidad indígena un modelo único. Así la comunidad se reconceptualiza y reconfigura según las necesidades particulares de los grupos que la utilizan en sus discursos y demandas. Estos procesos de redefinición identitaria llevan a las comunidades a asumir nuevas y distintas formas de organización colectiva, como por ejemplo en la mediación con los “agentes externos” a la comunidad.

Las organizaciones y las comunidades indígenas se movilizan como ente político y social y el “vocabulario de la comunidad” (De Marinis, 2011, p.128) vuelve a conjugarse en las propuestas políticas de los gobiernos, así como en proyectos y aproximaciones a las demandas indígenas. La comunidad se reapropia y utiliza como concepto inteligible en la sujeción estatal (Cañuqueo, 2015), lo cual no deja de ser una reconfiguración de la estructura social propia de los pueblos originarios. La posibilidad del reconocimiento jurídico de la comunidad “como sujeto colectivo de derechos propios” (Pérez, 2009, p.87) concede la capacidad de entrar en el marco de las configuraciones y luchas administrativas.

¹⁰ Este tipo de expresiones han sido extraídas del trabajo de campo en situaciones en que personas (en su mayoría estudiantes jóvenes) han vuelto a vivir en las comunidades de sus familias y han comenzado a participar de actividades comunitarias, de ceremonias, etc. produciendo en ellos una sensación de pertenecer y de “retorno” a su identidad verdadera, en este caso la mapuche.

La resistencia a las prácticas y discursos hegemónicos surge del priorizar el relato del mundo desde la perspectiva “marginal” (Serje, 2011), desde los grupos locales que se identifican a través de su pertenencia a la comunidad indígena. Esta es entendida como clave para la consecución del “vivir bien juntos” (Sarmiento, 2016, p.162). La pertenencia a un grupo con normas y patrones de conducta establecidos, con consensos y solidaridad, es lo que ayuda al individuo a enfrentarse a obstáculos (Durkheim, 1978 [1893]) pues compartir dolencias, experiencias y problemáticas genera un sentimiento de unidad que promueve el empoderamiento y genera estrategias comunes.

No obstante, la incidencia de los movimientos indígenas a nivel político se queda únicamente en la dimensión simbólica: el desempeño de los movimientos y sus líderes, a nivel de toma de decisiones, y su implementación es insuficiente (Toledo, 2005). La comunidad, desde la perspectiva jurídica, es un arma de doble filo útil tanto para los Estados como para los movimientos sociales y los integrantes de la comunidad. En este sentido, es relevante recordar que ni las comunidades indígenas ni sus integrantes están aislados o desvinculados de las políticas y las instituciones. Si bien existen grados de autonomía y autogestión, sería un error entender las comunidades al margen de sus contextos político-económicos más amplios.

Capítulo 3. Categorías de clasificación de los grupos humanos

Los estudios socio-antropológicos, centrados en estudiar las dinámicas, comportamientos y apariencias de los seres humanos, han generado intensos debates sobre nociones entorno a modos distintivos de clasificación. Categorías como grupo étnico, áreas culturales, pueblo, nación y, por supuesto, comunidad han devenido recursos simbólicos (Briones, 2007) en constante reproducción y asimilación en los discursos antropológicos. Estas clasificaciones permearon, también, el imaginario de los sujetos locales, condicionando, no solo el modo en que eran catalogados, sino también su propia autoidentificación.

En este sentido, el cómo y sobre qué criterios se configuran las agrupaciones, las delimitaciones y las estructuras, han sido los hilos conductores para algunas corrientes en cuanto a la definición de fronteras étnicas, culturales y sociales. En este apartado se analizan algunas de las categorías que considero concomitantes a la noción de comunidad, y propongo seguir reflexionando acerca de la validez de dichas delimitaciones, así como de sus efectos.

3.1. Reflexiones en torno a la utilización de las áreas culturales

La ciencia ha catalogado las sociedades humanas en categorías como la de raza desde finales del siglo XVIII, cuando los fenotipos y las razones anatómicas comenzaron a tomar peso en la división de las poblaciones (Ventura, 1994). Más adelante, estas distinciones fueron substituidas por la antropología (siglo XIX y XX) para la comprensión de unidades que permitieran dar cuenta de afinidades entre pueblos, bajo el paraguas de la noción de área cultural. Las áreas culturales fueron, desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, regiones que presentaban relativa uniformidad ambiental y cultural (Winthrop, 1991, p.61) y en las cuales convivían pueblos también considerados similares. Muchas de las categorías coloniales, que permearon en las etnografías de esos tiempos, ordenaban jerárquicamente sociedades según su complejidad social, económica y religiosa. Los mapas trazaron fronteras que englobaban poblaciones vinculadas a territorios y características consideradas comunes.

Estos rasgos, observados en espacios demarcados, fueron tomados como elementos clasificadores representativos de la realidad de los colectivos representados. Tanto el evolucionismo, el difusionismo alemán, y el particularismo histórico norteamericano (Wissler, Franz Boas y Kroeber), como el neoevolucionismo de Steward (1946) fueron corrientes que aún hoy en día suponen un referente en el estudio etnográfico en América Latina (Mateo, Ventura y Clua, 2022)– y marcaron la concepción colectiva de unidades culturales como la misma agrupación mapuche.

América Latina¹¹, como objeto de reflexión y clasificación antropológica, presenta una gran pluralidad de intentos clasificatorios de los “pueblos o naciones amerindias”¹². Estos grupos fueron catalogados bajo diferentes nombres y, en algunos casos, (como en los trabajos de Murdock (1951) y el *Human Relations Area Files*) respondiendo a intereses geoestratégicos neocoloniales de la antropología norteamericana posterior a la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, las áreas promovidas en los trabajos de Wissler (1922 [1917]) y Kroeber (1923) (ambos discípulos de F. Boas) fueron de gran influencia en la comprensión y designación de áreas en el continente americano. Las delimitaciones de las áreas variaban según las características que se tomaban como base de dicha clasificación. Podían ser técnicas de subsistencia, cultura material en general, familias lingüísticas, formas de organización social.

Una de las mayores críticas que se le puede hacer en la actualidad a la configuración de estas áreas culturales es la fijación en un único aspecto de los varios que representaban un grupo: hay miradas demasiado materialistas, otras demasiado evolucionistas, las mismas familias lingüísticas en las que algunas clasificaciones se basaban están en reconfiguración, entre otros ejemplos. Y, por supuesto, también se critica el que las clasificaciones se llevaban a cabo sin atender las voces o participación de las poblaciones locales. La descolonización de las nociones empleadas para la designación de la población local (tales como tribus, civilizaciones, pueblos marginales, entre otras) está ganando terreno a medida que se visibiliza el punto de vista de los pueblos originarios. Si bien no podemos obviar la cada vez más palpable necesidad de dichos pueblos de representarse según una ancestralidad y una identidad propias, es necesario insistir en que esto proviene de la urgencia de reivindicarse como agentes de acción.

3.2. Sobre la Nación y el Pueblo

El concepto de nación comenzó a ser foco de análisis antropológico durante la Segunda Guerra Mundial (Barfield, 2001) cuando el belicismo entre naciones hizo cuestionarse qué justificaba considerar enemigos a unos y aliados a otros. Según las distintas definiciones teóricas sobre el concepto, podemos entender nación como una población, un conjunto de personas que comparte un origen genético y geográfico, o como una comunidad política imaginada, limitada y soberana (Anderson, 1993).

¹¹ Se concretan aquí algunos autores que trabajaron en Latinoamérica puesto que construyeron varias de las áreas que han condicionado la perspectiva académica, histórica y política acerca del pueblo Mapuche – tema que se desarrollará más adelante.

¹² Cabe puntualizar que estas clasificaciones se llevaron a cabo en un contexto en que las sociedades indígenas se encontraban en proceso de desarticulación en pro del ordenamiento de los Estados-Naciones, y de ahí la necesidad de “rescatar lo indio”, de dar forma y contenido (simbólico y cultural) a los pueblos que habitaban los territorios, concibiéndolos como herméticos y homogéneos (por eso es por lo que se pueden “encontrar” similitudes y diferencias permanentes entre éstos).

El uso de nación para designar a una agrupación étnica corresponde a un concepto colonial, que dista de la comprensión más política de nación-estado presente en la actualidad. Para los cronistas españoles de los siglos XVI y XVIII, por ejemplo, las naciones eran el equivalente a los grupos locales que encontraron a su llegada, los cuales podían ser identificados y diferenciados por características que los mismos cronistas les atribuían¹³. Un ejemplo de esto lo dio Pedro de Valdivia cuando le escribió al Emperador Carlos V sobre un enfrentamiento con los *indios mapuche*:

y comenzaron a pelear de tal manera, que prometo mi fe, que ha treinta años que sirvo a V. M. y he peleado contra muchas *naciones*, y nunca tal tesón de gente he visto jamás en el pelear, como estos indios tuvieron contra nosotros. (P. De Valdivia, 1550)¹⁴.

Cada nación estaba formada por poblaciones que habitaban pueblos y/o aldeas, por lo que en aquel momento la idea de nación era lo que designaba las agrupaciones étnico-culturales, no la noción de pueblo (Larraín, 1993). Si bien las características fenotípicas eran uno de los elementos que fundamentaban las distinciones entre naciones, los “indios” eran vistos como bárbaros todos por igual, y la dicotomía o distinción se establecía entre los civilizados y los salvajes. La diferenciación racial como tal no se encuentra descrita en las crónicas, pues la raza comenzó a pensarse a finales del siglo XVIII, cuando la antropología pone el foco de las distinciones en los rasgos morfológicos (Larraín, 1993; Ventura, 1994).

El surgimiento de las naciones modernas latinoamericanas, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (Larraín, 1993), diluyó con fuerza la comprensión colonial del vocablo. Las constituciones políticas se centraron en defender la unidad nacional como eje necesario en la defensa de las poblaciones y sus ciudadanos. En esta unidad ya no había cabida para las “naciones” sino para una sola nación compuesta de símbolos y sentimientos compartidos por todos como un todo. La creación de instituciones, que reprodujeran la idea nacional y la aseguraran a través de la población, fue clave en la supresión de las “diversidades” y en la promulgación del sentimiento de pertenencia a la nación.

Barfield (2001) coincide con Anderson (1993 [1983]) y con Hobsbawm y Ranger (2002 [1983]) cuando afirma que la construcción de estas comunidades nacionales se ha realizado a través de la invención de tradiciones y criterios, que las sustentan, y de “tecnologías de poder” (2001, p.454), que las legitiman. Teniendo en consideración la extensión y la cantidad de población que suelen tener las naciones, es asumible decir que todos los miembros (ciudadanos) no llegarán a conocerse todos entre todos. Entonces,

¹³ Recordar el uso de diversos criterios fenotípicos, sociales, económicos, entre otros, para inscribir a unas agrupaciones y otras en diversas áreas culturales. Estos rasgos, descritos por los etnógrafos clásicos, bebían en gran parte de las informaciones extraídas de las primeras crónicas de los conquistadores.

¹⁴ Estas cartas escritas por Pedro de Valdivia y dirigidas al Emperador Carlos V y los apoderados de la corte, se encuentran en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, archivo de donde extraigo el contenido expuesto.

para asegurar la permanencia y reproducción de la nación es indispensable que existan lazos comunes que los unan y rasgos que los hermanen. En base a esto, los ciudadanos se pueden sentir identificados para formar parte de un todo, una comunidad imaginada (Anderson, 1993 [1983]) que los mantiene unidos en una relacionalidad horizontal.

Esta unión se sirvió, también, de la polaridad con el “extraño”, paradigma de contraposición entre quién pertenece al grupo y quién no. Hecho que automáticamente establecía similitudes y diferencias entre poblaciones, afianzando así el sentimiento de unidad entre los habitantes de una misma nación. La explosión del nacionalismo del siglo XX (Lisón, 1989), se basa en tornar la mirada hacia la ancestralidad donde encontrar factores históricos-culturales comunes que legitimen su autenticidad (Anderson, 1993 [1983]; Stolcke, 2000).

En los nuevos Estados latinoamericanos (principios del siglo XIX), el nacionalismo apareció como oposición a los colonos, como lucha de poder en que la unidad como nación era su carta más fuerte. La reivindicación justamente de la autenticidad y la diferencia entre los “locales y los de fuera”, como llamada al respeto de la sangre derramada (Barfield, 2001), es lo que impulsó la conciencia nacional y las consecuentes independencias. El surgimiento de los Estado-Nación, y su empresa homogeneizadora – en que la diversidad es rechazada en pro de una unificación clara – favoreció también modulaciones concretas de la identidad (Lisón, 1989) que se basaba en rasgos comunes como la lengua.

Pero a partir de mediados del siglo XX, cuando la cuestión étnica (que si bien no era nueva) comenzó a adquirir rasgos que permitían su visibilidad (Zúñiga, 2000), las reivindicaciones indígenas ganaron terreno en un proyecto autonómico que ya debía reconocer derechos a los pueblos indígenas. Fue aquí cuando tomó fuerza el discurso étnico (Sierra, 1997) que manifestaba identidades diversas en el contexto político y territorial de los Estados-Nación.

Al igual que nación, el término pueblo ha tenido distintas acepciones, muchas de ellas paralelas al concepto de nación. Si examinamos las diferentes acepciones que suelen aparecer en los diccionarios comunes, encontramos que la referencia inmediata de la categoría de pueblo es a una localidad geográfica o, como máximo, a un grupo de personas de una determinada región o país. No suele aparecer una identificación con un conjunto de costumbres, tradiciones y lengua en un territorio que se ha poseído desde tiempos inmemoriales.

Durante la época colonial, el término pueblo equivalía a entenderlo como una concentración de población – generalmente agricultores o ganaderos – radicada en un espacio concreto (Larraín, 1993). Términos como poblaciones, caseríos o estancias eran utilizados para denominar el conjunto de viviendas que formaban dicha agrupación y que constituían el pueblo – así lo describía el cronista Fray Bartolomé de las Casas (1536) (en O’Gorman, 1967). Los grupos étnicos, como se ha expuesto, eran clasificados como naciones, y estos “pueblos” formaban parte de dichas naciones como un modo de organizarse y agruparse en menor escala. Así, cuando en las crónicas españolas e, incluso, en el inicio de las repúblicas latinoamericanas encontramos el término de “pueblo de

indios” o “poblaciones de indígenas”¹⁵ no se relaciona a una categoría identitaria sino de localización.

Tras la Ilustración Francesa, el pueblo pasó a identificarse con nación – al menos en Europa – y este, al igual que la nación, representaba unidad y homogeneidad (Ribeiro, 1969). El conjunto de habitantes que no formaba parte de la burguesía era “el pueblo”, sobre todo desde el momento en que las personas se perciben como sujetos de derechos civiles. La idea de pueblo se vuelve sociopolítica (Ribeiro, 1969) y la categoría se extiende a la totalidad de los integrantes de una nación. Sin embargo, más adelante esto se vislumbró como ficticio y se retomó la existencia de diversos pueblos.

El derecho de autodeterminación – recogido en los Pactos Internacionales de Derechos Humanos – fue uno de los primeros elementos que, durante el periodo de descolonización, hizo necesaria la categoría de pueblo en las instituciones y políticas internacionales (Ranjeva, 1991). Tanto la Asamblea General de las Naciones Unidas como el Comité de Descolonización declararon la existencia de pueblos como grupos humanos con derechos de reivindicar su propia autodeterminación¹⁶. La “definición de Kirby” – surgida a partir del *Internacional Meeting of Experts* de la UNESCO, en 1991, Budapest (Kirby, 1991) – entiende como pueblo a un grupo de personas que tengan en común una tradición histórica, que compartan un mismo idioma, una identidad étnica, afinidad religiosa y que mantengan una conexión con un territorio común. A esto se le suma el que tengan conciencia de pueblo y busquen ser comprendidos como tal.

El cambio del término “poblaciones indígenas” – recogido en el Convenio 107 de 1957 – a “pueblo indígena” se adoptó en junio del 1989 en la Conferencia Internacional del Trabajo de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes (OIT, 2014). La reivindicación de pueblo indígena consideraba la identidad grupal, en este caso como indígenas¹⁷, y facilitaba el derecho a autodefinirse y autoorganizarse (Larraín, 1993).

Si bien personalmente cuestiono la necesidad de una definición universal de la noción de pueblo indígena, considero que es pertinente aportar qué se considera como tal en el derecho internacional. Martínez Cobo, relator del Estudio del Problema de Discriminación contra las Poblaciones Indígenas de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, formuló una descripción que se ha tomado como válida por organismos como la ONU y la OIT, entre otros:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos

¹⁵ En la Ley del 1º de Mayo del Sobre Reducción y Civilización de Indígenas, el Artículo 7º habla de “misiones o poblaciones de indígenas” para hacer referencia a los espacios geográficos donde se encontraban situadas algunas familias indígenas: “El Poder Ejecutivo expedirá los reglamentos necesarios para la organización de las misiones o nuevas poblaciones de indígenas, hará los arreglos espaciales convenientes para su comercio” (Saavedra, 1870, INFORME B. p.45).

¹⁶ Carta de las Naciones Unidas. Artículo 1, 2.55 (Capítulo XI y Capítulo XII) sobre el derecho a la autodeterminación.

de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales (Martínez Cobo, 1986).

Si en los años 1990, notablemente a raíz del movimiento zapatista, se reforzó el orgullo que suponía identificarse como indígena – se reapropió la categoría para representar el derecho identitario – a principios del siglo XXI esta categoría es repensada por los propios pueblos que ven en ella una imposición colonial. En cambio, la idea de “pueblo originario”¹⁸ tomó fuerza y comenzó a integrarse en el lenguaje administrativo y de los movimientos sociales (Semo, 2017).

Ya se comprenda y autodefinan la población como pueblo, nación, etnia o comunidad, la articulación de los discursos étnicos¹⁹ conecta con una identidad basada en sentimientos primordiales (de solidaridad *durkheimiana*) que fluye y fricciona con los cambios del contexto político, social y económico. Esto otorga a los agentes locales una noción de colectividad, de hermanamiento, de grupo diverso pero real. Las comunidades, como “redes de relaciones que se pueden llamar indígenas” (Viveiros de Castro, 2006, p.47) abarcan la representación que los movimientos indígenas quieren dar en tanto que conjunto, y de ahí que hayan jugado un papel fundamental en la etnicidad latinoamericana.

3.3. Teorías acerca de la constitución de los grupos étnicos

Según el primordialismo, el grupo étnico está caracterizado por rasgos objetivos que se encuentran presentes en los miembros en mayor o menor cantidad. Rasgos como los genes, la lengua, la organización territorial son considerados, según la perspectiva primordialista, la “esencia” identitaria de los individuos que conforman la agrupación. Así lo defienden autores como Naroll, al utilizar la noción de *cultunit* (el grupo está unido por rasgos culturales) y H. R. Issacs al hablar de la etnicidad como componente biológico (en Ventura, 1994). Las relaciones de parentesco y una ascendencia común son los ejes que generan la pertenencia a un grupo, al igual que la noción de solidaridad afectiva entendida por Shils (1957), y por autores sociologistas herederos de Durkheim (1978

¹⁸ Según Semo (2017) el origen de esta categoría es “vago” pero se asume que data de los años 1920 cuando en Canadá se inició una discusión sobre derechos públicos y propiedad.

¹⁹ Que pueden variar dependiendo si estos discursos proceden del activismo o de la experiencia más micro y localizada (por ejemplo, comunidades mapuche locales).

[1893]), como el vértice necesario en la orientación del comportamiento del individuo dentro del grupo.

Esta corriente será criticada por su esencialismo la falta de consideración del contexto económico-político en que las identidades son ubicadas (Bartolomé, 2006). A su vez, la perspectiva interaccionista concebirá como un error el considerar los grupos étnicos como herméticos e inamovibles. Para dichos críticos, si la organización cultural, social y económica de un grupo cambia, también pueden hacerlo aquellos elementos que se consideran la base de la construcción identitaria. De ahí que Teresa San Román (1984) distinga entre contenido étnico (el cual corresponde al bagaje cultural, ancestral, tradicional del grupo) y la identidad étnica (sentimiento de pertenencia e identificación a un grupo basada en los componentes que se encuentran en ese bagaje) (en Ventura, 1994), pues esto permite que la identidad sea permanente a pesar de que el contenido que la sustenta sea variable.

Tomando como foco el grupo étnico, la teoría interaccionista apuesta porque la unidad social se produce por un proceso subjetivo de adscripción (Leach, 1975 [1970]) gracias a la dicotomía entre un “nosotros” y un “otros”. Esta se genera por la distinción de rasgos diferenciados cuando un grupo se opone a otro. Diferenciados, pero no fijos, pues es precisamente esta idea de que las interacciones con los actores externos participan, también, de la creación identitaria la que da pie a concebir la movilidad y adaptabilidad de dichos rasgos identitarios.

Barth (1976 [1969]), destacado autor de esta perspectiva, defiende una organización social susceptible de adaptarse y, por lo tanto, aquellos elementos que se consideran la base de la construcción identitaria pueden ser alterados. Si bien la identidad no se liga a una cultura inamovible, las fronteras como delimitación deben ser persistentes, pues la existencia del grupo depende de ellas. De esto podemos afirmar que la identidad persiste a pesar de los cambios. La cultura no es estática sino acordada, adaptada y definida por los miembros de los grupos, los cuales se definen como una organización social. Esta tiene como base la afirmación de pertenencia a éste en contraposición a los externos, extranjeros, no-miembros, en definitiva: “los otros”.

El autor considera que cada cultura tiene sus correspondientes unidades étnicas (Barth, 1976 [1969]), grupos más concretos que deben ser analizados más allá del conjunto de la sociedad – tal y como la antropología había hecho hasta ese momento. Partiendo del modelo de descripción clásica de Narroll (1964) (en Barth, 1976 [1969], p.11)²⁰ Barth lo actualiza problematizando la idea de aislamiento, el cual va ligado a comprender las particularidades como respuesta a factores ecológicos locales. El contenido y los rasgos culturales se determinan en parte, sí, por la ecología, pero también por la cultura transmitida y acordada entre los miembros.

Según Barth (1976 [1969]), el dinamismo de las relaciones intra y supra grupales no afecta la existencia de las delimitaciones que distinguen los grupos, pues a pesar de

²⁰ Narroll define el grupo étnico como autoperpetuado biológicamente, con un campo de comunicación e interacción, que cuenta con miembros que son identificados y que se autoidentifican de manera distinta a otros.

que implique procesos de exclusión e incorporación, las categorías que sustentan el grupo no dependen de la invariabilidad para existir. Al contrario, dan fundamento al sistema social que lo compone. Es más, se podría afirmar que es precisamente por el contacto constante con otros grupos que se enfatiza la necesidad de remarcar lo propio y lo que diferencia los unos de los otros – configurando así las limitaciones étnicas. Sin embargo, esta mirada, que tanto peso otorga a la conservación de la unidad básica étnica y a las fronteras que forman el grupo, puede ser cuestionada al asegurar las delimitaciones grupales como fijas frente a los contextos particulares en los que se sitúa cada grupo.

Obviar que la identidad étnica va innegablemente ligada a las relaciones políticas y económicas es la crítica que se le hace a Barth desde la corriente instrumentalista – por autores como Despres o Cohen (Ventura, 1994). La propuesta es que existe una conexión evidente entre la clase y la respuesta étnica: la identidad se toma como un recurso para la movilización política al vincularse la consciencia étnica con la consciencia de clase. No obstante, atribuir la construcción identitaria únicamente a relaciones de desigualdad es cuestionable al tomar ejemplos de grupos y/o pueblos que no se encuentran en desventaja frente a otros.

Teniendo en cuenta que los sistemas simbólicos son previos a los procesos de colonización (Cohen, 1985) el instrumentalismo reconoce en los símbolos, mitos y lazos sociales su maleabilidad según los intereses comunes de los miembros del grupo. Es en los sistemas simbólicos que recae la distinción cultural según estos autores, pero estos sistemas pueden ser alterados según las necesidades del grupo. Por ejemplo, dichos grupos encontrarán similitudes “tradicionales” con otros individuos para poder asociarse y defender bienes y derechos, en definitiva, para obtener beneficios (Bartolomé, 2006).

3.4. La identidad y su rol en la construcción del imaginario grupal

La cada vez mayor presencia de la noción de identidad étnica en los análisis de las ciencias sociales llevó a cuestionar el término, e incluso, a nuevas alternativas, entre las cuales se encuentra la categoría de “comunidad” (Briones, 2007). Todas las categorías expuestas previamente comenzaron a desdibujarse cuando en los estudios de la antropología entraron las cuestiones entorno a la autoidentificación.

Fue a raíz de la teoría de Barth (1976 [1969]) que la identidad étnica comenzó a comprenderse como método de organización dentro y fuera del grupo. Se entendía como idea susceptible de ser transformada, y de ahí la aceptación del dinamismo (y del constructivismo, por algunos autores) como parte de las fronteras étnicas de los grupos. La pluralidad de voces presente en un mismo grupo en cuanto a su identidad, autenticidad, ancestralidad, es prueba de que las identidades son procesuales. Se toman como recurso de representación y reproducción teniendo en cuenta las relaciones de poder.

A partir de los años 1980 quedó establecido que era fundamental, en la delimitación de los grupos humanos, tener en cuenta las autoidentificaciones y autodelimitaciones. Pero esta mirada trajo consigo el cuestionamiento de la “veracidad”

de la identidad reclamada en los procesos de lucha (etnicidad). Para autores como Scott (1990) (en Ventura, 1994) previo a la utilización de algunos elementos culturales frente a amenazas contextuales, se necesita de una solidaridad étnica, de la unión emocional del grupo. Esto nos lleva a constatar que, si bien autores como Amselle (1985) y Fabregat (1984) continuaban defendiendo la existencia de la etnicidad como invención resultante de un contexto colonizador, esta no podía surgir sin una conciencia histórica común en el grupo (en Ventura, 1994). Cuanto mayor es la distinción percibida por un grupo frente a otro, mayor es el sentimiento de pertenencia y de conciencia histórica, del compartir una ancestralidad que une a cada miembro del grupo en una suerte de “base identitaria común”. La “otredad” y la posible creación de identidades híbridas no debilita al grupo.

La corriente constructivista, apostaba por concebir la etnicidad como resultado de procesos históricos y culturales que llevaron a la invención de una identidad para sustentar al grupo. Tanto Hobsbawm y Ranger (2002 [1983]) como B. Anderson (1993 [1983]) entendían esta “elaboración” identitaria como una creación de los propios integrantes del grupo – los cuales estaban condicionados por los factores de su contexto – para obtener una tradición común que los agrupara y fortaleciera. Investigadoras como Briones (2007) advierten del peligro de asumir que toda la identidad es producto de construcciones cambiantes y fruto de una invención. El hecho de que toda sociedad pueda construir o inventar ciertos aspectos de su propia identidad, no la invalida (Briones, 2007). El punto intermedio se traduciría en cuestionar las posiciones esencialistas sin que esto implique el desempoderamiento del movimiento y las organizaciones étnicas. Es decir, un análisis de las dinámicas que configuran la etnicidad sin deslegitimar los sentimientos y características identitarias que los pueblos indígenas conciben como propias.

Las construcciones identitarias, y de autoadscripción, se crean a través de procesos de elección estratégica de elementos que pueden modificarse. Esto no implica desestabilizar las delimitaciones de los grupos (Branca, 2017). Los lazos que se generan al pertenecer a un mismo grupo, aquellos que se fortalecen al redescubrir viejas identidades (Branca, 2017), no se basan en la imaginación de una existencia comunitaria – como así sucede con los Estado-Nación (Bartolomé, 2006) – sino en la necesidad de reivindicar derechos y la capacidad de acción. La identidad no se expresa en contextos de aislamiento (Zúñiga, 2000), sino con la intensificación de las interacciones tanto con los integrantes del propio grupo como con “el exterior”.

Partamos destacando la afirmación de Branca (2017) cuando observa que las identidades atribuidas no necesariamente van de la mano de las identidades reivindicadas desde los propios grupos. La identidad vivida se basa en todas aquellas experiencias que han construido la memoria, los discursos y el imaginario de una persona, y esto configura su identidad (Terradas, 2004; Branca, 2017). Cuando estas experiencias son compartidas hablamos de identidad cultural, la cual transita entre memorias personales y memorias del grupo, siendo el intercambio sociable de estos recuerdos (Terradas, 2004) lo que da forma a esta identidad compartida. Así, el grupo puede ser identificado por los organismos de poder según criterios – como la lengua y la propiedad (Terradas, 2004) – que se suelen alejar de la identidad vivida del individuo.

Tanto desde la academia y las teorías clásicas, como desde el Estado y también desde los movimientos indígenas, se plantean mecanismos de medida de la identidad que han permeado en nuestro modo de percibir a “los otros”. El censo es una herramienta que facilita justamente esto, una herramienta de doble cara (el de la identificación y el de la autoidentidad). Reproduce las categorías impuestas por el Estado, pero a su vez permite visibilizar los grupos de manera vinculada (Anderson, 1993 [1983]).

Las presiones sociales y estatales para que los grupos se reconozcan y cataloguen en alguno de los “tipos” establecidos desde las instituciones y el imaginario social, provocan que la población deba hacer una mirada introspectiva y ver a qué corresponden sus dinámicas, ideales, y recuerdos (Durán, 2014). La cuestión de quién encaja dónde, desde la mirada institucional, condiciona la autopercepción de los agentes locales – quienes inevitablemente se han visto forzados a “retocar” sus identidades y culturas (Santos Granero, 1996).

3.4.1. Reapropiando categorías: de la identificación a la autoidentificación

Junto a las categorías descriptivas, que generaron exclusión en la historia y que se emplearon en la identificación de grupos, se encuentran la de indio y la de indígena. Estas categorías supragrupales cuya definición, como sucedía con las anteriores, ha sido objeto de intenso debate, empezaron a generar identificación y reivindicarse como autoidentificaciones desde los años 1980.

En efecto, la perspectiva colonial de comprender al indio como sujeto que debía ser extraído de su autonomía política y territorial (Santos Granero, 1996) homogeneizaba y subyugaba las diversas identidades que los configuraban (Keme, 2018). Pero tras la independencia de los países latinoamericanos (principios del s. XIX), las intervenciones por parte de los gobiernos fragmentaron las identidades con fronteras étnicas y políticas (Santos Granero, 1996), a través de leyes, censos, o reducciones – lo cual tuvo consecuencias en las percepción y uso de estas categorías.

Ya en el siglo XX, el debate sobre la definición del “indio” en Latinoamérica dio paso a una visión más funcional y utilitaria (en tanto que pretendían “asimilarlo”, “integrarlo”, “salvarlo”, “protegerlo”, entre otros argumentos). Esto facilitó lo que serían las políticas indigenistas (Aquino, 2013) de los años 1930 a 1950 que buscaban integrar al indígena en los Estados al igualarlo jurídicamente. Se lo consideraba como ciudadano y, mayormente, campesino – condición que sobreponía la cuestión de clase por sobre de la cultural (Canessa, 2007).

Bonfil Batalla (1977) dirá que la noción de “indio” permite posicionar los grupos en las sociedades globales, pues se centra en visibilizar la relación que une a los grupos “indios” según su condición colonial, no solo describir su situación estática. En el momento en que el autor afirmó esto, los criterios de distinción más anclados en lo biológico ya habían quedado atrás, e indio se entendía como una categoría más social y política. El paso del indianismo al indigenismo (Branca, 2017) talló una moneda de doble cara en la que ser indígena tuvo, y tiene, connotaciones positivas ligadas a las

reivindicaciones, y connotaciones negativas desde el paternalismo y la estigmatización. El de indígena es un concepto que fue adoptado y apropiado por los movimientos sociales, el activismo, y los discursos identitarios en muchas poblaciones latinoamericanas. La llamada Emergencia Indígena (Bengoa, 2016 [2000]) propició el que diversas personas comenzasen a autodefinirse como indígenas a pesar de que antes se reconocían, y eran reconocidos, como ladinos, cholos, mestizos, ciudadanos, campesinos, paisanos, etc.

Los discursos de los movimientos sociales y políticos indígenas permearon las comunidades locales que comenzaron a pensarse e, importante, a organizarse como grupos indígenas (Canessa, 2007). Agruparse bajo el paraguas de lo indígena permitía comprender homogéneamente experiencias de subalternidad y de lucha que unían a las sociedades que fueron colonizadas y explotadas (Keme, 2018). El discurso indígena contemporáneo, visto desde algunas perspectivas académicas como una tendencia a esencializar la identidad étnica (Sierra, 1997), es reivindicado desde los movimientos sociales “del Sur” como su narrativa propia.

Pero los discursos étnicos propios de los movimientos sociales y el activismo indígena representan, a menudo, una identidad grupal sólida y homogénea. Esta no siempre admite la fluidez que caracteriza el devenir dinámico y heterogéneo en el que habitan las personas indígenas. La identidad es fluida, y no por ello se diluye “lo originario” (Sierra, 1997). En la actualidad, y como se expuso en el análisis de la comunidad indígena, la noción de indígena está siendo cuestionada – no solo por la antropología sino también por las poblaciones locales – y sustituida por discursos de pluralismo étnico.

PARTE II. CONTEXTUALIZACIÓN DEL CASO DE ESTUDIO

Capítulo 4. La construcción identitaria de la persona mapuche

Para adentrarnos más adelante en los modos de agrupación de la población mapuche, es necesario atender varias de las dimensiones y elementos que componen su identidad. Para ello, este primer capítulo, de la contextualización del caso de estudio, expone tanto aspectos individuales como relacionales.

El *che*, la persona, no puede comprenderse únicamente como individuo, pues su propia existencia está en conexión con la existencia de otros elementos (materiales e inmateriales). Me refiero aquí a una visión holística de la identidad: la construcción personal se toma como un proceso en el que intervienen varios factores. Elementos como el origen, los valores, las creencias, la lengua, son elementos que – desde la mirada interna – forman una identidad compartida por aquellas personas que se sienten parte y representadas por ésta (Terradas, 2004; Branca, 2017).

Pero estos, también son utilizados desde los mecanismos de identificaciones (estatales, académicos y jurídicos) para construir el modo en que se entiende la persona mapuche. Como he ido referenciando a lo largo del marco teórico, las denominaciones y categorías clásicas (expuestas por las etnografías del siglo XX) han permeado los discursos administrativos hasta la actualidad. Esto ha condicionado el modo en que el mapuche ha sido representado y considerado, también, por la sociedad civil.

En este capítulo también presento esas categorías bajo las que se ha definido el mapuche desde la mirada externa, así como las nociones locales empleadas para ser considerado como mapuche. Estas últimas etiquetas (las de *wingka*²¹, mapuche o *champurria*) conjugan elementos extraídos de las clasificaciones impuestas (fenotípicas, políticas, jurídicas) con otros más actuales y que, desde la realidad local, se reivindican también como válidos.

4.1. La formación del *che*

El *Az Mapu*, como los modos particulares de relacionarse con un entorno determinado (el cual a su vez tiene un comportamiento concreto) y como el conjunto de normas que determina las relaciones también entre las personas (Melin *et al.*, 2016), marca cómo un humano debe ser considerado y valorado por parte del resto del grupo. Definido como costumbres y legislación de la vida establecida desde los saberes de los antepasados (Latcham, 1924), es una legislación con mayor legitimidad que la palabra de los *longko*²².

²¹ Categoría del *mapuzungun* que se emplea para designar a una persona que es extranjera, que no es mapuche. Puede tener una connotación y uso despectivo.

²² Proviene de la palabra “*lonco*” que se traduce como cabeza en *mapuzungun*, y representa la autoridad tradicional básica del pueblo Mapuche (tanto organizacional como espiritualmente en la *mapu*). El término empleado por los españoles para designar a los cabeza de familia era “cacique”, concepto que fue heredado del Perú (Guevara, 1911), y se utilizaba como traducción de la palabra *longko*.

El *Az* se entiende como comportamiento, o carácter, que puede ser personal y colectivo (si se entiende que un mismo linaje, por ejemplo, comparte características esenciales). Algunos de estos patrones son generales para el pueblo Mapuche y otros tienen en cuenta las particularidades espaciales que condicionan las relaciones con los seres del territorio. Así cada persona, familia y grupo mapuche sabe “cómo se espera que se comporte” y esto es transmitido de generación en generación por los *kimche* (los sabios, normalmente asociados a las personas mayores y los ancestros).

La normatividad del *Az Mapu*, que no debe entenderse como rígida ni inmutable (Antona, 2014), está tutelada por la concepción del *che* en relación con los seres humanos y no-humanos. Es una categoría socio-espiritual (Crisóstomo Loncopán, 2021) que conecta cada elemento con un todo presente y pasado, pues los antepasados se vinculan a la actualidad a través de *pewma* (sueños) y relatos que trasladan sus conocimientos y dichas normas. Reflexionar sobre el propio comportamiento forma parte de lo que se llama *rakizuam* (pensamiento, idea, opinión) y, si bien es personal, está conectado a los otros seres, a los consensos sociales y a las normas. El *Az Mapu* se utiliza para guiar y mantener la identidad propia (Antona, 2014) y común. En el imaginario mapuche se puede hablar de una mente colectiva en que las decisiones de la persona conectan, de forma relacional, con el territorio y su pasado.

Para entender qué significa “ser un buen mapuche” dentro de la tradición y oralidad de este pueblo, se hace indispensable conocer el relato (o *piam*) de Xeg-Xeg y Kay-Kay. Se trata de dos serpientes gigantes que representan fuerzas espirituales o *newen* y que controlan elementos del entorno (la primera representa las montañas y la tierra, y la segunda los lugares bajos y el agua)²³ (Ñanculef, 2016). Tras enfrentarse la una con la otra, reconfiguraron el territorio en el que habitaba la población mapuche. El relato cuenta como Kay-Kay quiso acabar con los seres humanos y para ello decidió subir las aguas (en algunos relatos se hace referencia al mar y en otros a aguas dulces) pero Xeg-Xeg bajó de los montes para proteger a los humanos, enfrentándose a la serpiente y ofreciendo resguardo a los supervivientes (los *puche*) (Millalén, 2006)²⁴.

Desde las comunidades indígenas de Curarrehue se cuenta que la maldad de Kay-Kay no es casual, sino que amenaza a la gente en un momento en que los mapuche no estaban “comportándose de manera correcta”. Es decir, no mantenían el equilibrio con la

²³ La eterna conexión entre el agua y la tierra es representada en esta lucha como origen, pues en la cultura mapuche se entiende que no puede haber vida sin ambos elementos.

²⁴ Debido a las múltiples interpretaciones de este relato existen diferentes teorías del “origen” mapuche según los etnógrafos clásicos que estudiaron este pueblo originario: Guevara (1929) asumía que la serpiente Kay-Kay indicaba movimientos en el mar y que por lo tanto la población mapuche se había desplazado desde la costa (el origen), concretamente desde el norte del actual Chile, bajando por el litoral, y luego se expandieron hacia el centro y las montañas. Teniendo en cuenta que la mayor parte de población mapuche se encontraba en la zona del centro-sur de Chile, y que esta es un lugar de mucha actividad volcánica, Latcham (1924) interpreta el *piam* de las serpientes como un movimiento sísmico que habría hecho explotar volcanes y mover aguas de los grandes lagos cordilleranos, lo cual sitúa su origen entre las montañas de los Andes (más concretamente en el lado argentino). Millalén (2006) toma ambas ideas y concluye que seguramente se dio un cataclismo tal que el movimiento fue de costa a cordillera, provocando un desplazamiento del pueblo Mapuche hacia diversos lugares, así como pérdidas humanas, lo cual daría sentido a ese “comienzo”.

naturaleza y no seguían las características indispensables del “buen mapuche”, a saber: *newenche* (fuerza, alimentarse del *newen* que lo rodea), *rufche* (verdad, ser una persona genuina), *kimche* (sabiduría, que la persona conozca su cultura), *kiimeche* (bienestar, saber ser solidario y entregar apoyo) y *norche* (rectitud, que se comporte de manera correcta entre sus pares) (Crisóstomo Loncopán, 2021). Quienes lograron salvarse fueron quienes regían su vida según estos criterios, los cuales fueron transmitidos a su descendencia. A pesar de que como *piam* da pie a diversas maneras de comprenderlo, esta historia ha fundamentado ideas sobre el origen de “lo mapuche”, de dónde surgen como población, cómo eran, y con quién se relacionaban.

En el momento de la “supervivencia” se asignaron roles sociales a la población mapuche (Millalén, 2006): los *fütakeche* (ancianos y ancianas) serían los encargados de transmitir la sabiduría, el *kimün*, y la cultura, mostrarían cómo se debían hacer las cosas; mientras que los *wekeche* (jóvenes de ambos sexos) y los *pichikeche* (niños y niñas) debían asegurar la supervivencia y la reproducción de las familias a través de abastecer alimentación y protección en un futuro. El mismo reparto de tareas se mantiene hasta la fecha entre la población de la Comuna de Curarrehue, por lo menos en los discursos y algunas prácticas. En estas dinámicas locales se expresan la importancia del respeto a los adultos mayores y sus conocimientos, así como el valor que tiene preparar a los más jóvenes para que se hagan cargo del sustento de la familia y los mayores.

Los consejos, las sanciones y la transmisión de saberes buscan en última instancia convertir a la persona en *che*, y para ello es necesario que se generen los espacios de socialización dentro del hogar y las comunidades. Compartir discursos en sí mismo ya supone un eje que permite la pertenencia colectiva (Melin *et al.*, 2016) e interconectar diferentes planos (personal, comunitario, de pueblo, entre otros) que pasan a existir y desarrollarse gracias al resto. Entenderse como *inche* (yo) pasa por comprenderse dentro de la continuidad en el grupo, por lo tanto, lo individual también tiene un componente colectivo del cual no se puede desligar. Este colectivo incluye, también, seres no-humanos, vivos o inertes, materiales o inmateriales, fuerzas y energías. Tal y como expone Pacheco, “la formación de la persona, como imagen social, está en estrecha relación con las expectativas del grupo” (2011, p.189).

En la formación de la persona, la experiencia de estar relacionado implica verse y sentirse intrínsecamente vinculado a la existencia de otros seres, del “ser juntos” y “estar-en-común” (Martínez, 2006). Esto construye formas de agruparse y ser “otros de los otros”, tanto de los del presente como de los del pasado (ancestros). En este sentido, la persona no existe sin su *tuwün* ni su *küpalme* – básicos en la creación ontológica del *che*.

El *tuwün* hace referencia al origen en tanto que lugar, espacio y territorio, pero desde la ontología mapuche, se entiende como algo más que tierra delimitada: el territorio se construye en base a vivencias, energías, fuerzas y otros elementos no materiales que aportan las características que pasan a formar parte de la persona. El *tuwün* acompaña a las personas anudándolas a sus parientes y a todo aquello que hizo que estas personas existieran. La persona pasa a pertenecer a ese lugar y a su esencia como un elemento más que nutrirá al territorio con sus experiencias y será bidireccionalmente nutrida por este.

Al nacer la persona recibe un *kümpen*, o nombre ligado al territorio (integrado en un canto para el recién nacido), que se vincula directamente con el *tuwün*. Este nombre presenta el nuevo miembro al territorio (Cañumil y Ramos, 2016). Un *kümpen* puede ser compartido por todo un tronco familiar (para su *küpal*), entonces los cantos expresarán la historia de su linaje, de sus ancestros, la memoria colectiva, a través de la relación y los vínculos que los unen. En las comunidades de Curarrehue, el nacimiento del bebé se acompaña de una ceremonia en la que se mencionan todos los ancestros y, en algunos casos, se entierra la placenta para que el nuevo integrante quede unido a su *tuwün*.

De *küpal* viene *küpalme* y expresa justamente eso: el origen de una persona marcado por sus linajes y las particularidades que caracterizan a la familia. Entender la descendencia desde la ontología moderna focalizaría su definición en la herencia más bien biológica, y eso no es el *küpalme* (Cecchi, 2020). El proceso de autoconocimiento y de creación del yo pasa por entender que uno es su *küpalme*, que todo lo que formó parte de sus ancestros también forma ahora parte de su esencia, de su personalidad, de su existencia. Es por ello por lo que los procesos de memoria son tan importantes en esta manera de relacionarse, de pensarse vinculado con los demás en las prácticas cotidianas. Más que descender se trata de proceder (Cecchi, 2020) según un modo de vida que está designado por el *Az Mapu*, por el equilibrio entre los seres que caracterizan un territorio.

Estos conceptos se relacionan dando identidad a cada *lofche*, construyendo su esencia y continuidad en el tiempo a través de las memorias, relatos e historias, vinculada con cada familia o *reñma* concreta (Antümilla-Pangikül y Torres 2021). El *lofche* es uno de los pilares fundamentales en la estructuración del *lof*²⁵, juntamente con el *lofmapu*. Este último se entiende como la base eco-territorial que hace viable la vida, el espacio físico en el que se desarrollan las convivencias entre los seres humanos y no-humanos. El *lofche* se refiere a la dimensión humana, a la agrupación de familias que habitan dicho espacio, y es el encargado de asegurar el equilibrio del *lofmapu* a través de su estructura, códigos y prácticas. La constitución de este grupo es un proceso dinámico y cambia según las historias que lo atraviesan desde afuera y desde adentro (Cañumil y Ramos, 2016).

En definitiva, los saberes que una persona recibe para definirse como parte de un linaje surgen de experiencias de pertenencia desarrolladas en el *lofmapu* y materializadas en las ideas de *tuwün* y *küpalme* – pero estas pierden sentido si no se entienden y construyen a través de prácticas de memoria. Las memorias sociales (ya sean grupales, familiares o personales) expresan un modo de comprenderse y comprender el mundo (Cañumil y Ramos (2016) que designa la comprensión de una persona misma en el momento de la actualidad. De este modo, el *che* se construye siempre en relación con lo ancestral, el origen, lo inscrito y relatado en las memorias que aprendió de sus ancestros y que debe transmitir a su descendencia.

²⁵ Los *lof* corresponden, como veremos más adelante, al modelo tradicional de organización del pueblo Mapuche. Se compone de una unidad física (el *lofmapu*) y de otra social y/o de los lazos de parentesco (el *lofche*). Comúnmente, desde las historiografía y las etnografías realizadas en Chile, se indica que corresponde a la noción de familia extensa y las relaciones entre las personas que la integran. La familia extensa es una categoría referente a un grupo patrilineal, formado por parientes ascendientes y descendientes, que comparten consanguinidad (padres, madres, hijos/as, abuelos/as, tíos/as, primos/as, bisabuelos/as, sobrinos/as).

4.2. La dimensión ontológica del pueblo Mapuche

La modernidad se ha basado en una narrativa fundante en que la conformación del sujeto va ligada a un proceso de distanciamiento de la naturaleza (Blaser, 2019), ergo la interacción social es con lo humano y sus procesos relacionales. Sin embargo, el giro ontológico propuesto en los últimos años conduce a entender la otredad incluyendo esos “otros”, esos seres que no encajan en el modo dicotómico de comprender las realidades relacionales. Se entiende por ontología “una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad” (Blaser, 2019, p.73). Las conexiones entre narraciones (mitos, canciones, conversaciones) y prácticas configuran cómo es y se entiende el mundo y de qué modo se existe en él.

Descola (2011) propuso justamente que hay muchas maneras de configurar esta existencia. La distinción y la otredad son los ejes clave en la definición de los cuatro tipos de ontología que propone el autor – totemismo, animismo, analogismo y naturalismo – pues son la base para establecer diferencias y semejanzas entre los seres. La configuración de esquemas relacionales consensuados socialmente por el grupo es lo que otorga significado a un ser, lo que le da un modo de existir u otro. Los criterios para otorgar este significado, y así identificarlo, tienen que ver con la atribución de una interioridad (esencia, origen, alma) o de una materialidad (forma, sustancia, fisonomía) análoga a la persona o colectivo que da significado (Descola, 2011).

Si bien la sociedad mapuche, a mi entender, no encaja completamente en ninguno de los modelos descritos por Descola (2011)²⁶, su propuesta de entender las relaciones basadas en las similitudes y distinciones entre interioridades y materialidades es relevante en esta tesis²⁷. Por ejemplo, a pesar de que un ser no-humano, pongamos una planta, no tiene jerarquía ni vida social, los actores locales sí la dotan de personalidad y características “humanizadas”. Esto, según mis observaciones, permite una comunicación entre iguales, una comprensión de los pesares y necesidades de todos los seres con los que se comparte espacio.

Sin catalogar al pueblo mapuche como analogista, vale la pena tomar la percepción de semejanzas en la que se basa el analogismo. Esta permite relacionar (y conectar) unos seres con otros – lo cual nos traslada a pensar la ontología mapuche como fundamentalmente relacional. A pesar de la heterogeneidad presente entre los seres, las correspondencias que existen entre ellos son uno de los ejes principales en la comprensión de la existencia propia – recordar aquí que definen en relación, no únicamente a un origen, sino también a los elementos que construyen ese origen (elementos naturales, antepasados, energías presentes en el territorio, entre otros).

²⁶ Descola ya nos advierte que sus cuatro propuestas suponen una presentación simplista de la pluralidad de ontologías que podemos encontrar.

²⁷ Más adelante en esta tesis expongo y reflexiono sobre la comprensión, y el rol, de los seres no-humanos dentro de las agrupaciones propias del pueblo Mapuche y las comunidades locales. El modo en cómo se contruyen y se entienden las relaciones con estos seres parte de compartir interioridades con éstos – tal y como se comentará en próximos capítulos.

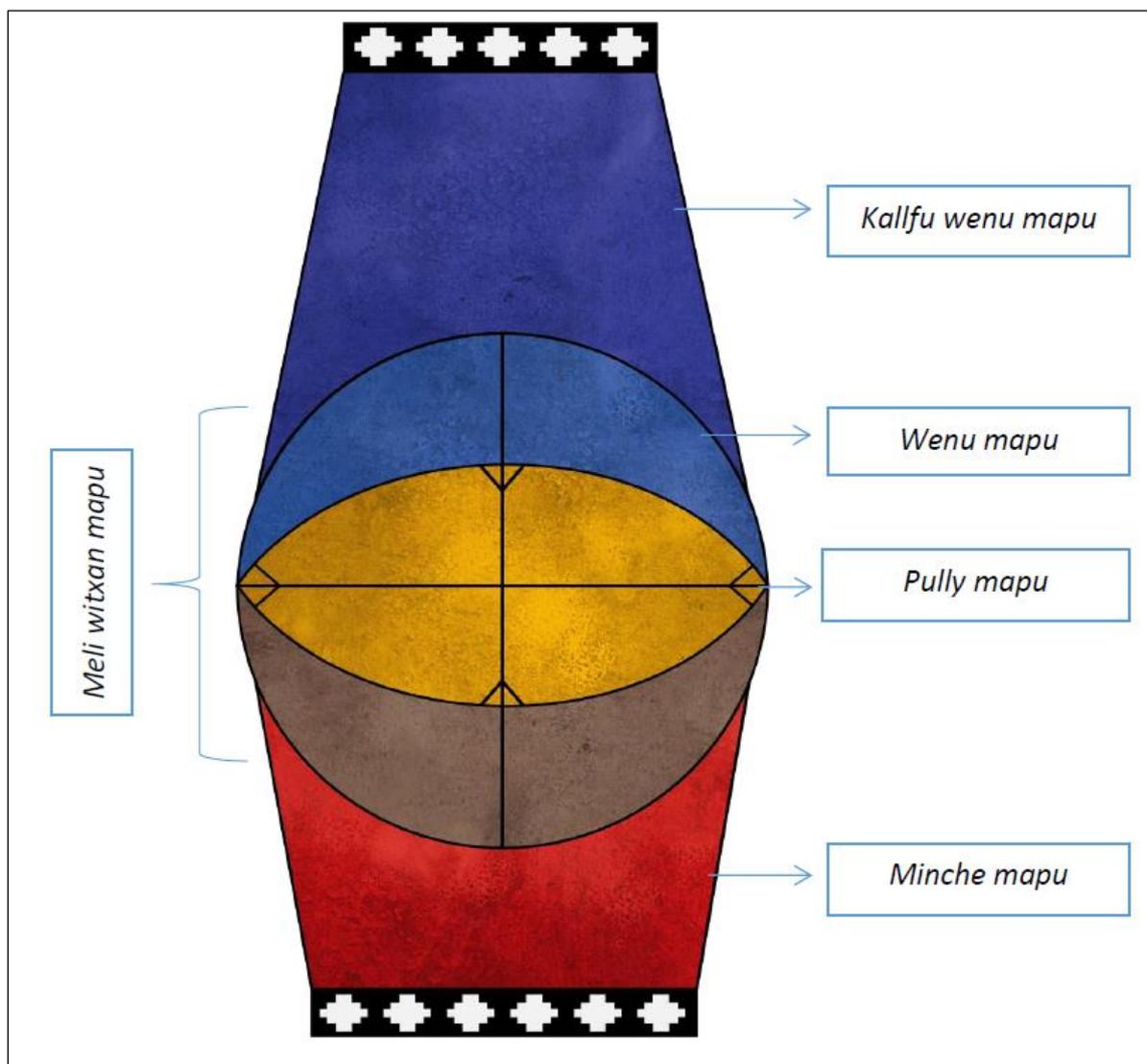
El compartir un “estar-en-común” se liga con la idea de comunidad ontológica (Martínez, 2006), en la que se conciben los miembros como singularidades que están expuestas las unas a las otras, existiendo en comunidad. La comunidad sería la red en la que se distribuyen las singularidades, humanas y no-humanas, que conectan y se comunican entre sí. No se trata de comprender las singularidades como fusionadas en un todo, sino relacionadas en “el pertenecer” sin obviar la alteridad (Martínez, 2006).

Este modo de relacionarse, si bien es construido en acuerdo con los integrantes de una misma sociedad, procede del plano subjetivo – enlazado a la práctica social. Este plano permite *sentipensarse* (Escobar, 2014) en el mundo. Cuando la ontología naturalista habla de dualidad (división), las ontologías presentes en los *pluriversos* indígenas se caracterizan por ser relacionales. El conocimiento transmitido en una ontología relacional toma en cuenta todos los elementos que permiten la existencia del mundo y de la persona (Escobar, 2014). Los agentes locales aprenden las lógicas relacionales participando de ellas, conectando con los elementos humanos y no-humanos (De Munter, 2016).

Para hablar de la ontología relacional del pueblo Mapuche se debe partir del concepto de *Wallontu Mapu* (Castro, 2013). Se trata de un concepto que engloba el universo, el cosmos, todo aquello material e inmaterial: *Wallon* transmite la idea de que el cosmos se entiende como circular y *Mapu* define y representa los espacios que dan forma al mundo mapuche. El universo se considera vivo, en constante movimiento, cada una de sus partes tiene agencia y vida. Para aproximarnos a la percepción del entorno, y la posición que el mapuche como ser ocupa en él, a continuación, se detalla la estructura en la que está fundamentada la comprensión del cosmos – el cual se divide en cuatro dimensiones diferentes (COTAM, 2003; Castro, 2013; Crisóstomo Loncopán, 2021):

- *Wenu Mapu*: Designa la tierra que se ubica arriba, el cielo, y forma parte del mundo sobrenatural en donde se encuentran las fuerzas buenas, donde se ubican los espíritus de los antepasados y las energías positivas. Esto último otorga a esta dimensión la categoría de sagrada.
- *Nag Mapu / Pully Mapu*: Es lo que se comprende cómo mundo terrenal, en el que se desarrolla la vida y las relaciones entre los seres del mundo mortal (personas, animales, plantas, montañas) y también entre los *ngen* (espíritus propios de los elementos naturales no-humanos) y las fuerzas positivas y negativas. En esta dimensión habita toda forma de vida física y espiritual, y es el deber de las personas mantener el equilibrio.
- *Minche Mapu*: La tierra de debajo, perteneciente al mundo no-humano, se presenta como el opuesto al *Wenu Mapu*, pues en esta dimensión habitan las fuerzas malignas y negativas.

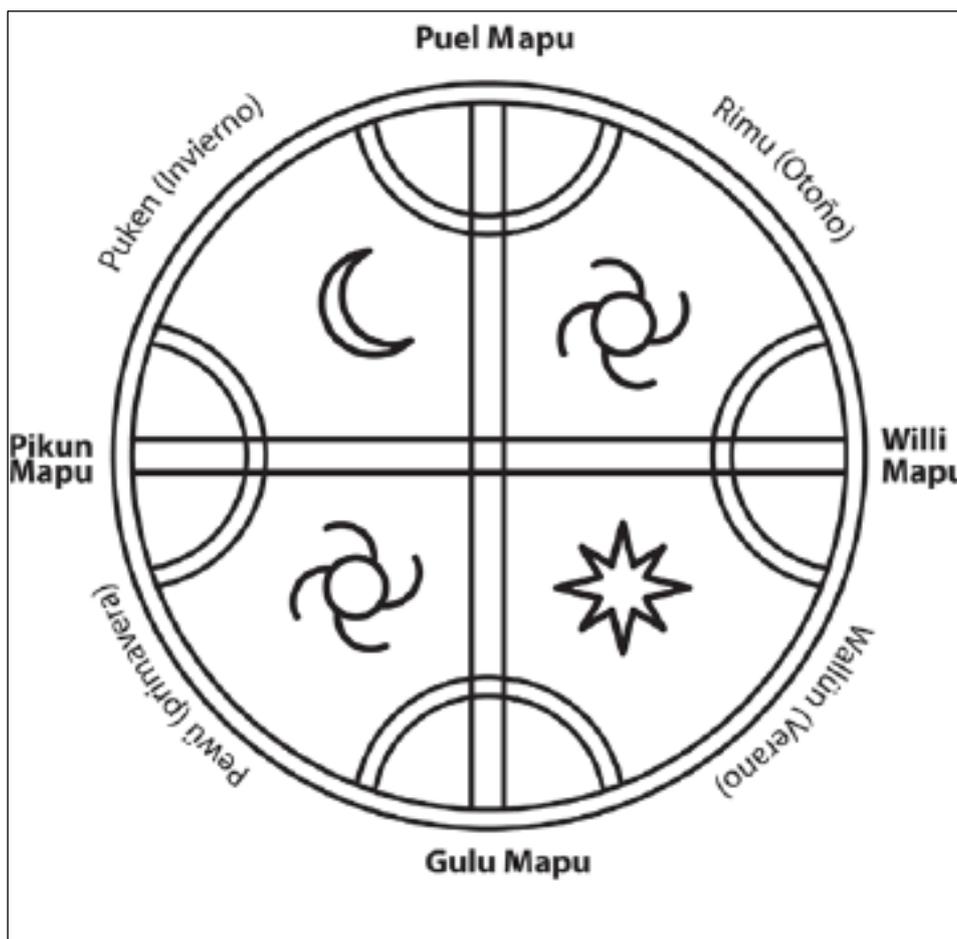
2. Figura que muestra la ordenación del *Wallontu Mapu*, con su base circular y sus tres dimensiones principales:



Fuente: Crisóstomo Loncopán (2021, p.42)

La base para la orientación espacial de la *mapu* se da según cuatro puntos que le dan dirección y soporte, llamados *Meli Witxan Mapu* y que son el *puel mapu* (este) – el cual es el punto principal de referencia, lado del que surge el Sol – el *pikun mapu* (norte), el *gülu mapu* (oeste) y el *willi mapu* (sur) (Mansilla, Melin y Rollo, 2017). Estos “puntos cardinales” que marcan la rotación de la tierra, tienen una gran influencia en la relevancia que la cultura mapuche le da a los ciclos (en el cultivo, en la espiritualidad, las dimensiones de la *mapu*, etc.). Este ordenamiento no es lineal-horizontal, sino que se trata de unos círculos formando una esfera (Ñanculef, 2016).

3. Esquema del *Meli Witxan Mapu* representado con la misma imagen del tambor ceremonial (*kultrun*):



Fuente: Mansilla, Melin y Royo (2017, p.16)

Estos puntos sustentan el equilibrio necesario para la vida en el *Wallmapu*, tanto horizontal como verticalmente, y dan ordenamiento a las fuerzas, al *newen* presente en el mundo. El *puel mapu* representa el origen de la vida – por ser el lugar por el que sale el Sol – el espacio donde todo empieza, el *pikun mapu* al norte donde las energías controlan las lluvias, el *gülu mapu*, hacia el océano, representando el agua y asociado a la abundancia y a la edad madura de la vida, y por último el *willi mapu* al sur, eje que representa el final de la vida terrenal y el inicio de la otra. Dentro de este ordenamiento el *puel mapu* es el punto de referencia para la cultura mapuche – tanto física como espiritualmente – puesto que representa el espacio de las energías positivas. Por esta razón es que, por ejemplo, las ceremonias se comienzan mirando hacia el este o las casas se deben orientar hacia ese mismo punto.

Cuando se indaga acerca del origen de la vida, es común escuchar en Curarrehue la expresión “aquí nos dejaron” señalando alrededor y “de aquí venimos” mirando hacia el suelo. En la oralidad mapuche, repleta de cuentos, historias, cantos y sueños, se relata cómo el pueblo Mapuche proviene de la propia tierra, entendiendo tierra como todo aquel elemento natural que ha permitido su supervivencia y avance en el tiempo. “De la *mapu* emergemos como un brote” (Ñanculef, 2016, p.23).

La *Mapu*, o *Mapun*²⁸, es la idea del mundo que reúne todos aquellos lugares y seres, materiales e inmateriales. En la concepción mapuche de la *mapu*, lo espiritual está presente en lo cotidiano, y el mundo físico es una réplica del mundo intangible, con su ordenamiento relacional (Crisóstomo Loncopán, 2021). El conjunto de estas dimensiones, tanto inmateriales como materiales, interactúa manteniendo ese equilibrio tan necesario para el vivir bien, para la existencia del mundo y todos los seres que habitan la *mapu*. Se da una organización en que todos los seres tienen valor y vida, a pesar de que el territorio no es lineal ni homogéneo, pero sí presenta un ordenamiento asegurado por las autoridades espirituales²⁹ y las fuerzas que permiten el desarrollo de la vida – las cuales pueden ser buenas/positivas o malas/negativas.

Los *newen*, son las fuerzas que mantienen los espacios y elementos del *Wallmapu* (cada ser humano y no-humano tiene su propio *newen*). Los *ngen* como las entidades que habitan en dichos elementos no-humanos y controlan el equilibrio necesario para la vida. El ordenamiento del mundo, de esas energías, sitúa los elementos en el espacio natural y sobrenatural otorgándoles funciones y fiscalidad para la relación con los otros seres del universo (Catriquir y Llanquino, 2017). Un *ngen* puede materializarse en un animal o un río, y tiene diferentes nombres según el ser que habitan (*ngenko* (del agua), *ngemawiza* (del bosque), *ngenwigkul* (del cerro)) y al cual protegen (Caniullan y Mellico, 2017). Todas estas fuerzas y entidades merecen respeto y ser tratadas desde una visión de equidad y dependencia entre ellas. Es decir, si se altera al *ngenko* las aguas del río se pueden perder y esto tiene no solo un efecto material en la vida productiva y reproductiva de la persona, sino también en el equilibrio que mantiene el orden de las otras fuerzas y los otros seres.

Lejos de la típica traducción del concepto de mapuche (*mapu* = tierra / *che* = persona, ergo “gente de la tierra”) es necesario entender que la noción de *che* comprende en sí una doble dimensión. No puede ser simplificada a la comprensión de la persona humana como especie distinta a las demás, sino que se relaciona con un proceso de existir y habitar su mundo a la vez que el mundo la habita a ella.

Para la persona mapuche, todo lo que existe en el universo tiene vida, pero no necesariamente una vida con conciencia como la propia del *rakizuam* de los seres humanos, pues solamente el *chegen* (la gente) es consciente de su posición en el cosmos (Ñanculef, 2016). En tanto que los seres y elementos tienen vida, las personas dotan a estos seres de intenciones, de necesidades, y se establece una relación entre seres humanos y no-humanos que es correspondida. La personificación de los elementos les otorga un grado de agencia que condiciona el desarrollo de las percepciones y acciones humanas (Becerra y Llanquino, 2017).

²⁸ Recientemente se está extendiendo este concepto dentro de la academia y los discursos de los movimientos sociales puesto que *Mapu* como tal sirve para designar “tierra”, permite territorializar el concepto y limitarlo como el espacio donde se desarrolla la vida, mientras que *Mapun* sí se entiende como un todo, el cual incluye elementos tales como las estrellas, el sol, etc.

²⁹ Autoridades espirituales es un concepto utilizado en los estudios académicos producidos sobre el pueblo mapuche para designar una suerte de deidades (creadores y que mantienen el orden).

Esta “recíproca dependencia” se acentúa en contextos de desposesión (Skewes et al., 2020, p.401) en los que los vínculos de continuidad entre los seres humanos y no-humanos son quebrantados. No se encuentran entes aislados, sino que en la ontología relacional se piensan redes de familiarización, de apoyo, que permiten el correcto desarrollo tanto de una persona como de un árbol. Siendo esto así, estas redes suponen interacciones e intercambios que, al igual que las relaciones humanas, generan contenido étnico y forman parte del pertenecer y adscribirse a un grupo.

Esta construcción de la realidad fundamenta el *kimiin* que construye al buen mapuche, por ello es tan fundamental que exista un ordenamiento y equilibrio de trato y conexión con los seres que constituyen el entorno (Teiller, Llanquino y Salamanca, 2017). Ello asegura el *küme mognen*³⁰. Cuando se produce algún desequilibrio en la persona, familia o comunidad, cuando se rompe la “armonía”, se dan consecuencias que pueden afectar a título individual (por ejemplo, una enfermedad) y/o de manera colectiva (que las cosechas no prosperen o que se sequen los ríos).

4.3. La “fe mapuche”: Creencias y ceremonias colectivas

En las ceremonias se hace evidente la relación ancestral entre personas y elementos no-humanos como el agua (símbolo de renovación y limpieza), la Luna (y sus ciclos temporales y circulares), la *Ñuke Mapu* – traducido como la “Madre Tierra” (a la que siempre se le comparte una porción de comida o de bebida), entre otros. La vida social es ritualización (Catriquir y Llanquino, 2017) y, en el caso del pueblo Mapuche, según apuntaba Latcham (1924), es una proyección de su vida religiosa, lo cual dificulta su comprensión por separado.

La antropología clásica trabajó la espiritualidad mapuche desde el filtro de la cristiandad. Las personas mapuche eran catalogadas con etiquetas como “no bautizados” y “costumbres paganas” (Moesbach, 1936 [1930]). Incluso traducían sus autoridades espirituales literalmente a equivalentes cristianos – por ejemplo, *Pillán* como demonio o dios menor (Faron, 1986 [1968])³¹ y simplificaban sus rogativas como adoración a elementos naturales (el Sol, la Luna, los ríos) (Guevara, 1911).

Sin embargo, el concepto de Dios no estaba presente en la tradición ancestral mapuche. Fue incorporado con la llegada de las misiones capuchinas del siglo XIX, y acabó por fusionarse con la espiritualidad mapuche de tal modo que se reconoció la existencia de un creador padre (*Chaw Dios*) como también madre (*Ñuke Dios*). Estos son, a menudo, definidos como dioses en los discursos con el *wingka*, pero entre los hablantes

³⁰ Expresión que se podría traducir en la línea del extendido concepto del “Buen Vivir” o entenderse como traducción de “buena vida”.

³¹ Realmente Pillán es un tipo de espíritu muy poderoso que tiene capacidad de dominar a las personas y los elementos naturales. Es este gran poder sobre los humanos el que hizo que algunos cronistas interpretaran esta deidad como semejante al diablo o un demonio. Representan una fuerte conexión con los antepasados.

de *mapuzungun* de la comuna de Curarrehue se enfatiza más en el componente creador, de dar vida y proteger, que en el de deidad. La tradición espiritual mapuche relata que la *mapu* fue entregada al pueblo Mapuche por el gran espíritu, el *Fütxa Newen* (la gran fuerza/energía), y este pasó a convivir en el imaginario y discursividad mapuche con el *chaw dios* y la *ñuke dios* (Ñanculef, 2916).

Si bien en la actualidad se habla de “fe mapuche” como concepto aceptado y reproducido desde los ámbitos locales e institucionales, realmente las autoridades ancestrales, como las *machi*³², expresan esta religiosidad como una manera de pensar y entender la religión más que como la religión en sí. El discurso “oficial” mapuche habla de religión y fe para referirse a un sistema de creencias (COTAM, 2003) que no es comprendido por la antropología actual como religión, sino como ontología. En sus palabras, religión equivaldría a la experiencia de conexión del *che* con las energías y los otros seres, según una normatividad y unos principios. “Sagrado” como palabra, y concepto, no tiene una traducción literal al *mapuzungun* (Ñanculef, 2016). En la ontología mapuche se habla de energías y fuerzas más buenas o potentes que otras, o se evalúan la presencia de propiedades positivas en un elemento. Esto es lo que otorga la categoría de bueno, puro o fuerte – lo cual se ha sustituido por la idea de sagrado³³.

Por ejemplo, en la zona de Curarrehue el canelo (*foye*) es el árbol que se utiliza en algunas de las ceremonias espirituales más relevantes y también acompaña al *rewe* (elemento asociado a altar). Pero no se puede hablar del canelo como el árbol sagrado mapuche, pues en otros lugares del *Wallmapu* el árbol que acompaña al *rewe* es otro (como el laurel o el maqui). Estos árboles son escogidos por los agentes locales por sus propiedades consideradas como beneficiosas y/o buenas. Del mismo modo, la simbología representada por el *rewe* también puede variar dependiendo de qué persona, familia o territorio lo levante (Antümilla-Pangikul y Torres, 2021), aunque es cierto que tradicionalmente se materializa en un *chemamull*³⁴.

Las ceremonias – ya sea para pedir o para agradecer – son estos actos ritualizados que permiten dar respuesta a los eventos que suceden alrededor. La erupción de un volcán, una buena época de cultivo, e incluso la pandemia de COVID-19, todo ello tiene su explicación en acciones y voluntades espirituales. Las principales ceremonias son el

³² Los y las *machi* son autoridades espirituales en la cultura mapuche y tienen la capacidad de ser intermediarias entre el mundo terrenal y el resto del cosmos. Sus habilidades permiten atender personas enfermas y proteger a las personas de las fuerzas negativas.

³³ Pero esta sustitución se da solamente en los discursos para facilitar la comprensión a las personas no-mapuche.

³⁴ Estatuas mapuche de madera (*che* = persona / *mamul* = madera) con forma de cuerpo y cabeza humana, de un tamaño aproximado de dos metros o más, y que eran utilizados en el siglo XX en los ritos funerarios. En la actualidad siguen presentes y conservados en algunas comunidades mapuche y representan una suerte de guardianes.

nguillatun (ceremonia de agradecimiento)³⁵, el *mafün* (casamiento), el *eluwün* (funeral)³⁶, y otras que se relacionan con la temporalidad como el *wetripantu* (año nuevo). En todas ellas hay dos aspectos que se reproducen y que dan forma y sentido al encuentro: el compartir, ya sean alimentos, bebidas, historias; y el estar en comunión, es decir estar los unos con los otros bajo unos mismos patrones de comportamiento y de ritualidad.

Las ceremonias se suelen iniciar con una rogativa, que se compone de disculpas y agradecimientos. Se lleva a cabo por alguna de las autoridades, pero todas las personas participan de manera colectiva. Las danzas como el *choyke* y el *purun* también suelen estar incluidas, pues representan la conexión de las personas con los movimientos de la vida y con el dinamismo del cosmos³⁷ – según los argumentos de la población local. Antes de finalizar la rogativa como tal, se menciona o apela a los ancestros, a los abuelos, a aquellos “antiguos” que formaron y forman parte del grupo³⁸. Así se producen lazos con niveles diferenciados de la herencia del linaje. Una vez se termina con esto se pasa al compartir, a la convivencia, que forma parte también de la propia experiencia ceremonial (pero en otro grado). Se reúnen los participantes a comer y beber en un acto en el que se reivindica el sentimiento de pertenencia – hecho que expresa la idea *durkheimiana* de emoción colectiva compartida.

Aunque las ceremonias sean entendidas por la población como elementos propios de la “cultura Mapuche”, presentan cierta diversidad. En Curarrehue la población expresaba que el *nguillatun* o los *choyke* no se desarrollan exactamente igual en la comuna que en la costa. Estos elementos distintivos en las ceremonias generan sentimiento de pertenencia y diferenciación con otros grupos mapuche, lo cual promueve fronteras entre estos – como las identidades territoriales (Le Bonniec, 2002).

A rasgos generales, los elementos y prácticas que se comparten son: la presencia de instrumentos musicales y de *purün*; la realización del *awiün* (momento en el que los participantes caminan o galopan alrededor del *nguillatuwe*); compartir alimentos como *müday* (bebida a base de trigo), carnes, hortalizas; y el que la familia que gestiona el *nguillatun* debe asegurar algunos alimentos como cereales para el *llepün* (momento de la rogativa)³⁹.

³⁵ El *nguillatun* se entiende como la ceremonia más relevante. Se trata de una ceremonia de agradecimiento a la *Ñuke Mapu* y a todos los *newen* y *ngen*, en que los animales y los alimentos son colocados próximos al *rewe*. Se pide y se agradece por los bienes obtenidos y se comparte comida, bebida y momentos de reflexión con los asistentes durante días – los cuales se alojan en *ramadas* familiares en el *nguillatuwe*.

³⁶ Cabe matizar que los velorios y funerales grupales no son únicamente propios de la cultura mapuche, pues las familias que viven en el campo también han adoptado este modus operandi. Sin embargo, la población mapuche reivindica el acompañamiento, la generosidad y las oraciones que se muestran en estas ceremonias como elementos de su “esencia más pura”, dicen los agentes locales, aquella que se relaciona con el *Az Mapu* y con el ser un buen mapuche.

³⁷ Por ejemplo, cuando se hace *purun* alrededor del *rewe* en una misma dirección, al ritmo de los sonidos musicales que marcan los pasos. Esto convierte a los individuos en un mismo latir, una misma presencia en comunión.

³⁸ Como mediadores entre lo sobrenatural y lo natural (distinción *emic*).

³⁹ A diferencia de los dones y servicios entregados en la cotidianidad de las familias mapuche (como aquellos expresados en el capítulo anterior: comida, mate, tiempo, etc) en las ceremonias se ofrecen los dones ceremoniales de manera pública, no como ostentación, sino con la pretensión de generar un vínculo entre donantes y receptores (Kradolfer, 2011).

Para asegurar que el desarrollo de las ceremonias se lleve a cabo según las directrices del *Az Mapu*, existen figuras que son validadas en este contexto. Ya se identifique territorialmente como *Lafkenche* o como *Pewenche*, la población mapuche es guiada por el *kimün* de los *longko* y las *machi*⁴⁰. El *longko* – validado por su conocimiento (Melin *et al.*, 2016) – y las *machi*, intermediarias entre el mundo “sobrenatural y natural” y conocedoras de las energías y los remedios ancestrales.

En la comuna de Curarrehue tienen dos *machi* varones y una *machi* mujer, pero también invitan a *machi* de fuera del territorio, según el grado de familiaridad y confianza que le tengan. Por ejemplo, algunas personas tienen relación con la conocida *machi* Francisca Linconao⁴¹, y se refieren a ella como una “*machi* muy fuerte porque aguanta cosas”. Se refieren a que las *machi* absorben las energías del lugar donde van a realizar su tarea y, normalmente, si la energía es muy negativa no pueden hacer el *machitun*.

Los *longko* tienen un papel menos relevante en la actualidad – la causa se comentará más adelante. Pero desde “la revitalización cultural”, empujada por los movimientos sociales de los años 1990, se reivindica la figura del *longko* como guía y autoridad ancestral. Uno de los *longko* de Curarrehue se definía en estas palabras:

“Cuando yo era chico, allá en los años 50, había un cura y una monja de origen alemán, y que pasaban casa por casa a curar a los enfermos. Yo soy un poco como un cura porque tengo que rogar por el bienestar del mundo entero, el bienestar de los cerros, el que no falte agua... mi deber es cuidar a la gente, ayudar a encaminar sus decisiones” (Manolo, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 14/05/2021).

A estas autoridades del saber las acompañan los *kimche* (sabios), los *werken* (mensajeros) y los líderes antiguos, estén vivos o muertos, que acompañan a la persona en su vinculación con el mundo y su formación como *che*. Estas autoridades se pueden entender como una suerte de paraguas. Son, de algún modo, elementos alrededor de los cuales convergen personas formando una agrupación.

4.4. El mapuzungun como el vector del saber

El *mapuzungun*, es lo que se denomina lengua o idioma mapuche. Si *mapu* es el equivalente a tierra o territorio y *zungun* se emplea para designar “habla” o “voz”,

⁴⁰ Cabe mencionar que se utiliza el plural masculino para *longko* y el plural femenino para *machi* puesto que ancestralmente, y comunmente en la actualidad, la figura del *longko* la ocupan hombres mientras que las *machi* suelen ser mujeres. No obstante, tanto en el pasado, como hoy en día, se observan ejemplos que rompen con estos patrones y vemos mujeres *longko* al igual que hombres *machi*.

⁴¹ La *machi* Francisca cobró más popularidad tras haber sido acusada, y luego absuelta, por el caso de la familia Lucksinguer-Mackay, y formar parte del grupo de miembros constituyentes para la formulación de la nueva constitución.

mapuzungun se traduce como el “idioma del territorio”. Esta idea, que relaciona pensamiento, cultura y territorio (Ñanculef, 2016), hace del *mapuzungun* uno de los elementos prioritarios en las luchas de los movimientos sociales. Es el vector que conecta las diferentes dimensiones que integran la identidad y cultura mapuche, pues sin el idioma propio, y sus términos concretos, la epistemología queda coja (Welchman y Watson, 2001, en Teiller, Llanquino y Salamanca, 2017).

Otra de las razones por las que el *mapuzungun* se vislumbra como un elemento patrimonial del pueblo Mapuche es porque históricamente se reconoce como una de las primeras características compartidas. Así se expresa en algunas de las cartas de Pedro de Valdivia (1545-1550) y se reafirma en etnografías clásicas como las de Guevara (1911) y Latcham (1924): todos ellos entienden el “araucano” como el elemento tangiblemente unificador de las poblaciones que encontraron en Chile. A la llegada de los españoles se produjeron “las fusiones locales” (Latcham, 1924, p.25) de los pueblos araucanos y pasaron a hablar únicamente la “lengua de la tierra”.

A lo largo de la historia de Chile, el pueblo Mapuche ha debido enfrentarse a la marginación e, incluso, prohibición de su idioma. Este hecho condicionó fuertemente no solo un aspecto identitario fundamental, sino también todas aquellas dimensiones y aspectos integrados en el sistema comunicativo propio de la ontología mapuche. El proceso de Radicación (1894-1930) fomentó una educación formal basada en la alfabetización por medio del castellano, el cual pasó a ser la “lengua de la ocupación” (Pavez, Payàs y Ulloa, 2020).

El bilingüismo – si bien ya se daba en algunos núcleos familiares que contaban con la presencia de algún *champurria* (descendientes de mapuche y no-mapuche) o *chiñurras* (mujeres de origen chileno que eran desposadas mayormente por un *longko*) – pasó a ser habitual entre las familias mapuche. La pérdida del *mapuzungun* fue progresiva pero fuertemente anclada a la idea de la “integración”. Muchas de las personas mapuche que se educaron en “el idioma oficial del Estado” decidieron no enseñarles la lengua mapuche a sus hijos y, así, evitar que fuesen socialmente discriminados. Este hecho lo pude recopilar durante el trabajo de campo en Curarrehue: algunas familias manifestaron no haber enseñado el *mapuzungun* a sus hijos e hijas para que no fueran fácilmente identificados como “indios”, y otras personas adultas admitieron estar ahora aprendiendo *mapuzungun* de sus hijos adolescentes.

Mediante la discriminación de la lengua también se discriminó la historia, la espiritualidad, el modo de comprenderse dentro del grupo y la posibilidad de compartir unos mismos significados y símbolos. La “recuperación” del *mapuzungun*, se hizo urgente para fortalecer las reivindicaciones políticas, territoriales y culturales de los años 1990 en Chile. Era necesario comprender el sentido de terminologías que no podían extraerse de su existencia en el *mapuzungun*. Retomar la lengua y el sentido de las palabras era indispensable para el correcto desarrollo de las actitudes y prácticas relacionales (Quintriqueo y Torres, 2013).

La memoria oral mapuche se expresa a través de conversaciones en las que las personas de más edad se sientan alrededor del fuego y relatan su propia experiencia, y la de sus ancestros, a los más jóvenes. Las informaciones se materializan en *ül* (cantos),

piam (relatos) y *epew* (cuentos), que se transmiten en momentos de interacción. En este tipo de relacionalidad, “el conocimiento se construye como un sistema de saberes subjetivo, intersubjetivo e interrelacionado (Quintriqueo y Torres, 2013, p.202). La realidad se expresa a través de un consenso comunicativo (Teiller, Llanquinao y Salamanca, 2017) que va dando forma a lo que un grupo entiende por cultura. Dentro de esta construcción se socializan los significados y símbolos.

En el caso del pueblo Mapuche, y desde algunos investigadores chilenos, se ha hecho referencia a la categoría de “comunidad de hablantes” o “hablantes de *mapuzungun*” para designar al grupo que comparte y consensua significados en relación con el idioma mapuche. Es pertinente destacar que este concepto no implica únicamente una visión antropocéntrica de la comunicación (Teiller, Llanquinao y Salamanca, 2017). Otros seres no-humanos tienen la capacidad de comunicarse o, al menos, de ser escuchados y entendidos, y no existe otra vía de comunicación que no sea a través de comprender conceptos e ideas propias del *mapuzungun*.

4.5. Ser entendido como mapuche

Según Albizú Labbé (2006) se puede hablar de cuatro nombres en relación con el pueblo Mapuche: aquellos que recibieron por los colonos españoles (Araucano y Promaucae⁴²), el que se dice que tenían a su llegada (*Moluche*), y el que se habrían dado a ellos mismos (Mapuche). Se cree que el nombre Mapuche se extendió durante la Guerra de Arauco⁴³ (1536-1810) a modo de paraguas bajo el cual diferentes pueblos se unieron con el objetivo de hacer frente a los españoles (Millalén, 2006). De este modo Mapuche se consolidó como etiqueta para agrupar a las diversas poblaciones que se extendían a lo largo del *Wallmapu*.

Si bien esta hipótesis no se ha podido determinar con exactitud desde la historiografía ni la etnografía, sí se puede afirmar que la denominación de Mapuche fue ampliamente adoptada por la población local y hoy en día es la más generalizada. Prueba de ello es que la mayoría de población catalogada como indígena en el *Wallmapu* se identifica como Mapuche: en Chile el 97,8%⁴⁴ y en Argentina el 21'47%⁴⁵ (ambos son los porcentajes más elevados en relación con la pertenencia a pueblos indígenas de cada país).

⁴² En las Cartas de Pedro de Valdivia a Carlos V (P. De Valdivia, 1145-1550), recogidas en la Biblioteca Virtual de Miguel de Cervantes (www.cervantesvirtual.com) se puede leer como hace referencia constante a los «indios» y solo en ocasiones utiliza un nombre para ellos: *Promaocaes* (en teoría proviene del quechua y se traduce como «enemigos rebeldes»).

⁴³ Conflicto entre los conquistadores españoles y algunos de los pueblos indígenas de Chile que se inició con la llegada de los primeros y se extendió durante 300 años finalizando con un acuerdo entre ambas partes.

⁴⁴ CENSO, 2017 (Chile) <http://resultados.censo2017.cl/Region?R=R09>

⁴⁵ Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, INDEC (Argentina).

En los últimos treinta años, las maneras y estrategias de reconocimiento y autoadscripción del pueblo Mapuche han cambiado, y este proceso ha ido acompañado de lo que desde las comunidades locales llaman “revitalización cultural” (Marimán – comunicación personal). Esta idea de darle valor e, incluso, de recuperar la cultura, pasa por asociar la identidad étnica a unas características que representarían lo que es ser mapuche. No obstante, ser y vivir como mapuche se compone tanto de normas fijas establecidas desde la tradición y la ancestralidad (lo que se conoce como *AzMapu*) como de identificaciones institucionales y categorías generadas desde el exterior, y el interior del grupo, a través de consensos sociales.

En este apartado se revisan los modos en que el pueblo Mapuche ha sido identificado (denominaciones, categorías de clasificación como indígena y nación) y las reivindicaciones de autoidentificación y autopercepción según las categorías *emic* – como también aquellas que han sido apropiadas. Las identidades no debieran entenderse como esencias perennes ni primordiales, sino que éstas son moldeadas por los propios individuos y su interacción con el entorno. En este sentido, las clasificaciones que se hacen desde el exterior y el interior son relevantes en la configuración de los modos de agruparse entre la población.

4.5.1. Denominaciones clásicas: clasificando al pueblo Mapuche desde el siglo XVI

El *Wallmapu*, territorio que se extendía de océano a océano, era hogar de diferentes agrupaciones y/o pueblos que fueron clasificados a la llegada de los cronistas españoles y, posteriormente por los impulsores de las áreas culturales⁴⁶. Las terminologías empleadas a la llegada del español Pedro de Valdivia (en el año 1540) eran diversas y ni los propios etnógrafos del siglo XX lograron ponerse de acuerdo en cómo delimitar estos pueblos. Según Steward (1946) los nombres aportados a estas subdivisiones se utilizaron de manera vaga y variante, tanto por los locales como por los «blancos», dificultando su concreción. Los conquistadores españoles se percataron de la similitud en algunas particularidades (lengua, vestimenta, herramientas de “desarrollo”, entre otros factores) que eran compartidas desde la zona del Bío-Bío hasta el sur del continente. Este territorio se concibió como propio de los “indios” y se comenzaron a estudiar los diversos grupos y/o naciones (L. De Valdivia, 1615).

Las categorías empleadas por los conquistadores, las demarcaciones territoriales, la insistencia en mostrar similitudes entre poblaciones, condicionaron el modo de autodenominación del pueblo Mapuche. Esto dificultó la precisión a la hora de describir la estructura organizacional (tanto territorial como social) presente antes de la conquista. Pero lo que sí se afirma desde la mirada académica mapuche es que gran parte de la

⁴⁶ Retomo aquí, brevemente, la noción de área cultural pues su aplicación en la división del territorio ancestral del pueblo Mapuche tuvo impacto en los modos en que se identificaban y que se comprendieron las personas que integraban dicho pueblo. Para entender cómo el pueblo Mapuche es clasificado en la actualidad, y cómo se ha autodefinido, es relevante mirar hacia atrás y ver de qué modo las ciencias sociales han denominado y considerado sus integrantes.

comprensión de su historia ancestral se basa en “visiones degeneradas del pasado” (Marimán, 2006, p.61). Estas permearon la identidad manifestándose en divisiones.

Latcham (1924), considerado uno de los grandes etnógrafos clásicos del pueblo Mapuche, describía varios pueblos “antiguos” en la zona que abarcaba el territorio ancestral mapuche. En un principio, ubicó la población que él denominaba *llanistas* en los llanos y ríos centrales del actual Chile. Más tarde, el pueblo Chono, llegó a mezclarse con estos y aportó, según el autor, más cultura y desarrollo, y también la lengua *araucana*. La expansión de la agrupación generada por ambos pueblos se expandió rápidamente por el territorio. Por otro lado, Latcham situó en la cordillera y en el valle del río Bío-Bío (al norte de La Araucanía) al pueblo *Pewenche*, el cual se extendía hasta las pampas argentinas. Al este se encontraban los *Puelche*, llegados del lado de la actual Argentina, y se unieron a los pueblos ya asentados en Chile, compartiendo un mismo idioma.

Williche, *Pikunche*, *Puelche* y *Pewenche* habrían sido anteriores a la llegada de los *Moluche* (nombre que significa “gente de guerra”), población de distinta cultura y diferente físico (Latcham, 1924) que se movilizaron desde las pampas argentinas. La mezcla de este último pueblo con los ya habitantes de Chile durante el tiempo de la conquista española habría configurado lo que luego los cronistas denominaron pueblo Mapuche (que habitaba la parte norte del río Cautín, es decir la parte superior de la actual región de La Araucanía). Los mapuche habrían mantenido la cultura de los *Williche*, y esta se expandió como “cultura base” hacia los otros pueblos. Al compartir el idioma, algunos etnógrafos e investigadores englobaron a todos estos pueblos en la categoría de Araucanos⁴⁷, llegando a hablar de “mentalidad araucana” (Guevara, 1916).

Como ya lo hicieran otros etnógrafos y arqueólogos previamente, Wissler (1922 [1917]) agrupaba culturas según el grado en que ciertos rasgos eran compartidos. Utilizó aspectos como el sustento alimenticio, el grado de complejidad en la obtención de los recursos, la vestimenta y la arquitectura, para diferenciar entre el área de Agricultura Intensiva (descrita como hogar de las culturas indias más avanzadas) y el área Guanaco (donde los pueblos se encontraban estancados en su desarrollo). Si se atiende el mapa elaborado por Wissler (1922 [1917]) se observa cómo el *Wallmapu* quedaría dividido entre ambas áreas:

⁴⁷ En el Atlas Histórico de América Latina y el Caribe (2017) se dice que el término araucano fue dado por los españoles a los habitantes de la zona centro de Chile, puesto que los incas los llamaban “aucas”, haciendo referencia a su resistencia y rebelión a ser ocupados.

4. Mapa elaborado por Wissler (1922 [1917]) que refleja las “Food Areas” en las que dividía las poblaciones del continente americano. En rojo, el área que comprende el *Wallmapu*:

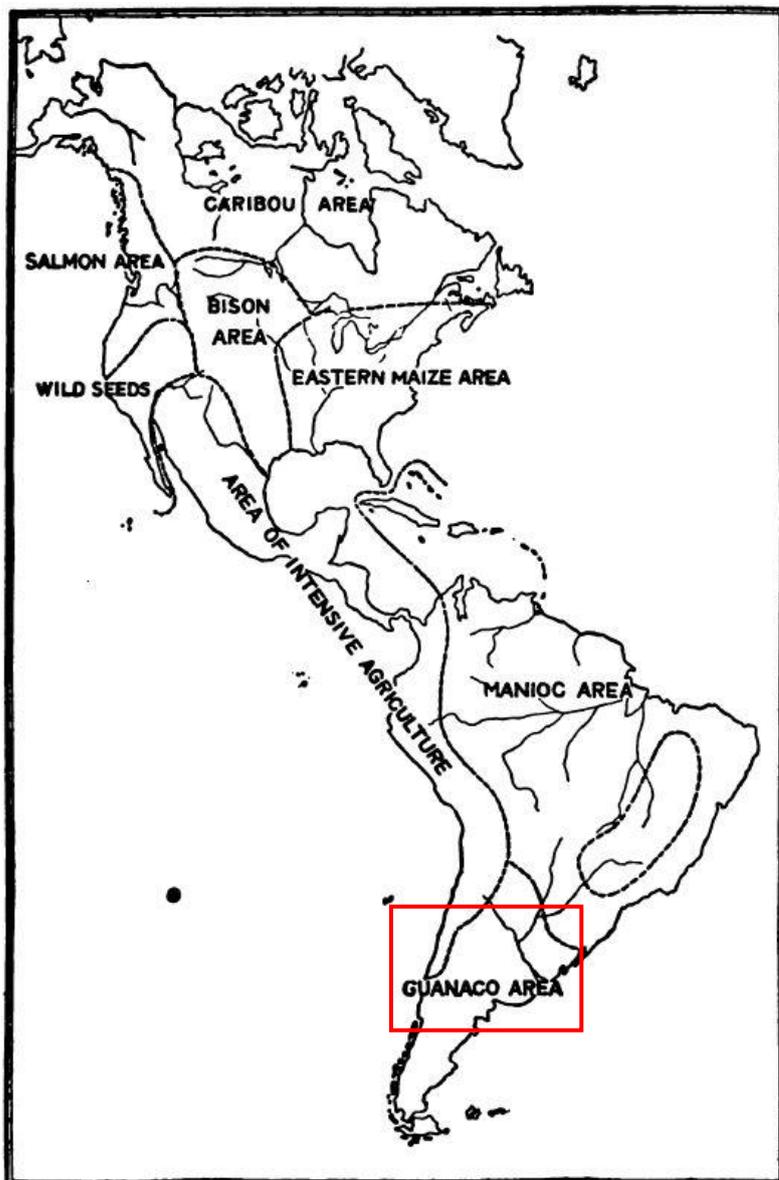


Fig. 1. Food Areas of the New World

Fuente: Wissler, C. (1922 [1917]) *The American Indian. An introduction to the anthropology of the new world.* New York: Oxford University Press

La clara línea divisoria entre los pueblos andinos y los más australes se acompañaba de la intensidad con la que unos y otros fueron estudiados por el autor. A pesar de que en el área Guanaco podemos encontrar a los pueblos Guaycurua, Araucano, *Puelche*, *Calchaquia*, *Tehuelche* y *Fueguino*, todos pueblos diversos entre sí, éstos no ocupaban un gran espacio en su obra, a excepción de los Araucanos (identificados posteriormente también como mapuche)⁴⁸.

⁴⁸ Más adelante se detallará esta utilización indistinta del nombre araucano y el de mapuche presente en algunas etnografías clásicas.

La uniformidad y la tipología evolucionista fue criticada por investigadores posteriores, algunos con criterios presumiblemente más objetivos y concretos. Murdock (1951) dividió el Cono Sur en tres áreas: la Chilena, la Pampeana y la Fueguina. Se basó en criterios como la domesticación de animales y cultivo de plantas, la complejidad en la manufacturación de utensilios, los tipos de vivienda y la afiliación lingüística⁴⁹ entre otras. En la Chilena es donde se encuentra el pueblo Araucano pero los pueblos *Puelche* y *Tehuelche* se ubicaban en el área Pampeana – esto es relevante en tanto que *Puelche* hoy en día es considerada una identidad territorial mapuche.

Steward (1946) trabajó en base a que ciertos rasgos se van modificando según sucedan accidentes, conexiones con otros grupos culturales, y según el contexto medioambiental en el que se sitúen (Ecología cultural). La división que hizo de los pueblos del Cono Sur en el *Handbook of South American Indians* (HSAI) es: Andes del sur, Semi-Marginales, y Marginales. En los pueblos marginales se incluían a los pueblos Patagónico, Fueguino y de las Pampas, y en los Andes del sur el Araucano. Esta distinción se reforzaba al incluir estos pueblos en volúmenes diferentes (uno dedicado a las “tribus marginales” y otro a las “civilizaciones andinas”)⁵⁰. El grupo de los Araucanos estaba compuesto por lo que Steward identificaba como “tribus independientes”. Estas no formaban una unidad política ni cultural como tal⁵¹, pero sí presentaban rasgos comunes como una misma lengua (Steward, 1946, p.43).

Tras la llamada «araucanización»⁵², o diáspora araucana, se generalizó el término Araucano, (Cooper, 1946). Pero los mismos Cooper y Steward admiten que estos pueblos no se refieren a ellos mismos bajo la categoría de Araucano, sino que se autoidentifican como Mapuche (tal y como sigue visible en la actualidad). Faron (1986 [1968]) – investigador referente para los estudios sobre el pueblo Mapuche – siguió esta línea, y también respaldó la idea de que el término “*Arucanian*” se refería a una población mucho más extensa que la que representaba el pueblo Mapuche. Esta población, decía, presentaba una alta diversidad en sus rasgos culturales. En su estudio, Faron únicamente se centró en la población ubicada en lo que él llamaría “*Mapucheland*” – territorio situado en el Chile central de la costa a la cordillera andina.

⁴⁹ Este aspecto es muy relevante para el estudio de los pueblos que habitan el Cono Sur puesto que al haber compartido una misma (o similar) lengua entre ellos, los etnógrafos del siglo XX no se han puesto de acuerdo sobre si esas sociedades formaban parte de un mismo pueblo o no, o hasta qué punto se podían clasificar conjuntamente o debían entenderse por separado.

⁵⁰ Es importante destacar que los pueblos catalogados como más desarrollados son considerados “civilizaciones” y los “marginales” se denominan como “tribus”.

⁵¹ Este aspecto es muy relevante puesto que el pueblo Mapuche, sobre todo desde el activismo y la política, se reivindica ancestralmente como un conjunto, un grupo unido que comparte características históricas, culturales e identitarias.

⁵² La historiografía tradicional chilena y argentina sitúa este proceso de araucanización de las pampas entre los siglos XVIII y XIX, a pesar de que existen evidencias de que el *Puelmapu* (el lado argentino del *Wallmapu*) era mapuche mucho antes (Millalén, 2006). Según Casamiquela (1995) los Araucanos/Mapuche cruzaron la cordillera hacia las pampas habitadas por los Tehuelche (argentinos), llevando consigo su cultura y su idioma, e integrando otros pueblos bajo la categoría araucana (Latham, 1939, en Steward, 1946).

4.5.2. La identificación legal

Este tipo de categorías de clasificación – como las áreas culturales – y las denominaciones impuestas continúan, en cierta medida, presentes en los discursos analíticos, académicos y políticos de Chile. Por un lado, podemos encontrar la inclusión de algunos pueblos bajo categorías antes ya comentadas – indio, indígena, grupo étnico – y por otro la distinción de agrupaciones más pequeñas según filtros elaborados por las instituciones internacionales y chilenas.

Bengoa (2016 [2000]) habla de *panindigenismo cultural* para hacer referencia al *modus operandi* según el que las instituciones elaboran un discurso común para diversos grupos étnicos. Esta homogeneización de las particularidades y necesidades de diversos pueblos se materializa en guías y proyectos cuyos filtros jurídico-antropológicos⁵³ invisibilizan la experiencia local. De este modo podemos encontrar organismos que consideran el pueblo Mapuche como “grupo étnico/racial” (CEPAL, 2008) y otros que distinguen entre tipos de Mapuche indistintamente. Por ejemplo, en el Mapa Patrimonial de Chile 2016 (de la UNESCO), podemos encontrar categorías como “mapuche”, “lafkenche”, “mapuche-williche”⁵⁴, entre otras etiquetas.

También sucede cuando atendemos a las divisiones territoriales: en los estudios del PNUD (2002), por ejemplo, se separa a la población Mapuche según la región en la que habitan sus miembros (considerando únicamente las fronteras administrativas). En cuanto a los programas estatales chilenos, encontramos que el eje básico de consideración territorial son las comunidades indígenas con personería jurídica (registradas en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena – CONADI) en vez de tomar demarcaciones ancestrales y *emic* como los *lof* o *fütalmapu*⁵⁵.

Los patrones de selección presentes en otras herramientas de clasificación, como los censos y en las encuestas demográficas, son rígidos (Barrientos, 2012) y las opciones de clasificación suelen ser reducidas y simplificadas. Solamente se toman variables esenciales como el trabajo, la migración, la educación, la vivienda, y también aspectos fenotípicos. Este último elemento, lamentablemente, sigue presente en la identificación de una persona como indígena o no indígena – quizás no en las leyes o documentos legales, pero sí en la práctica clasificatoria de algunas instituciones.

⁵³ Me refiero aquí al empleo de categorías de distinción como indígena – nacional, desarrollado – subdesarrollado, indígena rural – indígena urbano, como ejemplos.

⁵⁴ Estas últimas categorías hacen referencia a las identidades territoriales anteriormente mencionadas en la tesis. Estas identidades, las cuales no son planteadas ni en los Censos (más allá de considerarlas como “Pueblos Asociados a Pueblos Listados”) ni suelen verse en las encuestas poblacionales estatales, sí se presencian en los discursos de la población mapuche. En la identidad mapuche existe la posibilidad de considerarse netamente como mapuche, como mapuche + alguna identidad, o solamente con alguna de estas identidades. Más información en el siguiente enlace:

<http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Santiago/pdf/mapaUNESCOweb.pdf>

⁵⁵ Ambas nociones que designan delimitaciones espaciales e identitarias propias del pueblo mapuche: Los *Fütalmapu* reflejan las diversas identidades territoriales que conformaban, y conforman, el pueblo mapuche, y se entienden como articulación social y cultural que representa un espacio entre el *lof* (familia extensa) y la Nación.

Por ejemplo, durante mi estancia en Curarrehue pude constatar como algunos trabajadores estatales obviaban la pertenencia indígena para las personas que físicamente no eran identificables como tal. Concretamente, en el momento de las Elecciones a “Constituyente por una nueva Constitución”. En la designación de las personas encargadas de redactar la posible nueva Constitución de Chile (en 2021) había escaños reservados para los pueblos indígenas y solo las personas indígenas podían votar por estos. Para distinguir, en la votación se entregaba una papeleta de otro color. Pues bien, tal y como relataron algunos de los votantes mapuche en Curarrehue, a algunos les fue entregada la “papeleta de voto indígena” y a otros no. La papeleta fue entregada incluso a quienes no la pidieron – alegando que “parecían mapuche” - y otras personas que “no se veían como mapuche” tuvieron que pedirla expresamente.

El esencialismo palpable en estas dinámicas de categorización remite a una comprensión racializada y biologicista de la identidad, en la que solo es indígena quien parece indígena, o quien cumple con los requisitos para serlo. Son estos factores los que permearon de las clasificaciones y estrategias de catalogación que se empleaban durante finales del siglo XX, y que no recopilaban la autoidentificación de las personas. No fue hasta 1992 que se comenzó a monitorear la población indígena a través de la pregunta “*Si usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Ninguno de los anteriores*”⁵⁶.

La identificación, como traductora de la identidad, priorizaba la idea de ser/pertenecer a la de sentirse perteneciente. Pero desde la llegada de la Ley Indígena del 1993 (CONADI, 2011) fue aumentando la relevancia de los “sentimientos de pertenencia” a un grupo más allá de si este sentimiento encaja o no con los patrones identitarios oficialmente establecidos. Fue a partir del CENSO del 2017 que se consultó acerca del sentimiento de pertenencia⁵⁷. Este cambio jugó un papel importante pues, desde finales del siglo XX, el ser “reconocidos” equivale a la obtención y visibilización de derechos. Los resultados del CENSO 2017 mostraron que, al considerar la autoadscripción en vez de la identificación, la cifra total de personas mapuche aumentaba⁵⁸.

Se podría decir, entonces, que dentro de todas las denominaciones y categorías que se otorgó a la población local a lo largo del siglo XX, finalmente “Mapuche” parece ser la categoría más extendida dentro de los discursos identitarios de las personas que se autoidentifican como tal. Este hecho no niega la evidente diversidad del contexto territorial y cultural chileno, pero enfatiza la visión promovida por los discursos de los movimientos sociales de un pueblo unido bajo un mismo término, identidad y cultura.

⁵⁶ A destacar la importante ausencia del resto de pueblos originarios presentes en el territorio chileno.

⁵⁷ En dicho censo, se modificó el verbo “pertenecer” por “sentirse perteneciente”, dando opción a elegir entre los pueblos indígenas reconocidos en la Ley Indígena, incluyendo la categoría “otro” para aquellas personas que se sintieran identificadas con algún otro pueblo no reconocido por el Estado en ese momento: los Ona, los Changos y los Tehuelches. Consultar Anexo 2.

⁵⁸ En el CENSO de 2002, previo a la Ley Indígena, encontramos que solo 604.349 eran consideradas mapuche. Sin embargo, en el CENSO 2017 se contabilizan 1.745.147 personas que “sentían pertenecer” a este pueblo.

Estos mismos discursos son los que han presionado al Estado para modificar las categorías de clasificación – expuestas en el marco teórico de esta investigación – y que han sido claves en la definición del actual pueblo Mapuche. Tras el fin de la dictadura pinochetista en marzo de 1990, el Estado chileno creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas. En el proyecto de ley, presentado por el presidente Aylwin, se reconocía a los pueblos indígenas “como parte de la diversidad de la sociedad chilena” pero, a modo aclaratorio, se incluía el siguiente texto:

La expresión ‘pueblos’ que se utiliza en las normas que os propongo, no está considerada en el sentido de “titular” de la soberanía nacional o de su ejercicio que le asignan el derecho político y el derecho internacional⁵⁹ (Larraín, 1993, p.44).

Finalmente, en la Ley Indígena de 1993 no se incluyó el concepto de “Pueblos indígenas”, y no fue hasta que comenzaron a surgir los nuevos Decretos⁶⁰ que se aplicó el término en la Ley. Los conceptos que se utilizaron (hasta la incorporación de Pueblos indígenas) y que todavía hoy están presentes en sus artículos son: Indígena, cultura indígena, de comunidad indígena y etnia / etnia indígena⁶¹ (CONADI, 2011).

En este sentido, si bien los discursos del activismo mapuche de principios de los años 2000 presentan como válida la catalogación como indígena, en la actualidad se está cuestionando y repensando la adscripción a este término. El debate sobre si pueblos como el mapuche deben ser o no consideradas “indígenas” por la antropología (Santos Granero, 1996) desatiende, en parte, las nociones *emic* de autodefinición y pone el foco en la pertinencia de definir desde la academia o la administración quien es indígena y quien no (Viveiros de Castro, 2006).

Desde la perspectiva local se considera la idea de “pueblo indígena” como impuesta y poco representativa. Gran parte de la población local de Curarrehue no se define como indígena sino como mapuche y la frase “yo no soy indígena, yo soy mapuche” es cada vez más frecuente⁶². Al final, la noción indígena es una mera herramienta para su posicionamiento en la red comunicativa y discursiva del Estado, pero no se reconocen bajo esta etiqueta ni bajo la homogeneización que representa – tal y como manifiesta la “gente común” (Le Bonniec, 2009).

⁵⁹ Esta aclaración estaba motivada por el recelo que suponía dar a entender que el pueblo chileno no era uno solo, lo cual ponía en cuestionamiento la unidad nacional de Chile.

⁶⁰ Por ej.: el Decreto Supremo n°158 para la Declaración del Día Nacional de los Pueblos Indígenas 1998.

⁶¹ Para ubicar dichos conceptos en la Ley consultar el Anexo 1.

⁶² Esta comparativa la hago basándome en las observaciones que pude realizar al desarrollar mi investigación en el año 2015. Durante esos meses pude recopilar expresiones como “lucha indígena” y “pueblo indígena” en los discursos que se elaboraban desde la base local para defenderse contra el proyecto extractivista de Añihuerrqui. En mi última estancia de investigación, en el 2021, constaté que estas expresiones habían sido sutilmente cambiadas por “lucha mapuche” y “pueblo mapuche” e, incluso, existía cierta molestia por parte de algunas personas cuando la sociedad se refería a ellas como indígenas.

La identidad como soporte de las reivindicaciones, en distintos niveles, hace posible que la cultura sea objeto de predicación (Briones, 2016) capaz de unificar y fortalecer a los pueblos que durante siglos fueron vulnerados. Desde algunos sectores del activismo Mapuche se hace énfasis en cómo desde los Estados argentino y chileno se ha tratado de dividirlos⁶³ a pesar de que la historia los ha unido, y se representan como nación – no como naciones. De ahí la importancia, por ejemplo, para organismos como Wallmapuwen⁶⁴ y la Coordinadora Arauco Malleco de reivindicar la terminología de Nación Mapuche. Según esta perspectiva, el *Wallmapu* reúne a pueblos hermanos que, aún y tener diversas particularidades culturales y territoriales, se entienden bajo una misma categoría: la de mapuche.

Lo que se ha presentado desde la historiografía tradicional chilena y argentina, así como en las etnografías clásicas, como “pueblos araucanos/mapuche” serían realmente identidades de un mismo pueblo (Ruiz, 2003). Así lo define la actual antropología chilena (Le Bonniec, 2009; Millalén, 2006; Mansilla, Melin y Royo, 2017; entre otros) como también los movimientos políticos mapuche. La autodenominación mapuche, como construcción identitaria colectiva (Millalén, 2006) ligada a la referencia del *Wallmapu* pasa por diferentes realidades de reivindicación: existen entidades políticas y locales que apuestan por la plurinacionalidad dentro de los Estados por separado, y otros movimientos apuestan por reconstruir las identidades territoriales como base identitaria.

4.6. Categorías identitarias locales en torno al “ser mapuche”

La identidad no puede reducirse únicamente a un discurso político o académico, sino que pasa por reconocer las experiencias, comprensiones y representaciones del “ser mapuche” en más de un sentido. De ahí la importancia de atender, también, las clasificaciones y configuraciones identitarias locales. En el territorio de Curarrehue mucha gente mapuche opina que en unos años habrá más personas que se consideren pertenecientes a dicho pueblo. Según estas personas, existe una correlación con la mejoría de la imagen social del “ser mapuche” y el aumento de autoidentificaciones a nivel legal. Sin embargo, desde la población mapuche en general, y la curarrehuina en particular, se apunta a que “ni todo vale”, “ni todo el mundo puede ser mapuche”, ni mucho menos ser “un buen mapuche”. Entonces ¿qué es ser mapuche?

Durán (2014) dirá que cuando la identidad del pueblo Mapuche se vio amenazada es cuando necesitó ser explicada. Previo a esto, sus características (más adelante clasificadas como étnicas) eran simples particularidades del día a día que no necesitaban ser visibilizadas, más bien al contrario. La cultura pasó del entorno íntimo a orientarse

⁶³ A finales del s. XIX, la geohistoria del pueblo mapuche se vio impactada por la intervención militar a ambos lados de la cordillera andina, tanto por la Pacificación de la Araucanía en Chile como por la Conquista del Desierto en Argentina – Denominaciones que a ambos lados de la frontera corresponden con los procesos internos de colonización de territorios ocupados por población indígena.

⁶⁴ Partido político mapuche de ideología nacionalista.

hacia fuera, y todos aquellos elementos considerados ancestrales, los aspectos históricos, y las particularidades antes consideradas mundanas, se convirtieron en la base de la cultura. Este reencuentro con los elementos ancestrales fue forzado desde la relación con los “otros” y la necesidad de distinguirse. Se acuñaron elementos como discurso arraigado en la tradición, pero también en diálogo con el presente (Bengoa, 2016 [2000]).

Para poder ordenar dichos elementos en los marcos de lo considerado como lo auténtico, lo propio, lo identitario, se necesitaba de la memoria colectiva. Entrelazar la historia propia descartando historias ajenas (Briones, 2016) fomenta la distinción que fortalece la identidad diferenciada. A través de la selección de esos hechos o elementos, que compusieron el pasado propio y compartido, de retomarlos como válidos, es que también se entrelazan memorias presentes.

El intercambio sociable de los recuerdos (Terradas, 2004) es lo que permite pensar una identidad asociada a lo auténtico, pues si es compartido por varios integrantes es más probable que sea cierto. Es entonces cuando hablar de lo “puro”, “real”, “verdadero” parece cobrar un significado prácticamente innegable. Cuando las personas mapuche manifiestan su autenticidad ligada al origen en expresiones como “mis raíces están en este lugar, soy de aquí”, “mi abuelito era mapuche por lo tanto yo también lo soy”, “aquí encontré mi sangre, mi gente”, están estableciendo una vinculación directa con su *tuwün* y su *küpalme* que los convierte, inevitablemente, en mapuches considerados como auténticos.

Sin embargo, Amartya Sen (2001) (en Bartolomé, 2006) hablará de la posibilidad de desarrollar una identidad plural para expresar una múltiple identificación. La capacidad de elección de los miembros de la agrupación, según el contexto, permite a una misma persona identificarse con varios grupos a la vez, pues las identidades no son conjuntos herméticos y beben de las interacciones entre unas y otras. Desde la proclamación de los Estados-Nación latinoamericanos, muchos de sus pueblos originarios se han visto forzados a renunciar a su identidad – entonces estigmatizada – y a adoptar otras categorías nacionales. No obstante, esta renuncia se ubicaba más en el papel que en la propia autoconcepción, pudiendo ser una misma persona mapuche y chileno, por ejemplo, o indígena y campesino.

La identidad étnica, en contextos de este tipo, no tiene por qué verse reñida con la posibilidad de sentirse representado con características propias de otras identidades. Tampoco con el hecho de desarrollar prácticas y discursos que no les son “tradicionalmente propios” y/o de participar de grupos étnicos diferentes. La interacción constante entre el “nosotros” y el “otros” acaba por generar procesos sociales de identificación en los que la identidad es mutable (Bartolomé, 2006) y puede verse fragmentada al pertenecer a diversas categorías y agrupaciones.

4.6.1. Ser mapuche, no-mapuche o *wingka*

Para empezar, decir que los pilares fundamentales que construyen la otredad en cuanto a “ser” o “no ser” son las nociones de mapuche y *wingka*⁶⁵. Esta dicotomía se vuelve más compleja en el modo en que la población local de Curarrehue entiende los límites étnicos de una y otra categorías. Por ejemplo, podemos encontrar en la comuna personas que se autodenominan mapuche y argumentan su identidad con vínculos ancestrales, de *küpalme*, apellidos y linaje. En esta línea, conceptos como “pureza” y “autenticidad” son claves en la configuración de la propia identidad, tanto para la auto-representación como para la definición por parte de “los otros”.

Esta última idea peligra de verse encasillada en una mirada de corte más esencialista. Si se conecta el entender la identidad mapuche a poder demostrar pureza en su ADN – es decir, que su linaje contenga únicamente sangre mapuche – la identidad queda relegada a aspectos biológicos. El historiador argentino Casamiquela (2007), por ejemplo, hace uso de la idea de “pérdida de identidad” para encasillar a la población como mapuche o descendiente de mapuche. El autor argumenta que las “mezclas” hacen imposible la existencia de algún “individuo racialmente puro” (2007, p.48). En este sentido, los descendientes no pueden considerarse como conocedores ni poseedores de una cultura propia y, por lo tanto, tampoco de una identidad mapuche como tal. Usando el término “ahuincado” (refiriéndose a la persona mapuche que ha adoptado rasgos propios de la persona no-mapuche) el autor contrapone la población urbanizada con los “auténticos campesinos” que, para él, se acercan más a la pureza de lo que debiera ser alguien mapuche.

Estas categorías de autenticidad son tomadas también por algunos discursos activistas, y por personas locales que asocian estos rasgos a la comprensión *emic* de la identidad mapuche. Parecería, entonces, que las aproximaciones a discursos y patrones que no se consideran propios de la “tradicción” entorpecen esa “revitalización” de la cultura propia. El contacto y las interacciones con lo “no-mapuche” se ven como los mayores obstáculos. Esta comprensión sustancialista de la identidad, si bien es compartida por algunos mapuche, invisibiliza el hecho de que los grupos étnicos no pierden sus particularidades al entrar en contacto con otras agrupaciones (Barth, (1976 [1969]) sino que las mismas características que los definen son también fruto de un dinamismo procesual en relación con los “otros”.

Las relaciones interétnicas (ya sea en el ámbito familiar, laboral o social) son la realidad en las comunidades del sur de Chile. Negar su existencia como propia, también, de la cultura mapuche es ignorar una parte importante de su construcción identitaria. Por ejemplo, en un estudio realizado por Valenzuela (2007) se manifiesta como, entre personas mapuche que habitan las urbes, el 57% de los matrimonios son mixtos y el 65% de las personas mapuche encuestadas considera positivo que su descendencia se case con

⁶⁵ La polarización del mapuche vs. el *wingka* fue reforzada en tiempos de las ideologías del blanqueamiento, presentes tanto en Chile como en Argentina (Briones, 2002), cuando la falta de blanquitud y falta de aboriginalidad dejaban al “descendiente” mestizo (o en el caso del pueblo Mapuche “el champurria”) en un limbo identitario.

alguien no-mapuche (2007). El *küpalme* no es solo un conjunto de apellidos, sino que considera las conexiones y experiencias que la persona genera con el territorio y su cultura. Tengan más o menos “sangre mapuche” en sus venas, los descendientes se autoadscriben al pueblo Mapuche acorde a más razones que la pureza genética.

La realidad nos muestra personas con dos apellidos mapuche que prefieren identificarse como “chilenos” a secas y personas sin ningún apellido próximo mapuche – pero con ancestros y *tuwün* mapuche – que buscan “recuperar su identidad” y “reencontrarse con su origen” (discursos *emic*). Estas últimas, en el caso de Curarrehue, afirman haber pasado un tiempo alejados y obviando sus raíces, pero actualmente se encuentran en un momento de reconexión. La expresión local de “me estoy reencontrando” denota la percepción de que su identidad mapuche nunca se extinguió para ellos, porque entonces no podrían encontrarla. Ya conectaban con esta por su *tüwun*, pero realmente es el “actuar como mapuche” lo que los acerca a la identidad perdida.

Encontramos personas, también, que no se definen como mapuche, sino que utilizan términos y expresiones como “tengo sangre mapuche”, “tengo raíces”, “tengo ascendencia mapuche”, “soy mapuche de tercer grado”, entre otras, para ofrecer cierta distancia con aquellos elementos que les vinculan con su herencia mapuche (o indígena, como señalan a veces). Esto no implica necesariamente que renieguen de su identidad mapuche, pero o bien consideran que su estilo de vida está demasiado alejado de cómo viven las personas mapuche o que su vinculación con el linaje y/o apellidos mapuche es demasiado lejana como para reconocerse como tal.

Siguiendo esta línea, aunque son una pequeña minoría en la comuna, se encuentran agentes locales que niegan por completo su identidad mapuche y se acogen a sus apellidos *wingka* (aunque solo sea uno de los dos). La intención es mostrar que “ya no corre sangre mapuche por sus venas”, e incluso expresan frases del estilo “yo no entiendo a estos indiecitos”. En cambio, estas personas prefieren referirse a ellas mismas como campesinos o “gente de campo”.

Por último, quisiera destacar otra particularidad identitaria que me llamó mucho la atención y que, aun no siendo muy representativa en la comuna, tiene un impacto en cómo se está reconstruyendo o reapropiando el “ser mapuche”: se trata de aquellas personas que no presentan apellidos mapuche, ni una historia que les relacione con antepasados o un territorio ancestral, pero que se llegan a sentir mapuche por compartir el “modo de vida” e ideales con sus vecinos y vecinas mapuche.

Con tantas y diversas posibilidades identitarias, el ser mapuche o el ser *wingka* no es en sí definido únicamente por una cosa, sino que los elementos étnicos pueden ser varios – y movibles – según la persona que observa. Cuando una señora de Curarrehue menciona como “el *longko* Alejandro es “harto (muy) reconocido en la sociedad mapuche” cabe cuestionarse qué y cómo es esta “sociedad” y quién tiene cabida en ella. Los límites de ser y de pertenecer son reconfigurados con los cambios del contexto.

Existe entre los agentes locales una fuerte necesidad de “demostrarse como mapuche”. Por ejemplo, una señora mayor mapuche se indignaba con una encuestadora municipal por preguntarle si hablaba *mapuzungun*:

“Por supuesto, nosotros somos de cultura neta, venimos de un linaje bastante fuerte (...) nuestros papás nos enseñaron a hablar nuestra lengua porque como mapuche es lo que hablamos” (Consuelo, comunicación personal, sector de Reigolil, 24/04/2021).

El dominio de la lengua se asocia a la pureza y la autenticidad que aseguran que la persona sea identificada como mapuche. Pero la realidad es que Consuelo no habla *mapuzungun* ni con sus hijos ni hijas, y no por ello considera a sus descendientes unos mapuche menos “netos”. Sin embargo, esa misma tarde, me encontraba en casa de la hermana de Consuelo hablando de una de sus sobrinas (quien hace poco que ha regresado a la comunidad para instalarse). La señora Manuela hablaba de su sobrina con cierto paternalismo y dando a entender una expectativa de cómo debiera ser una mujer mapuche:

“A ella todavía le cuesta ponerse las ropas tradicionales cuando *nguillatucamos*⁶⁶” (decía) “Acaba de llegar, y hay que darle tiempo para que aprenda, pero su hermana lo hace. Ella es que vino de fuera y pues no sé si no quiere verse tan mapuche, no creo, pero ella sabe que las ropas son importantes para nosotros” (Manuela, comunicación personal, sector de Reigolil, 24/04/2021).

Para aquellas personas que están en “proceso de recuperación cultural”, en su mayoría una población joven-adulta, es necesario aferrarse también a otros elementos más allá de los que son considerados como tradicionales / ancestrales. La importancia de cocinar la comida ancestral, a la que se refieren como “la auténtica”, “la de nosotros”, o las cuestiones que se refieren a la genética y al conocimiento de los ancestros, por ejemplo, son elementos que, en la actualidad, pueden ser tan importantes como la defensa de la cultura y del territorio, la participación en ceremonias y/o adoptar un estilo de vida que respete las dinámicas del campo.

A pesar de que las referencias a los apellidos son constantes⁶⁷ los actos de una persona también son relevantes a la hora de “cuestionar su mapuchidad⁶⁸”. Un joven mapuche, que ahora ejerce como *werken* (mensajero) de Trankura, decía:

⁶⁶ Expresión que se refiere a participar de la ceremonia del *nguillatun*.

⁶⁷ Algunos ejemplos etnográficos son el caso de una señora hija de colonos que ha vivido toda la vida en comunidades, que está casada con un hombre mapuche y que, si bien no es percibida como una afuerina por algunos, aún se entiende como persona no-mapuche por los agentes locales; o la sobrina de un señor mapuche a quien él mismo se refiere a ella como que “se cree *wingka*, y cómo va a ser eso si tiene apellido mapuche también”.

⁶⁸ Este es un concepto utilizado por la academia (Course, 2011; Foerster, 1993; Antileo, 1997) y los medios – y que ha permeado en los discursos sociales – para designar el pertenecer a la cultura mapuche. Puede utilizarse cuando se habla de “grados identitarios” (qué tan mapuche puede ser considerado alguien), como elemento diferenciador y que refleja otredad (en expresiones como “su mapuchidad lo distingue de los chilenos”) y como proceso contrapuesto al “awingkanamiento” (cuando una persona mapuche refuerza su mapuchidad en contextos urbanos, por ejemplo).

“Hay mapuche que no se comportan como tal (haciendo referencia a la importancia de vivir según el *Az Mapu*) y que para mí no lo son. Un mapuche debe querer la tierra y sentir que pertenece a ella, y tener los valores que definen al mapuche” (Simón, comunicación personal, sector de Trankura, 14/10/2021).

Otra señora mapuche del sector de Maite expresaba que, para ella, puede ser mapuche quien viva como un mapuche, siempre y cuando:

“Se tengan sus creencias y la fe presente, y se hagan las cosas con respeto, se pida permiso, con silencio, solo recogiendo lo necesario, respetando los animales. Uno sabe cómo debe hacer las cosas, porque a nosotros nos las enseñaron y nosotros ahora las enseñamos a nuestros hijos, a nuestros nietos. Ser mapuche es eso, porque si mi nieta es de mamá chilena y papá que es mezcla mi hijo, pero yo a ella la enseño como mapuche que es, si sigue nuestro *kimün* pues es que es mapuche” (Teresa, comunicación personal, sector de Maite, 08/10/2021).

Para las personas mapuche de más edad – poseedoras de un mayor conocimiento local – la categoría de *wingka* sigue refiriéndose a una clara otredad solamente ligada a aspectos biológicos. Es común escuchar que sigan hablando de raza – concepto considerado anacrónico entre la juventud y los movimientos sociales mapuche del territorio – y que utilicen las categorías de “morenos” y “blancos”, así como otros factores relacionados con la apariencia y la sangre. Por eso, los adultos mayores trasladan en su transmisión del *kimün* esta idea de otredad a los más pequeños, haciendo hincapié en delimitaciones que fueron heredadas de los tiempos de colonización y de las políticas racistas de siglos anteriores; políticas que, por desgracia, siguen permeando algunos discursos institucionales en la actualidad.

Esta distinción más física que cultural choca a los menores que comparten espacio constantemente con personas *wingka* o no-mapuches en el colegio, en las comunidades, en el parque de la plaza de Curarrehue, en fiestas de cumpleaños, entre otros lugares. Por eso cuando a Andrea, de siete años, su abuelo le preguntó si piensa que yo era mapuche o *wingka*, lo que para él es evidente a simple vista, para la pequeña es confuso pues fenotípicamente conoce a personas que se reconocen como mapuche y que no distan tanto de mi apariencia más “occidentalizada”. Una vez fue establecido que yo era *wingka*, le pregunté a Andrea si yo podía llegar a ser mapuche, y en ese sentido sí lo tuvo claro:

Andrea: “Es que eso no se puede cambiar, es algo de cuando naces”.

Yo: “Entonces si yo me quedo a vivir aquí en la comunidad y hago las cosas como las hacen tus abuelitos, si hago *nguillatun*, si como digüeñes, si trato bien a los animalitos... ¿no puedo convertirme en mapuche?”

Andrea: “Yo creo que no, porque si tus papás no son mapuche no lo puedes ser. Si quieres puedes tener un *pololo* (novio) mapuche y quedarte acá” (Andrea, comunicación personal, sector de Trankura, 17/05/2021).

Sin embargo, cuando su abuelo le comenta que su mamá también es *wingka* (pues no es mapuche), la pequeña se enfada y reivindica su desacuerdo con esa afirmación. ¿Por qué esta reacción? Actualmente, sobre todo entre la juventud y los discursos activistas y políticos mapuche, se promueve una visión de la persona que no es mapuche dividida en dos categorías: no-mapuche y *wingka*.

Si bien, como comenté al principio de la tesis, *wingka* es el término más extendido para referirse a la persona que no es mapuche (“gringa” “blanca” “extranjera”), debido a la connotación negativa que puede tener este término se opta, también, por hablar de la persona no-mapuche. Es decir, toda persona que no se considere o defina como mapuche será alguien no-mapuche, pero no toda persona no-mapuche será etiquetada de *wingka*. De ahí que Andrea se tomara mal el comentario de su abuelo: las generaciones más mayores no tienen tan normalizado el uso de no-mapuche para designar a la persona de fuera. En cambio, las generaciones jóvenes acentúan la distinción entre ambos conceptos.

Quien es *wingka* no solo es “de fuera”, un extranjero, un *kamollfünche*, sino que puede ser alguien que oculte intenciones o que no sea aliado del pueblo Mapuche. Un *kamollfünche* puede ser un *wenüy* (persona que se considera aliada, que apoya y se implica en las luchas y demandas de la población mapuche del territorio) o puede ser visto como una persona no-mapuche o como *wingka*. A raíz del aumento de los movimientos sociales mapuche en Chile durante este siglo XXI, *wingka* se emplea cada vez con más fuerza para designar dinámicas occidentales y capitalistas y para hablar de empresas extractivistas, por ejemplo. Todo aquello que no es mapuche es no-mapuche, pero aquello que no incorpora una lógica de apoyar, comprender y respetar el “mundo mapuche” será concebido por los actores locales como *wingka*.

4.6.2. El limbo que habita el *champurria*

Tras analizar diferentes maneras y comprensiones de ser mapuche, la idea de autenticidad (conectada únicamente con factores primordiales) queda abierta a cuestionamiento. La categoría de mestizo o *champurria* muestra justamente esto, pues dentro de esa “sociedad mapuche” también entran aquellas personas de apellidos de segundo, tercer, cuarto grado. Personas con remarcada distancia con sus linajes mapuche al punto que “ni mapuche parecen” – como dirían algunos de los agentes locales – pero que sí son aceptados e identificados como tal.

Como persona que se encuentra siempre en el limbo – a veces no suficiente indígena para los suyos (Cecchi, 2020) y otras demasiado híbrido para el Estado (Briones, 2002) – el “mestizo” se encuentra siempre en un espacio de lucha para definir quién y cómo va a ser incluido o excluido. La triple identidad que cohabita en el *champurria*

(*champurria*, mapuche y no-mapuche) (Milanca, 2015) es también una triple pertenencia, tanto en el plano territorial, como histórico y simbólico. Esta pertenencia busca conjugar todas aquellas características que forman su persona sin negar ninguna de ellas y, dentro de este abanico poder elegir los grados de pertenencia a cada identidad. Un ejemplo claro es la vivencia personal de Luisa como mujer *champurria* de la comuna, quien, al hablar de los problemas que había tenido en su infancia, y ahora en su comunidad, por el tema identitario, expresaba lo siguiente:

“Yo soy *champurria* porque mi papá era chileno y mi mamá era mapuche, pero a mí cuando me preguntan yo digo que soy mapuche porque si digo chilena parece que no tengo nada de mapuche” (Luisa, comunicación personal, sector de Maite, 10/10/2021).

La identidad *champurria* es negociada según necesidades y el contexto en que esta se expresa (Milanca, 2015). Esto mismo sucede en los casos en que personas mapuche ocultan rasgos que les son culturalmente propios por no verse estigmatizados o perjudicados laboral, económica y políticamente hablando. Durante las Reformas Agrarias de mediados del siglo XX, la categoría de *champurria* quedó camuflada por la “falta de distinción” entre lo que era propiamente mapuche y qué era particular de los campesinos (Milanca, 2015). Pero a finales de siglo, con el aumento de las reivindicaciones étnicas y el replanteamiento de lo auténtico y lo tradicional, la persona *champurria* pasó a identificarse, por lo menos en la comuna de Curarrehue, como mapuche, *champurria*, campesino y chileno.

El límite entre una identidad y otra es diferente dependiendo de si es la propia persona *champurria* quien lo traza o si lo hacen personas desde una mirada externa. Juanito, en uno de nuestros paseos en bicicleta por su comunidad en Maite, mientras comentábamos lo bonitos que eran el río y los bosques, me dijo:

“Me siento feliz de ser mapuche porque el *wingka* no es tan divertido. Yo sé que soy *champurria*, como mis papás, pero soy mapuche por apellido (...) la mayoría acá somos mezcla, y todos decimos que somos mapuche, así que yo creo que, aunque haya mezcla pues somos mapuche ¿no? porque *wingka* no soy, y tampoco soy como los no-mapuche de ahí arriba (refiriéndose a los hijos de una familia colona chilena)” (Juanito, comunicación personal, sector de Maite, 18/09/2021).

Pero su madre, mujer que se autodefine como *champurria*, cuando comentamos el tema en la mesa, me dijo que él no podía considerarse “mapuche puro” a pesar de que sus dos apellidos eran mapuche. Sus papás, decía, eran mezcla y por mucho que él podía ser mapuche por apellido, “por la vida” era *champurria*, ya que “su sangre tiene sangre no-mapuche también” (Martina, sector Maite, 18/09/2021). La idea de pureza, asociada a esta noción de ser mapuche neto / puro (expresión con la que se definen e identifican

algunos actores locales cuando hablan sobre su sangre y su identidad) está presente como rasgo relevante en el imaginario identitario de la población. No obstante, haciendo alusión a los diversos modos de comprender la “mapuchidad” comentados al principio del apartado, no es el rasgo definitorio más relevante respecto a ser o no mapuche.

El caso de una *kimche* (sabia) de Curarrehue, de apellido Carinao (uno de los apellidos considerados más puros/fuertes en razón de su ancestralidad documentada) representa este argumento: durante muchos años, cuenta, fue considerada como mapuche no neta porque su madre era mestiza, una *champurria*, y por lo tanto corren sangre y apellidos *wingka* por su ser. Sin embargo, actualmente es comprendida y descrita como una *kimche* en la comuna, una mujer mapuche sabia, capaz de transmitir el *kimün* y como una clara representación de la cultura mapuche. Para ella el *kiipalme* es lo más importante ya que los orígenes, la ascendencia, es lo que marca quién es la persona. Por eso ella perdió el miedo a hablar de su parte mestiza y reivindicó su autenticidad a través del dominio del *mapuzungun*, del arte de tejer, y de conocer las canciones y relatos de su territorio (elementos asociados al patrimonio y la tradición mapuche). Se identifica y es identificada como mapuche sin subcategorías.

El modo en que las personas *champurria* deciden mostrarse ante los demás tiene que ver, también, con cierto temor a dejar de “pertenecer” o ser vetado de diferentes lugares y grupos. Clara es una niña hija de madre mapuche y padre europeo e, identitariamente hablando, representa el ejemplo más claro de “mezcla” según la perspectiva generalizada en la comuna (su padre europeo es un ejemplo paradigmático de *wingka*). Sin embargo, explica que en la escuela discute con amigos por esta razón:

“No me gusta que me llamen gringuita, porque yo les digo que yo soy hija de (nombre mapuche femenino), soy de las (apellido mapuche muy fuerte en la comuna), soy mapuche. Y se me quedan viendo como si no dijera la verdad y me molesta. Si quieres te puedo decir cosas en *mapuzungun* y un *wingka* no hace eso” (Clara, comunicación personal, sector de Trankura, 19/05/2021).

A pesar de ser tan pequeña ya sabe que, para defender su autenticidad, debe relacionarse no solo con un linaje mapuche, sino con un apellido que en la comuna representa un sólido lazo con los antepasados y la cultura. Pero Clara lo tiene más complicado que la *kimche* Carinao, puesto que el origen europeo de su padre sigue pesando para la población de más edad del territorio – quienes transmiten esta perspectiva a sus nietos y nietas. Por eso, desde su parte materna le inculcan todo el *kimün* que pueden, la implican en las ceremonias, le enseñan *mapuzungun*, la hacen partícipe de las labores del campo, le hablan constantemente de sus antepasados. Se reclama su pertenencia a través de construir otro modo de “ser mapuche”, siendo esto un claro reajuste en los modos de comprenderse y representarse dentro de la identidad mapuche. El contexto y las relaciones de poder marcan e invitan a fluir las identidades mezcladas; parafraseando a V. Stolcke (2009) “los mestizos no nacen sino que se hacen”.

Capítulo 5. De nómadas a comunidad: modos de agruparse a lo largo de la historia

“Toda historia, todo relato de un pueblo es una continuidad (...) Olvidarse es perder la memoria del futuro” (Correa y Mella, 2010, p.11). Cada grupo humano (llamémosle sociedad, comunidad, nación) tiene sus propios contextos para la producción y resignificación de sus experiencias, pasadas y futuras, las cuales forman parte fundamental de quiénes son para ellos mismos y para los demás. El modo en que las agrupaciones, o colectivos, se entranan, entonces, no puede ser presupuesto, sino que se debe describir desde un estudio sobre las conexiones y maneras de conectar (Briones, 2016) que se dieron en un pasado y que se dan en la actualidad.

La actualidad, con las tecnologías y la globalización (Krause, 2001), facilita el conocimiento de las ideologías étnicas. Esto ha producido que en algunos análisis antropológicos se consideren las identidades o agrupaciones como surgimientos de la contemporaneidad, etiquetando ese pasado y “esencia” común meramente como instrumento. Sin embargo, realizar un repaso analítico de los cambios sociales y de organización a lo largo de la historia del pueblo Mapuche (los cuales conjugan aspectos como el territorio, el despojo, la violencia simbólica y los intercambios con otros pueblos) visibiliza modos distintos de entender las agrupaciones y de agruparse – fundamentados, por ejemplo, tanto en sentimientos primordiales como en imposiciones socio-territoriales.

En cuanto al relato histórico en el que nos podemos basar para hacer este análisis, existen dos perspectivas que se han enfrentado y compaginado: la historiografía chilena, fundamentada en fuentes escritas como las crónicas de los conquistadores, los archivos, mapas de áreas culturales, entre otras; y la historia producida hoy en día por intelectuales y académicos mapuche, basada en la memoria oral de su pueblo y los discursos de los movimientos sociales. La emergencia de discursos sobre la realidad étnica mapuche, así como la reapropiación reciente de las ciencias históricas y sociales por los propios actores (Le Bonniec, 2002), permite la reconstrucción del modo organizacional (tanto a nivel territorial como social) más allá de lo material o lo económico-político.

Esto da espacio a la combinación de lo entendido como tradicional y ancestral con las dinámicas de la actualidad mapuche. En este capítulo se hace un recorrido por los distintos modos en que las instituciones, desde la conquista a la actualidad, han clasificado y organizado al pueblo mapuche (a través de procesos de desposesión, acuerdos y de categorías y etiquetas identitarias). A su vez, consideré fundamental terminar este capítulo con una breve exposición de las demandas actuales del pueblo Mapuche y la reconfiguración de la propia comprensión como grupo (pueblo, comunidad local, comunidad transnacional, ciudadanía reprimida, entre otras ideas).

5.1. La época colonial y las historias de penetración

A la llegada de los españoles, en 1536, la “nación mapuche extendía su influencia entre el río Copiapó por el norte y la Isla de Chiloé por el sur” (Marimán, 2006, p.77), y desde la provincia de Neuquén (en Argentina) hasta lo que hoy día es la provincia de Mendoza (Millalén, 2006). Según Luis de Valdivia (en Latcham, 1924, p.142), la población indígena en aquel momento superaba “el millón de almas”. Esta categoría agrupaba a los indios llamados Mapuche, que eran resultado de la fusión del pueblo Moluche llegado del este y las poblaciones antiguas del territorio del actual Chile (Latcham, 1924).

La estructura social y territorial prehispánica fue identificada como *lof* (Diego de Rosales, 1674) y en esta estructura la unidad básica era la familia o *rukache* (personas que habitaban una *ruka/casa*). La agrupación de varias *rukache* se clasificó como la materialización de la familia extensa (Boccará, 1999). La residencia se articulaba según el patrilineaje y varios miembros hombres del mismo linaje se establecían alrededor de una *ruka* principal. Las uniones (matrimonios y alianzas) se realizaban a modo de práctica colectiva exogámica – estaba prohibido contraer matrimonio con la familia directa (primos paralelos, por ejemplo) (Guevara, 1913).

Por aquel entonces “su relación con la tierra era de usufructo comunitario” (Olivi 2011, p.245), la tierra ocupada por el grupo se trabajaba y repartía desde lo común (Guevara, 1911). Si bien no se puede hablar de comunidad como tal, Guevara (1911) sí destaca un sentimiento de lo comunitario: los intereses particulares pasaban a un segundo plano con relación a las necesidades del conjunto. Desde el colectivo se marcaban los valores, los protocolos (según sus tradiciones y el *kimün* transmitidos por los adultos mayores), los momentos de desplazamiento y asentamiento, entre otros.

Los mapuche nunca tuvieron una moneda como tal (Hilger, 2015). Las labores principales se realizaban de manera familiar, colaborando cada integrante del núcleo en las actividades de sustento de la familia extensa. Las poblaciones mapuche eran primordialmente seminómadas (COTAM, 2003), subsistiendo gracias a la caza y la recolección, así como la horticultura de rotación de cultivos (Boccará, 1999) y el intercambio de especies, semillas (*trafkintu*) y los préstamos (*don*) (Kradolfer, 2011). Los patrones de asentamiento, a pesar de ser relativamente estables, se caracterizaban por la distancia geográfica entre familias y *rukas*. Esto hizo que los cronistas españoles interpretaran al principio una falta de cohesión como grupo. La cohesión política superaba a la social, y una vez se daba por terminado el conflicto también se acababa la idea de unión y defensa colectiva.

Con la llegada de los españoles, la entrada de “invasores” al territorio provocó un llamamiento de las alianzas entre los *fütalmapu* (Mansilla, Melin y Royo, 2017). Las confederaciones entre diferentes “tribus” (Latcham, 1924), modificaron no solo las delimitaciones de los grupos sino también los contenidos étnicos y las identidades de sus miembros. Con la fundación de Santiago de Nueva Extremadura en 1541 (Santiago de Chile en la actualidad), se inició la conquista del territorio mapuche al norte del río Bío-Bío. Esta se desarrolló sin mayores obstáculos, a diferencia de los territorios del sur

donde, según Latcham “moraban pueblos de otra índole” (Latcham, 1924, p.4). Estos pueblos fueron capaces de ofrecer una gran resistencia a los ejércitos españoles.

Las batallas, expolios y asentamientos en el centro del actual Chile, a lo largo de aproximadamente cien años, moldearon los ecosistemas y las dinámicas socio-territoriales de los agentes locales. Esto provocó que se avivaran las autoridades más locales y el contacto con otros pueblos – de ahí el argumento de que Mapuche representó esta unión bajo este paraguas común. La victoria de Curalaba (en el 1598), que en los libros de historia chilena se denomina “El Desastre de Curalaba” (denotando un claro prejuicio histórico), concluyó en la constitución de la frontera mapuche en el río Bío-Bío – la cual no podía ser cruzada por las tropas españolas.

Aunque no desistieron de los intentos de incursiones “civilizadoras” y forzadas en el territorio del sur (Correa y Mella, 2010), los ejércitos españoles cambiaron las estrategias militares por las misiones y la conversión de los “indios”⁶⁹. Fue en el Parlamento de Quilín⁷⁰ (1641) que las disputas se calmaron y se lograron acuerdos con los generales españoles. La evangelización se estableció como el *modus operandi* para el control de la población mapuche, a la cual se la redujo en caseríos fuera de las montañas y la costa. Esta primera condensación poblacional supuso un fuerte impacto en el modo de agruparse y relacionarse.

En 1692 tuvo lugar otro parlamento (en el que se reconoció jurisdiccionalmente el territorio mapuche entre el Bío-Bío y el Toltén) pero estas “concesiones” no fueron suficiente para la población local. Del 1723 al 1724 las diversas “naciones”, o parcialidades mapuche, se levantaron contra los mediadores de la corona. El objetivo era ofrecer resistencia contra la obligación de vivir en asentamientos diseñados por las instituciones españolas (Correa y Mella, 2010). Veintiocho parlamentos se realizaron entre colonos e indígenas a lo largo de los años, siendo supuestamente el último de estos el Parlamento de Negrete en 1803.

5.2. Los reordenamientos socioterritoriales a lo largo del siglo XX

Con el inicio de los procesos de descolonización en Latinoamérica, las elites locales asumieron un rol fundamental al intermediar entre colonizador y pueblo. Dichas elites se posicionaron al frente de la construcción del nuevo Estado-Nación, el cual necesitaría de políticas homogeneizadoras para su formación (Anderson, 1993 [1983]). La “ancestralidad” jugó un papel importante al inicio de la independencia chilena (en el

⁶⁹ En una clara alusión a la figura de Luis de Valdivia (1887 [1606]), misionero jesuita famoso por haber promulgado este tipo de estrategias “no bélicas” y por haber defendido el derecho a existir y visibilizarse como sociedad del pueblo Mapuche.

⁷⁰ Dicho acuerdo fue de gran relevancia territorial puesto que se estableció de manera oficial y legal una frontera para el territorio del pueblo Mapuche, el cual habitaría como propio el terreno que se extendía al sur del río Biobío (Marimán, 2006), y se reconoció la independencia del área llamada “Arauco” por los españoles, siendo este el inicio de una definición de territorio mapuche que llega a la actualidad.

1818) pues los mapuche se veían como “el bastión contra la invasión hispana” (Archivo Bernardo O’Higgins, 1960, p.16 En Correa y Mella, 2010, p.39). Sin embargo, no se hizo mención del reconocimiento de un pueblo “distinto” al chileno, como sí habían hecho los españoles.

La frontera del Bio-Bío se mantuvo vigente, así como las autoridades locales, pero esto no eximió al pueblo Mapuche de entrar a formar parte de la “ciudadanía chilena”. En el Parlamento convocado en 1825 (Correa y Mella, 2010) se reconoció a la población mapuche como ciudadanos de derecho y obligación en el nuevo Estado chileno. Este hecho “representa el primer paso hacia la usurpación y desarticulación territorial” (Olivi, 2011, p.230) pues al ser integrada la región de La Araucanía en el espacio nacional, los mapuche pasaron a estar dentro de la estructura económica chilena. El Estado gestionaba la compra y venta de territorios (cedidos o vendidos a colonos nacionales y/o extranjeros) favoreciendo la entrada de la lógica capitalista.

En 1850 comenzaron a llegar a la zona de Valdivia, en la región al sur de La Araucanía, diversas familias de colonos alemanes para “desarrollar la zona”. Esto formaba parte del plan restructurador territorial con el fin de ejercer más control sobre las tierras indígenas. A su vez se impusieron técnicas agrícolas y ganaderas que a la larga produjeron un boom económico, y convirtieron a La Araucanía en el “granero” de Chile (Olivi, 2011). Junto con la asunción de la ciudadanía chilena del pueblo Mapuche, su territorio pasó a ser también chileno y, poco a poco, las instituciones comenzaron a incorporar dichas tierras como provincias del estado. Esta apropiación administrativa se manifestó con la aprobación de la Ley del 2 de julio de 1852 por la que se creaba la actual Provincia de Arauco (Correa y Mella, 2010). A pesar del reconocimiento de un “territorio indígena”, este estaba anexado al Estado y debía ser regulado por el gobierno.

Las incursiones de misiones evangélicas en el “territorio de los indios”, movidas por la necesidad de “civilizar”, implicaron la construcción de caminos, asentamientos e iglesias. La información recopilada por dichas misiones fue indispensable en la definición de unidades geográficas, fronteras y otras categorías delimitantes por parte del Estado chileno. Se buscaba aumentar el control sobre la población, los terrenos y los recursos al sur del Biobío.

5.2.1. La Ocupación de La Araucanía y la imposición de las Reducciones

Esta cada vez mayor presencia de las instituciones al sur del Bio-Bío culminó con la mal llamada, por las administraciones y la historiografía chilena, “Pacificación de La Araucanía” del 1862. La ocupación militar sometió a las poblaciones mapuche de esta región bajo la premisa de que “los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o los araucanos” (Extracto del Diario El Mercurio extraído de Pinto, 1996, p.97 en Correa y Mella, 2010, p.42).

Se extendió, así, la idea de que los chilenos eran ciudadanos trabajadores y se catalogó a las llamadas “tribus araucanas” (Saavedra, 1870) de “flojas” por no querer

contribuir a la economía ni al desarrollo del país. Las características fenotípicas, tales como “el rostro aplastado, signo de barbarie” (Benjamín Vicuña Mackenna, 1868, Cuarto Discurso sobre la Pacificación de Arauco ante el Congreso Nacional, en León et al., 2004, p.109, en Correa y Mella, 2010, p.43) se utilizaban para catalogar y denigrar a la persona mapuche, quien debía abstraerse de sus costumbres.

Las campañas de expropiación del territorio ancestral mapuche desembocaron en la reubicación de gran parte de la población mapuche en las llamadas Reducciones – el territorio se redujo tanto a nivel geográfico como demográfico⁷¹. Por la Ley del 1866 se deslindaron los territorios mapuche y se concedió un título de propiedad por familia sobre las tierras consideradas como indígenas por la Comisión Radicadora (Bengoa, 2004). El sedentarismo pasó a formar parte de la “nueva territorialidad mapuche” y la población mapuche pasó a ser principalmente agricultora, adoptando tecnologías y estrategias de la población chilena (Dilehay, 1990). Poco a poco se fueron involucrando cada vez más en el mercado y la economía chilena – a través de los intercambios y los “*induced needs*”⁷² (Faron, 1986 [1968]).

La otorgación de los Títulos de Merced – entre 1884 y 1929 (Guevara y Le Bonniec, 2008) – dejaba las tierras declaradas “baldías” a merced del Estado y sus estrategias económico-territoriales. Los Títulos de Merced eran títulos de propiedad otorgados a las familias que podían probar la ocupación efectiva y continuada del territorio: presencia de *rukas* (casas), huertos, espacios para el ganado, entre otras pruebas “productivas”. El resto se entendían como tierras que “no tenían dueño” al no haberse demostrado un uso y posesión efectiva. Quedaban fuera de la propiedad demostrable los espacios de pastoreo, de recolección, lugares de propiedad comunal, pero también lugares de reproducción espiritual como los *eltun* (cementeros) o espacios de rogativa que se vieron sustraídos.

La propiedad agraria quedó dividida entre propiedad mapuche (por los Títulos de Merced), propiedad privada (compras de terrenos y cesiones a colonos) y propiedad discal (aquella no adjudicada pero perteneciente al Estado) (Correa, Molina y Yañez, 2005)⁷³. La explosiva llegada de colonos alrededor de los años 1880 y la ocupación total de La Araucanía por los militares (actuales provincias de Arauco, Bío-Bío, Malleco y Cautín), reconfiguró la relacionalidad mapuche en el plano espiritual y simbólico. Los *lof* se vieron aglutinados y se generaron conflictos entre el Estado, los colonos, los afuerinos y los propios Mapuche.

La reorganización estructural de los miembros de la Reducción provocó una acumulación de habitantes. Las agrupaciones humanas ya no estaban formadas por

⁷¹ Se crearon un total de 3000 Reducciones en las que se confinó la población mapuche, terreno que correspondía a un 6% del territorio históricamente habitado.

⁷² Faron se refiere a herramientas de trabajo, utensilios que facilitaban las actividades diarias y bienes de consumo como vino y tabaco, patatas, trigo, judías.

⁷³ Entre 1884 y 1929 se entregaron 1.918 Títulos de Merced entre las provincias de Arauco, el Bio-Bío, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno, lo cual representaba únicamente un 6% del territorio que se encontraba realmente ocupado (Correa y Mella, 2010) y un total de 3.078 Títulos a nivel país. Estos abarcaban un total de 475.423 hectáreas para unas 77.751 personas (Bengoa, 2016 [2000]). Las cifras manifiestan con claridad el expolio al que había sido sometida la población mapuche.

núcleos familiares sino por grupos corporativos de descendencia patrilineal (Faron, 1986 [1968]). Estos grupos se basaban en un ancestro común de la línea paterna, el cual se comprendía como el fundador del linaje (Faron, 1986 [1968]). En el caso de que varias personas mapuche demostraran la propiedad sobre unas tierras concretas, el Título de Merced sería otorgado al “cabeza de familia” (*longko*) – como autoridad de la Reducción – y sus miembros se reconocerían como “comuneros”⁷⁴, obteniendo la propiedad en común.

Surgieron conflictos internos a las Reducciones al designar un “jefe”. El *longko* no necesariamente estaba relacionado con todas las familias que integraban la Reducción – debido al aglutinamiento de población – y las relaciones de poder condicionaban la estructura interna. Al romperse la organización previa⁷⁵, con el despojo territorial y la alteración social, el *longko* fue perdiendo su rol de forma progresiva (Melin *et al.*, 2016) y fue sustituido en funciones por otros rangos como, por ejemplo, el presidente de la comunidad cuando se constituyeron las comunidades con personería jurídica. Entre sus funciones perdidas estaba la capacidad de “otorgar” tierras a los jóvenes⁷⁶, los cuales crecían con las autoridades y estructuras impuestas desde el gobierno.

Según Stuchlik (1976) en territorio chileno, así como entre sus instituciones, las nociones de Comunidad y Reducción se utilizaban indistintamente para designar las agrupaciones de población mapuche. Sin embargo, las Reducciones se referían a los territorios enmarcados en fronteras legales y las comunidades designaban unidades tradicionales sin que tuvieran oficialidad como tal dentro de la legislación chilena. Las comunidades eran más bien un espacio con representación simbólica y física para sus habitantes y, por lo tanto, podían abarcar un territorio más extenso, que superaba las fronteras administrativas de la reducción. Este concepto fue ganando protagonismo con el tiempo, y la administración fue adquiriendo la idea de comunidad como válida a la hora de inscribir agrupaciones mapuche (Stuchlik, 1976).

En 1930, el Estado procedió a una nueva reorganización de las tierras indígenas: se permitía la división de las tierras suscritas a los Títulos de Merced – bastaba con que un miembro de la “comunidad” lo solicitara. Esto desencadenó conflictos a nivel microlocal como las conocidas “corridas de cerco” (la superposición de terrenos de predios colindantes), embargo de tierras, arriendos dudosos, y corrupción en la inscripción de las tierras (Bengoa, 2004). Estas disputas llevaron a que los comuneros dieran privilegio a las relaciones familiares más estrechas por encima de las del grupo más extenso (Martínez, 2009).

⁷⁴ Concepto que designa a las personas que viven en una comunidad con personería jurídica (comunero y comunera).

⁷⁵ Previo a la Reducción, el *longko*, el *tuwün* y el *küpalme* constituían la representación de los intereses mapuche (Martínez, 2009), pero tras la reorganización espacial se quiebra la unidad entre estos elementos organizativos y “de pertenencia”, y poco a poco va dejando de comprenderse como una unidad funcional y representativa de la ontología mapuche.

⁷⁶ Antiguamente el *longko*, si bien ya hemos establecido que no ejercía una posición de dominio sobre el resto de miembros del grupo, podía tener el rol de la distribución de las tierras entre los familiares, cosa que ya no fue posible cuando estas fueron limitadas y sometidas a una administración estatal.

5.2.2. Mediados del siglo XX: Reformas Agrarias, dictadura y divisiones sociales

En las demandas para la recuperación de tierras, las cuales se llevaban a cabo a través del “Juzgado de Indios” (Correa y Mella, 2010), solo se podían exigir aquellas tierras que correspondieran a los Títulos de Merced otorgados. Tras la Reforma Agraria del gobierno de Alessandri (1962) se llegó al punto en que la tenencia de las tierras era otorgada únicamente a quienes la trabajaban, a los campesinos (fueran mapuche o no-mapuche). La Reforma Agraria del 1967 del presidente Frei imposibilitó todavía más la recuperación de tierras ancestrales puesto que los mapuche no tenían derecho a trabajar esas tierras que exigían (Correa y Mella, 2010). Como respuesta se iniciaron diferentes “ocupaciones de tierras” abandonadas o usurpadas que obligaron al gobierno a considerar la cuestión territorial mapuche en la Reforma Agraria.

No fue hasta el gobierno de Allende (en 1970), que se ordenó a la Dirección de Asuntos Indígenas la constitución de la Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas. Esto legitimaba las demandas de los movimientos mapuche, y se iniciaron investigaciones para conocer el origen y dotar de ancestralidad las tierras exigidas desde las comunidades. Se logró restituir aproximadamente 129.420 hectáreas de tierra (Bengoa, 2000), entregando un 80% de estas. No obstante, la población mapuche seguía siendo reconocida como campesinos y no por una identidad étnica en tanto que pueblo diferenciado.

Con esta última Reforma Agraria el concepto de Reducción quedó desfasado y acabó por popularizarse el de comunidad (Bengoa, 2004). Los procesos de las Reformas mostraron las limitaciones de representatividad que tenían las autoridades tradicionales, así como el liderazgo comunitario, el cual no contaba con recursos materiales ni influencia para negociar con las instituciones (Martínez, 2009). Este hecho acentuó las alianzas de los movimientos étnicos con partidos y asociaciones políticas, para mediar y articular la visibilidad de las realidades indígenas.

Pero todos estos avances en materia de restitución territorial, e indesligablemente de visibilidad cultural, se vieron trabados por el golpe de estado de 1973. La dictadura militar de Pinochet se ocupó de llevar a cabo una Contra Reforma Agraria que priorizaba devolución de las tierras adquiridas por propietarios no-mapuche por encima del retorno de los territorios ancestrales a la población mapuche (Correa y Mella, 2010). En la discursividad dictatorial el mapuche no es indígena sino chileno, y por lo tanto sus tierras tampoco lo son, ni les pertenecen ni tienen más derecho a ellas que los otros ciudadanos con posibilidad de comprarlas.

He aquí la llegada de la propiedad privada a los territorios mapuche. El decreto de Ley 2.568 (1978-1979) eliminó la propiedad comunitaria de las comunidades y los predios inscritos bajo los Títulos de Merced y las tierras compartidas fueron divididas en hijuelas en las que se reconocía un propietario privado. Este proceso abrió las tierras, ya no consideradas indígenas, al mercado, pues se negaba su calidad ancestral (Correa y Mella, 2010). Se adjudicaban títulos individuales que no consideraban los espacios comunes, reproduciendo la lógica mercantil de la privatización de recursos y las ganancias individuales, rompiendo aún más los lazos de agrupamiento entre personas, entorno, fuerzas, energías y territorio.

5.2.3. La lucha por el reconocimiento y por construirse como comunidad

La oposición a estas medidas no se hizo esperar y los años 80 estuvieron caracterizados por movilizaciones del ya catalogado como Movimiento Indígena (Correa y Mella, 2010). Estas oposiciones permanecieron intactas, sobre todo en el sur de Chile, incluso más allá del final de la dictadura (en 1990). Se revitalizaron en esa década con la Emergencia Indígena de los años 1990 (Bengoa, 2016 [2000]). Lo territorial quedó aparcado para dar espacio a modos alternativos de resistencia enfocados en la “recuperación cultural” y en la conexión con la religión, el *Az Mapu* y la historia.

En el 1989 las organizaciones indígenas firmaron un acuerdo con el candidato a la presidencia Patricio Aylwin, el Acuerdo de Nueva Imperial, para la elaboración de una nueva Ley Indígena. El candidato se comprometió entonces a reconocer constitucionalmente a los pueblos indígenas, a crear la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) y a ratificar el Convenio 169 de la OIT (OIT, 2014). Con la llegada de la democracia a Chile se fortalecieron los movimientos y movilizaciones mapuche, sobre todo a lo largo de los 1991 y 1992. Surgieron organizaciones como el Consejo de Todas las Tierras (*Aukiñ Wallmapu Ngulam*) con el objetivo de hacer reivindicaciones étnicas y recuperar la organización ancestral, tanto social como territorial (Correa y Mella, 2010).

De ser vistos únicamente como campesinos a reivindicar su identidad indígena, los años 1990 significaron la visibilización y la imposibilidad de negación de la existencia de los pueblos originarios, entonces indígenas, de Chile. Se creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, la cual elaboró la base de la que luego fue la conocida como Ley Indígena, la ley 19.253 del 1993 (Mansilla, Melin y Royo, 2017). Con dicha ley el Estado reconocía a los indígenas⁷⁷ como descendientes de las agrupaciones precolombinas y como personas que conservaban manifestaciones étnicas y culturales propias. En cuanto a los grupos étnicos mapuche, la ley los reconocía como etnias y se otorgó personería jurídica a las comunidades (PJ). El pueblo Mapuche (como los otros pueblos originarios) debía manifestar características étnicas y culturales propias (Artículo 1° de la Ley) para ser reconocido y protegido por las instituciones.

En materia de territorio se prohíbe la venta a personas no-indígenas y se establecen protocolos de recuperación de tierras ancestrales. Pero las tierras indígenas, se equiparán a aquellas inscritas bajo el Título de Merced, dejando fuera, nuevamente, a aquellos territorios que no habían sido reconocidos por el proceso reduccional (Marimán, 2006). La protección de las tierras indígenas es contemplada y asegurada por dicha ley, pero continúan existiendo mecanismos de expoliación (permutas y expropiaciones estatales).

⁷⁷ Según sus artículos 2° y 3°, el indígena se define por su esencia biológica, es decir consanguineidad y apellidos, pero también puede ser considerado alguien que se identifique como tal y pueda demostrar su integración en el modo de vida propio de dicho pueblo originario. Lo relevante es la capacidad del indígena de demostrar que comparte orígenes con los integrantes de los primeros pueblos ancestrales, acreditar oficialmente su pertenencia a un pueblo indígena, buscando ser validado como tal por la administración. Consultar el Anexo 1.

También se efectuaron devoluciones de tierras a través de la compra de tierras por la CONADI (Correa y Mella, 2010).

La comunidad, noción a la que se le adjudicaba un significado más simbólico que administrativo, pasó a reconocerse legalmente como la delimitación geográfica y política en la que habitaban miembros del pueblo Mapuche. Las personas inscritas bajo un Título de Merced podían formar comunidad y acceder a obtener personería jurídica como tal. Se debía inscribir la comunidad en la CONADI y declarar sus dirigentes propios, que no tradicionales: presidente, vicepresidente y tesorero. La directiva y los estatutos debían haber sido previamente aprobados por la “asamblea” de la comunidad.

Actualmente, para que una comunidad indígena sea reconocida como tal (antes de obtener la personería jurídica) debe estar compuesta por mínimo 10 personas mayores de edad que provengan de un mismo tronco familiar, que reconozcan una jefatura tradicional (la del *longko*), que puedan demostrar la posesión de una tierra en común y que pertenezcan al mismo “poblado antiguo” (es decir que tengan confirmada la calidad indígena oficial del Estado)⁷⁸. Según el registro de comunidades indígenas de CONADI, en la actualidad se han constituido un total de 3.213 comunidades.

5.3. La comunidad dentro de las reivindicaciones actuales de un pueblo en lucha

Podría afirmarse que las políticas públicas en materia de derechos indígenas de los últimos 30 años (1990-2020) han buscado compensar las usurpaciones y vejaciones a las que se expuso al pueblo Mapuche, de ahí que hasta la fecha la Ley Indígena siga intacta. Prueba de ello son algunos proyectos que se impulsaron desde el Estado y que se centraban en la comunidad con personería jurídica (PJ) como recipiente: las Áreas de Desarrollo Indígena, el objetivo de las cuales es visibilizar y proteger territorios ancestrales⁷⁹, partían de una comprensión limitada y *etic* del territorio y sus recursos, centrándose en las delimitaciones administrativas de comunidades y otros espacios. Otro ejemplo fue el Programa Orígenes (del 2001), impulsado por el gobierno para “mejorar” la calidad de vida de los indígenas chilenos. La mirada asistencialista interpreta que la causa de malestar es la pobreza y la marginación y que ambas se pueden combatir a partir de capacitaciones y proyectos de infraestructura y servicios. La idea era desarrollarse con identidad (Correa y Mella, 2010) pero estas “ayudas” promovían abandonar los reclamos territoriales e identitarios en pro de combatir la inestabilidad económica.

Pero las organizaciones y movimientos mapuche siguieron, y siguen, apostando por la recuperación de la organización que consideran como propia (tradicional). La estigmatización de sus protestas – las cuales, según el Estado, atentan contra la idea de la gran familia chilena (Correa y Mella, 2010) – genera una clasificación de los mapuche entre buenos (a los que se les adjudican proyectos) y los malos (que son perseguidos y

⁷⁸ Para más información sobre el proceso consultar el Anexo 3.

⁷⁹ Fuente: Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) de la CONADI: <http://www.conadi.gob.cl/areas-de-desarrollo-indigena>

tildados de delincuentes). La alianza de las comunidades con otras organizaciones fue necesaria y se generó esa acción colectiva más autónoma (Martínez, 2009) que posicionaba a las comunidades como protagonistas en el conjunto de los movimientos sociales. A esto se le añadió un nuevo actor colectivo conformado por académicos de clase media mapuche que – en conexión con las luchas y discursos indígenas compartidos en las universidades, asambleas y organizaciones – sumaron su experiencia a la militancia y a los espacios de los organismos gubernamentales.

La construcción de esta esfera más pública mostraba la comunidad como un organismo y sujeto colectivo, un agente de acción y reproducción de la cultura e historia mapuche. La dotaba de categorías simbólicas, pero también políticas (Toledo, 2005), y se crearon marcos de sentido y conceptos nuevos: derechos humanos (Antona, 2014), derechos indígenas, territorialidad, autogestión, entre otros. Estos permitieron que las luchas de los pueblos originarios entraran en las dinámicas políticas estatales y universales – a pesar de las dificultades que supone hacer inteligible para las estructuras occidentales un sistema normativo como el *Az Mapu* (Antona, 2014).

Las comunidades mapuche no solo tienen un valor simbólico o jurisdiccional, sino también étnico en tanto que permiten la concentración de diferencias culturales que acentúan la identidad étnica en una escala mayor. Esta autorepresentación como conjunto es la base de las reivindicaciones hacia la autodeterminación propuestas por organismos como el Consejo de Todas las Tierras, la CAM, Resistencia Mapuche Lafkenche, entre otras. Pero a su vez es cuestionada desde las prácticas y experiencias locales más micro que, a menudo, reflejan una amplia pluralidad de voces sobre la identificación como mapuche y la comprensión del resto de “miembros” del grupo. De ahí que desde los movimientos sociales mapuche se busque generar una colectividad que vaya más allá de la Reducción, de la comunidad e incluso del *lof*, que trascienda fronteras (Anderson, 1993 [1983]; Antona, 2014) y que incluya personas no indígenas pero aliadas en la defensa de sus derechos.

Esta realidad acompaña los argumentos instrumentalistas, pero también interaccionistas sobre la construcción identitaria. Barth (1976 [1969]) proponía varias estrategias a través de las cuales los grupos étnicos interaccionaban con otras sociedades o la sociedad hegemónica: la incorporación a la sociedad, de manera no voluntaria, como campesinos e invisibilizando las características étnicas, el mantenimiento de su cultura a pesar de la violencia simbólica y física del Estado hacia estos grupos, y finalmente la reivindicación de la identidad como herramienta para la defensa de derechos.

Tras el repaso y análisis histórico realizado es válido decir que la trayectoria del pueblo Mapuche en relación con la sociedad chilena coincide con estos procesos: la cultura ha pasado de vivirse en privado, de ser ocultada, a ser expuesta, visibilizada y reconfigurada para su reivindicación. Se podría decir entonces que, el pueblo Mapuche ha pasado de existir como agrupaciones familiares más pequeñas a entenderse como una comunidad mayor, de lazos transfronterizos y trans-étnicos, con la que se comparte “esencia” y que es diversa en sus múltiples dimensiones.

Ya desde principios de los 2010 se acumulan en Chile las noticias sobre las movilizaciones y acciones políticas sobre todo desde la región de La Araucanía, en que

la oposición al extractivismo es la bandera del movimiento mapuche. Los medios indígenas mapuche han ido mostrando otras formas de utilizar la comunicación, han perseguido objetivos diferentes de los medios “occidentalizados” – coincidiendo con lo que expone Orobitg, 2021) y han supuesto un enlace entre la población local y la realidad experimentada por la población mapuche.

El ciclo de protestas generadas alrededor del asesinato de Camilo Catrillanca (joven mapuche)⁸⁰, en noviembre del 2018, fue un claro síntoma de que las movilizaciones mapuche ya no eran únicamente de contenido étnico ni pertenecían solamente a los indígenas⁸¹. La subida en los precios del transporte público en la Región Metropolitana de Santiago fue únicamente la cerilla que prendió la mecha, pues el Estallido Social del 2019⁸² llevaba tiempo gestándose. Este fue fruto de una crisis institucional como también de una acumulación movimentista (Rojas y Gálvez, 2020) en que se generaron coaliciones y discursos que buscaban aspectos compartidos por gran parte de la población.

En las protestas del Estallido del 2019 confluían actores no-mapuche y mapuche, de diversas clases sociales y distintas generaciones, se generó una fuerte sensación de unidad en la que las cuestiones étnicas tenían cabida. La *wenuyofe* (bandera mapuche) se veía en la mayoría de las manifestaciones, portada por líderes tradicionales y políticos, por estudiantes, por indígenas y no-indígenas, en apoyo a las demandas y la causa mapuche.

La criminalización de las protestas sociales mapuche, materializada en el uso constante de la Ley Antiterrorista (ya creada en el año 1984), pareció ser repensada por la población. El Estallido Social trajo consigo una reconfiguración de la mirada hacia la persona mapuche, quien formaba parte de las mismas reclamaciones ciudadanas. Esta sensibilidad con la temática indígena derivó en la necesidad de mayor representatividad y participación de los pueblos originarios en la política (Precht, 2020). Después de meses de revuelta social, la cada vez mayor presencia de organizaciones y actores diversos posibilitó el cuestionamiento de la Constitución heredada de la dictadura.

El 25 de octubre del 2020 se llevó a cabo un plebiscito que discutía la posibilidad de construir una nueva Constitución, y se aprobó. Siguiendo la línea de la

⁸⁰ Camilo Catrillanca era nieto del *longko* de la comunidad Ignacio Queipul Millanao, en Ercilla (La Araucanía), y conocido dirigente del movimiento estudiantil y por la recuperación de tierras mapuche. Durante un operativo de la policía (el Comando Jungla) en que se produjo un allanamiento de su comunidad, Catrillanca fue disparado en la parte trasera de la cabeza. A pesar de que las autoridades quisieron argumentar el hecho (lo acusaban de haber robado unos vehículos y de haber opuesto resistencia) sus acusaciones nunca se demostraron. Al contrario, los testigos en el momento afirman que la policía comenzó a disparar ráfagas de balas, acabando una de ellas con la vida del joven mapuche. El Instituto de Derechos Humanos y comunidades mapuche comenzaron protestas y demandas contra las autoridades policiales y el Estado chileno.

⁸¹ La población de varios lugares alrededor del país se sumó a las movilizaciones en contra de la violencia policial y la estigmatización de las personas mapuche siendo esto un hito histórico que marcó el desarrollo futuro de los movimientos sociales mapuche.

⁸² Consistió en un cúmulo de manifestaciones masivas y actos de protesta a lo largo del territorio chileno (sobre todo en las capitales de las regiones) que se desarrollaron desde finales del 2019 hasta la llegada de la pandemia del COVID-19. Como Resultado, el Estado decretó estado de emergencia y toque de queda, con una mayor presencia de militares sobre todo en La Araucanía.

representatividad, se propuso una participación de los pueblos originarios a través de escaños reservados que aseguraran la proporcionalidad indígena⁸³ y no-indígena (Precht, 2020). Los asuntos en relación con los pueblos originarios tomaron gran relevancia en la Convención (de la cual Elisa Loncón, una mujer mapuche, fue su primera presidenta). Incluso se conformó una Comisión sobre “Participación y Consulta Indígena” en la que diversas comunidades a lo largo del país pudieron expresar sus inquietudes y necesidades.

El proceso expuso la obligación por parte de la nueva Constitución de reconocer los derechos de los pueblos originarios ligados al Convenio 169 de la OIT (OIT, 2014), y en el Reglamento General de la Convención se habló de autonomía, plurinacionalidad y territorio. El Artículo 64 del mismo Reglamento planteaba que “los procesos políticos e institucionales (...) deben tener énfasis en lo local mediante la interacción con las personas y las comunidades” (Diario Oficial de la República de Chile, 2021), lo cual fomentaba la participación y vinculación de primera mano de la población indígena local. Finalmente, la propuesta de nueva Constitución no fue aprobada por la población chilena, pero los movimientos sociales mapuche siguen reclamando, desde sus organismos políticos y desde las comunidades, por sus derechos.

5. Fotografía de una de las marchas durante el Estallido Social 2019, en Temuco, donde ondean banderas chilenas y mapuche:



Fuente: Publicación de Izquierda Diario.es a un año del Estallido Social (publicada el 12 de noviembre del 2020 en <https://www.izquierdadiario.es/A-un-ano-del-gran-paro-y-movilizacion-nacional-12N-en-Temuco>)

⁸³ Se concluyó que 17 escaños, de un total de 155, pertenecerían a pueblos originarios (de los cuales 7 para la población reconocida como Mapuche).

Capítulo 6. La comuna de Curarrehue: desde el Boquete del Trankura a la actualidad

En la introducción de esta tesis he aportado algunos datos indispensables para situar a la persona lectora en esta investigación. Sin embargo, considero que, para aproximarnos a la unidad de análisis, sus dinámicas sociales y su realidad relacional, es necesario hacer una presentación sobre los aspectos básicos que constituyen la comuna de Curarrehue.

Con dicho objetivo, este capítulo presenta la historia de la comuna desde las informaciones que se tiene de la llegada de los españoles hasta el 2021 (año en que realicé el trabajo de campo en la zona). Si bien un recorrido histórico de tal magnitud abarcaría varias tesis, en el capítulo enfatizo únicamente aquellos datos que considero pertinentes en el análisis de los modos de agrupación de la población mapuche curarrehuina. Las incursiones constantes en el territorio, la constitución de las primeras organizaciones socio-territoriales impuestas, la llegada de distintas migraciones (tanto nacionales como extranjeras), la reformulación de las estructuras familiares y vecinales, los cambios en los modos de subsistencia y las mejoras de infraestructuras, son algunos de los detalles que presento en el texto.

Finalmente, el resultado del constante cambio en las agrupaciones poblacionales locales se manifiesta en el actual Curarrehue. A pesar de que no he querido desarrollar de manera extensa todos los ámbitos que definen la comuna, sí presento datos sobre la organización geográfica y demográfica (territorio y población son necesarios en el análisis de los *lofmapu* y *lofche* presentes); la realidad económica y política de Curarrehue, pues este contexto es clave en la generación de nuevas formas de interacción entre la población; y lo que he catalogado como dinámicas de bienestar (salud, educación y cultura) con el fin de exponer características que la diferencian de otras zonas andinas.

6.1. Narración de las diversas incursiones en el Boquete del Trankura

La historia de Curarrehue se mantiene viva gracias a la oralidad y su importante papel en las dinámicas sociales mapuche. Los discursos de sus habitantes, transmitidos de generación en generación, relatan las experiencias de los ancestros, de “los abuelitos” – como los llaman en castellano en la Comuna. Estas experiencias se entremezclan con relatos personales, con mitos, y con la historia “oficial” chilena.

Si bien la memoria oral mantiene presente la historia pasada, la falta de documentos escritos dificulta la obtención de datos previos a la llegada de los españoles al territorio. No obstante, las muestras arqueológicas recopiladas (como la presencia de diversos *eltuwe*⁸⁴ en localidades del territorio) dan fe de la presencia de poblaciones

⁸⁴ Complejo funerario o cementerio mapuche.

anteriores al siglo XVI. Se respalda la idea de Curarrehue como un espacio *ancestral*, repleto de *newen* e historia mapuche – tal y como argumentan sus pobladores.

El Boquete de Villa Rica⁸⁵, que en el siglo XIX pasó a llamarse Boquete de Trankura en relación con uno de los ríos que cruza el valle, era (ya antes de la colonia) un medio de redes de intercambio entre los diferentes grupos originarios (como los *Williche* y los *Pewenche*). Estas poblaciones se encontraban transitando la zona (Curilaf, 2015) por sus características: abundancia de recursos para la recolección, diversidad geográfica (valles llanos con ríos y valles abruptos en las laderas montañosas), presencia de diversos pasos cordilleranos relativamente sencillos de cruzar, espacios de agrupamiento como las *veranadas*⁸⁶ y espacios de ceremonias como la falda del volcán Lanin⁸⁷. Según los datos arqueológicos recopilados (Gedda, 2010), el poblamiento de la zona andina-lacustre (en la que se incluye la zona andina de la región de La Araucanía) dataría de unos 10.000 años de antigüedad. Se han datado estos asentamientos entre los años 300 y 1200 DC dentro del complejo cultural Pitrén (por sus características en el desarrollo y utilización de materiales y alimentos)⁸⁸.

Más allá de las interacciones e intercambios precolombinos, a nivel histórico local curarrehuino se habla de tres corrientes migratorias que marcaron la configuración familiar y territorial: Las incursiones de los españoles (siglo XVI), la ocupación de La Araucanía (finales del siglo XIX) y la llegada de colonos nacionales y extranjeros (inicios del siglo XX). El Boquete de Trankura (o Villa Rica) fue una zona explorada por las primeras incursiones de conquistadores españoles. Las tropas y población civil se establecieron a los lados del Lago Mallolakfén (el actual Lago de Villarrica) en 1552, el mismo año que Gerónimo de Alderete, terrateniente de Pedro de Valdivia, fundó la ciudad de La Villa Rica (actual Villarrica)⁸⁹. La ubicación de esta población fue de gran importancia estratégica: formaba parte de la ruta hacia el otro lado de la cordillera, que seguía el río Trankura atravesando el Boquete del Trankura (actual Curarrehue).

Las poblaciones mapuche que se encontraban alrededor del Lago Villarrica se opusieron a la incursión en su territorio. Pero la resistencia fue oprimida y para controlar, y asegurar, el paso hacia la pampa argentina y el atlántico los españoles colocaron un fuerte militar (Gedda, 2010). Con más de 600 españoles, una iglesia y varios conventos, Villarrica fue tomando relevancia en el comercio local y a nivel administrativo. Acabó

⁸⁵ Conocido en la antigüedad (siglo XVI) por los españoles como Boquete de Villa Rica dado que el paso más corto para cruzar la cordillera comunicaba la ciudad de Villarrica con el territorio argentino. La actual Comuna de Curarrehue se encuentra ubicada en dicho Boquete, uno de los límites administrativos de la actual Comuna, y su referencia supone una categoría útil a la hora de comprender los movimientos e interacciones que se daban en la zona.

⁸⁶ Son lugares que suelen encontrarse en lo alto de las montañas en donde se trasladan (antiguamente se hacía con mayor frecuencia) los animales y las familias en los meses de más calor. Es común que una misma veranada sea compartida por diversas familias de un mismo sector, pero al encontrarse en las zonas altas, algunas eran compartidas también con familias del otro lado de la cordillera.

⁸⁷ Este espacio comunica con el territorio argentino y, según los relatos de los habitantes más adultos de Curarrehue, ha sido un conocido lugar de encuentro entre grupos y personas mapuche de ambos lados.

⁸⁸ Categoría empleada para designar la primera expresión agroalfarera del sur del país. Fuente: Museo Regional de La Araucanía.

⁸⁹ Información extraída del Archivo Obispado de Villarrica.

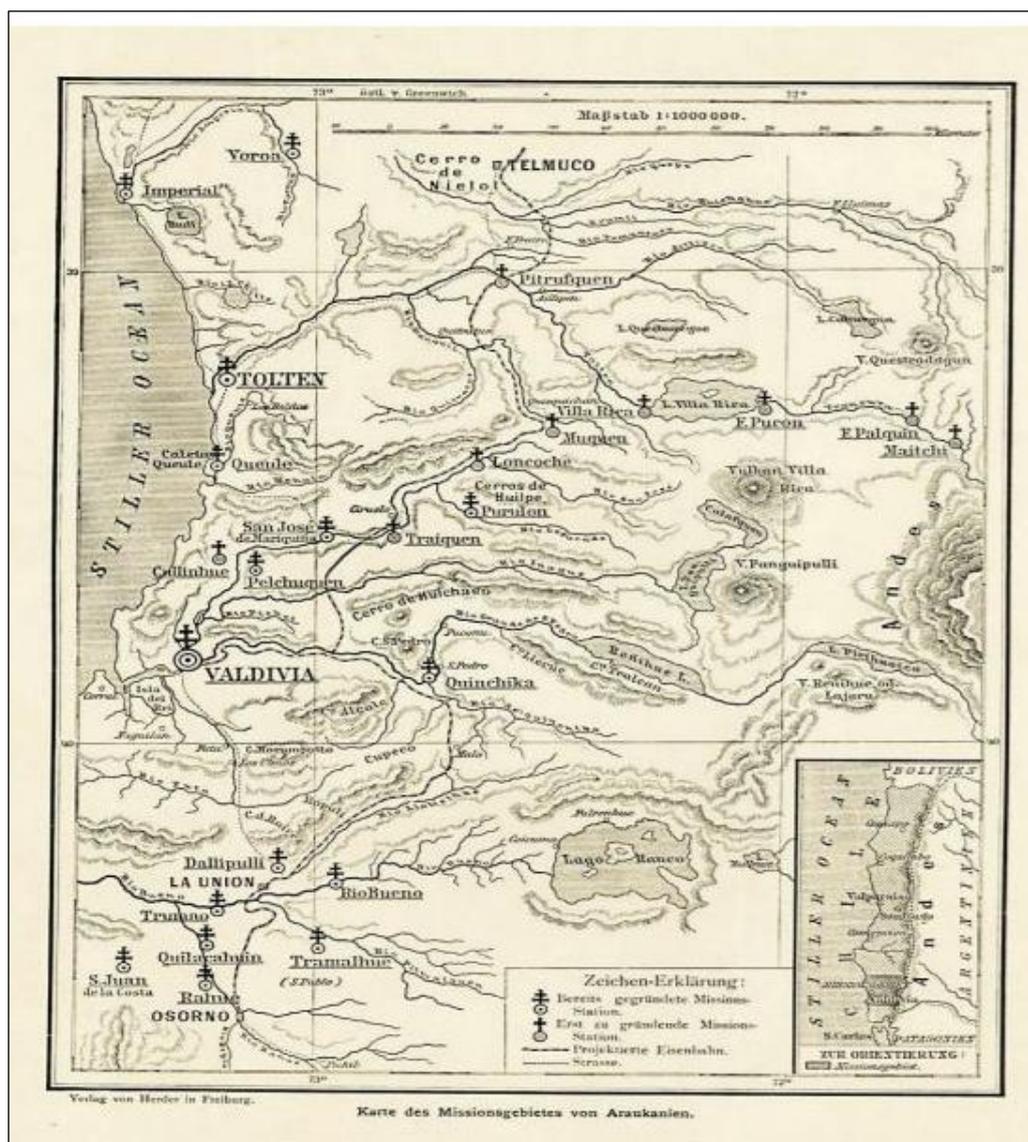
por convertirse en el punto neurálgico de las relaciones interétnicas del territorio centro-sur (Harcha, Saavedra y Sanzana, 1986). Finalmente, los poblamientos mapuche del Boquete también utilizaron los pasos establecidos para generar (y fortalecer) redes comerciales con toda la región de La Araucanía y las pampas, tanto con diferentes linajes “indígenas” como con los propios comerciantes españoles (Gedda, 2010). Los vínculos generados por la ruta comercial y el emplazamiento de una ciudad administrativamente estratégica supusieron: por un lado, lazos y agrupamientos más extensos que superaban las fronteras étnicas o familiares anteriores, y por otro la fragmentación y dispersión de alianzas y poblamientos que, anteriormente, compartían y vivían de manera conjunta.

La urbe fue abandonada en 1554 tras la derrota de Tucapel (en la que los grupos mapuche mataron a Pedro de Valdivia). Sin embargo, debido a la relevancia estratégica que se había ganado Villa Rica, a finales del 1555 varios pobladores regresaron y finalmente en el 1559 se refundó – a pesar de la oposición de los *longko* de la zona. La población mapuche continuó luchando contra la instauración de nuevas construcciones en su territorio (muestra de ello son los fuertes mapuche encontrados en la zona de Panqui (Harcha, Saavedra y Sanzana, 1986)) hasta que, tras la derrota de Curalaba (1598), los establecimientos españoles al sur del Bío-Bío debieron ser abandonados (Correa y Mella, 2010). El terreno que hoy ocupa la actual comuna de Curarrehue se convirtió en residencia de linajes mapuche importantes (Gedda, 2010) que conectaban con grupos al otro lado de la cordillera gracias al paso por el volcán Lanin.

Tal y como expuse en el capítulo anterior, las fronteras acordadas entre el pueblo Mapuche y los colonos españoles fueron mayormente respetadas. Solo pequeñas agrupaciones de misioneros jesuitas (hasta su expulsión de América en 1767) y franciscanos siguieron aventurándose en territorio mapuche. Los misioneros jugaron un papel fundamental en la opresión hacia los habitantes originarios del territorio de Villarrica y el Boquete. Se centraban en “desarraigar” las costumbres de los “indios” para convertirlos en mano de obra de las construcciones y cultivos españoles (Latcham, 1924). A estas misiones se sumaron los anglicanos y los capuchinos (Zavala, 2008). Los colegios e internados capuchinos acogieron a un gran número de alumnos mapuche con el objetivo de integrarlos en la sociedad chilena.

El gobierno otorgó un gran respaldo económico a las misiones (a través de subvenciones y cesiones de tierras) pues su establecimiento permitía el avance progresivo del ejército y la ocupación de territorios (Pinto, 1988). Sin embargo, no fue hasta la instalación de la Intendencia de Valdivia (1700) que la zona del Boquete fue administrada según las políticas e instituciones españolas. Más adelante se perdió información al respecto, con lo cual se asume que se deshabitó y se mantuvo únicamente como paso. No fue hasta mediados del siglo XIX que las incursiones de la Iglesia volvieron a aumentar en la zona centro-sur de la reciente nueva nación chilena, así como las del ejército chileno con el objetivo de organizar una posterior ocupación.

6. Mapa que representa el área misional de la congregación capuchina en la segunda mitad del siglo XIX:



Fuente: Archivo del Obispado de Villarrica. Mapa de Verlag von Herder del 1870

La ocupación militar de la que ahora es la región de La Araucanía se inició en 1860 y se extendió hasta el 1883 (momento en que se refundó la ciudad de Villarrica y en que se fundó Pucón). La migración a la que se vio forzada la población mapuche, que huía del ejército hacia los extremos del país (costa y cordillera), provocó una nueva instalación de población en la zona, procedente mayormente de las zonas llanas del país.

Entre la población local de Curarrehue se explica cómo, en aquella ocasión, los *longko*⁹⁰ llevaron a cabo una resistencia pacífica sin más opción que acabar aceptando, a través de los parlamentos, el control de ese territorio por parte del Estado chileno. Durante la ocupación sucedió que muchas familias *Williche* y *Wenteche* de los llanos (tanto de

⁹⁰ Entre ellos destaca Saturnino Epulef, ancestro de una de las familias mapuche actualmente más conocidas por la población de Curarrehue.

Chile como de las pampas argentinas) se desplazaron hacia la precordillera y la cordillera (Curilaf, 2015). Loncoche, Reigolil, Panguipulli, Palguin, Icalma, Chubut y las zonas más cercanas a la cordillera argentina, entre otros lugares, son los puntos de origen de los que provienen muchas de las familias actuales del territorio de la comuna.

7. Mapa que representa las migraciones hacia la comuna de Curarrehue:



Fuente: Elaboración propia a partir del programa QGis (basado en comunicaciones personales y el trabajo de Luis Curilaf (2015), historiador mapuche de la comuna de Curarrehue)

Esto hizo que la población se volviera más heterogénea y esto explica cómo varias de las ceremonias o costumbres de Curarrehue han sido condicionadas, por ejemplo, por rasgos propios de las dinámicas *Pewenche*. Otras se mantienen – según la población local actual – tal cual las heredaron de sus ancestros *Williche* y *Wenteche*. Es más, en la autodefinición de muchas familias de las comunidades curarrehuinas se identifican como

Pewenche en algunas ocasiones (por ejemplo, con la recolecta del piñón de las Araucarias (*pewen*) que son consideradas como particulares de la zona *pewenche*⁹¹).

Rasgos del territorio argentino también fueron importados: en la historia de la población mapuche cordillerana es habitual encontrar relatos que reflejan el tránsito entre ambos lados de la cordillera. Familias que, perseguidas por las fuerzas militares, cruzaron del lado chileno al argentino, y a la inversa (Guevara y Le Bonniec, 2008). Desde la ladera oriental de los Andes, concretamente desde la región cercana al volcán Lanin, huyeron varias familias hacia la zona de Trankura (Cañumil y Ramos, 2016). A su llegada fundaron un *lofche* que pasó a conocerse como el de los Nahuelkir, quienes más adelante regresaron a la zona de Cushamen, en Argentina, con elementos y particularidades del lof Trankura: “El *lofche* de Cushamen tiene su *lofmapu* en el mismo Cushamen, pero todavía mantiene un arraigo espiritual con el *lofmapu* de Trankura Mapu” (Cañumil y Ramos, 2016, p.18).

La población que comenzó a ocupar la zona comprendida entre el Lago Villarrica y la cordillera se relacionaba mayoritariamente con los principales *longko* y linajes que vivían entre Panguipulli, Mugken y Pitruflen (Curilaf, 2015). Tras la aprobación de la Ley del 1866 (sobre división y reparto del territorio), los territorios indígenas pasaron a ser tierras fiscales con capacidad de ser asignadas a particulares. Todas las propiedades agrarias de la provincia de Cautín (incluidas las comprendidas en el Boquete de Trankura) quedaron divididas entre propiedades privadas, fiscales y mapuche (Correa, Molina y Yañez, 2005). En el Boquete se crearon (en el 1868) unas 4 Reducciones: En Pucón la Reducción de Ailef con 40 personas, en Palguin la de Quiñenau con 20 personas, en Wampoe otra de 15 y finalmente en Trankura la Reducción de Llankakir con 30 ocupantes (adultos e infantiles) (Curilaf, 2015).

En la zona de Trankura, por ejemplo, sus habitantes de más edad cuentan como el “abuelito” Lloftunekul llegó al valle curarrehuino desde la zona de Panguipulli huyendo de las persecuciones del ejército a finales del siglo XIX. Con él, unos cuantos miembros de su familia (unas 10-15 personas) tenían la intención de cruzar a Argentina y establecerse. Finalmente – al haber pasado por el Boquete y haber visto la posibilidad de instalarse – volvieron de las pampas argentinas y se asentaron finalmente cerca del río Trankura, en el valle que lleva este mismo nombre.

El “abuelito” fue llamado por las autoridades chilenas Camilo Coñoquir Lloftunekul⁹². El mismo nombre se les dieron a las tierras donde habitaba juntamente con

⁹¹ Esto se opone, por ejemplo, a la identificación de algunas familias de la zona de Icalma (una de las villas principales en la zona cordillerana de la comuna de Lonquimay, al norte de Curarrehue) las cuales se definen no solo como *Pewenche*, sino incluso como no-mapuche al destacar que su historia ancestral está plenamente vinculada a la cordillera.

⁹² Los actuales apellidos mapuche provienen de nombres mapuche que, con la llegada del cristianismo y la castellanización de conceptos, pasaron a entenderse como apellidos (Latham, 1924; Guevara, 1929; Faron, 1986 [1968]; Hilger, 2015). A las personas mapuche que se establecieron en lugares administrados por las autoridades chilenas, como las Reducciones, se les dieron nombres castellanos. El apellido compartido por los miembros de un mismo *lof* y/o de una misma comunidad proviene del nombre (luego apellido) del ancestro hombre común del cual surge el tronco familiar (a través del patrilineaje). Este ejemplo lo encontramos en la gran mayoría de Títulos de Merced obtenidos de la zona de Curarrehue y complicó la definición de líneas de consanguinidad y parentesco.

su grupo familiar y se delimitaron bajo un Título de Merced entregado el año 1909 (Curilaf, 2015). Una vez otorgado el Título de Merced, Lloftunekul asignó tierras a los integrantes de su grupo familiar y organizó el territorio de acuerdo con las lógicas mapuche. Al lugar, explica un señor mapuche de edad que nació en Trankura,

“también llegaron mapuche chilenos que huían del *malon*⁹³ al otro lado, y el abuelito les dio sitio en sus tierras. La gente huía nomás, querían cruzar la cordillera, pero aquí se sabía que al otro lado estaban en la misma, o peor, y Lloftunekul les dio un lugar para estar (...) ve Laurita que nosotros, los mapuche, debemos estar unidos, así como cuando el ejército hizo tanto daño a los mapuche. La gente no sabía pa’onde ir, pero acá encontraron un hogar porque se ayudaron, y el abuelito les dio tierras, animales” (Anselmo, comunicación personal, sector de Trankura, 17/10/2021).

En el caso de Maite, la familia de Juan de Dios (nombre castellanizado) Huaiquifil llegó a Reigolil (en el norte de la comuna) desde Chesque (Villarrica) sobre el año 1880, tal y como exponen sus descendientes. Más adelante, viendo que arriba en la cordillera era más ardua la vida, decidieron instalarse (guiado Juan de Dios por sus *pewma*) un poco más abajo en la zona de Maite. Se fueron con él sus dos mujeres (las hermanas Cayuleff) y la prima de él, apellidada Aillalef, con su marido de apellido Ñanco. Ambas familias trabajaban juntas en las labores de producción y subsistencia. Una de las personas descendientes, de apellido Huaiquifil, dedicó un día entero a explicarme la historia de sus familias, mientras hacíamos las tareas, y contaba que:

“Ambas familias trabajaban juntas en las labores del campo, compartían sus herramientas, sus animales. Estaban en el mismo Título de Merced (entregado en el 1909 a Juan de Dios Huaiquifil) y eran familia todos con todos. Pero las familias fueron creciendo, y cada vez eran más (...) el río separaba donde se habían puesto a vivir las familias, una a cada lado, y poco a poco eso se convirtió en la comunidad de los Huaiquifil y la comunidad de los Ñanco⁹⁴ (...) Claro que tenían problemas y conflictos, como pasaba en todos lados. Se apoyaban porque antes los vecinos y la familia se comportaban así, pero ui yo sé que pasaron también cosas malas. Al final, ellos llegaron y podían decidir cómo se hacían las cosas, pero las generaciones de después quizás querían hacer cosas diferentes, ahí ya no sé. Pero sí le puedo decir que eso fue el origen de aquí nuestra comunidad. Yo

⁹³ Este concepto se refiere a la persecución que el ejército chileno llevó a cabo en el sur de Chile sobre la población mapuche a mediados del siglo XIX.

⁹⁴ Es interesante cómo aquí comunidad es sinónimo de grupo, porque cuando la persona entrevistada habla de dos comunidades no se refiere a comunidades PJ o comunidades indígenas, sino a 2 grupos formados por 2 familias nucleares diferentes pero que compartían consanguinidad. Esta observación es solo una muestra de la diversidad e inexactitud con la que el concepto de comunidad es empleado dentro de la comuna de Curarrehue.

y mi familia vivimos aquí porque Juan de Dios creó todo esto y a él le debemos, a él y su duro trabajo para hacer esto nuestra casa (Patricia, comunicación personal, sector de Maite, 21/09/2021).

Debido a la cada vez más abundante llegada de colonos a las tierras que colindaban con el territorio definido por el Título, el mismo *longko* Huaiquifil trajo personas de su confianza para que se instalaran en la zona. Este fue el caso de la familia Ancamil, quienes se situaron al otro lado del río Maichin para bloquear la expansión de los colonos. La tercera corriente migratoria en Curarrehue se produjo justamente con la llegada de estos colonos a principios de los años 1900. Igual que sucedió en las comunas aledañas de Loncoche, Pucón y Cunco, la crisis y la falta de trabajo empujaron a colonos nacionales a buscar nuevos terrenos para trabajar y nuevas oportunidades de surgir económicamente (Gedda, 2010). Algunos de ellos se establecieron cerca del estero Pulonko, situado en el actual pueblo de Curarrehue, pero la mayoría se adentró en la codillera, buscando espacios deshabitados y por explotar⁹⁵ (Curilaf, 2015). Este proceso migratorio fue conformando lo que hoy se conoce como Curarrehue.

En Panqui, una de las zonas más abruptas del norte de la comuna, acudieron familias de colonos nacionales entre los años 1886 y 1920, y llegaron a instalarse en una zona donde solo había bosque nativo⁹⁶ – o así lo relatan algunos descendientes de familias colonas.

“Aquí somos todos puros colonos, no quedan comunidades. Yo creo que sí que las hubo, porque encontramos cosas mapuche que se ven harto antiguas, como un fortín y algunas armas. Avisamos para que vinieran arqueólogos a ver, pero nunca llegaron. Entonces yo creo que antes había gente mapuche aquí, claro no sé si comunidades, porque antes no eran comunidades, pero sí familias. Cuando llegaron mis abuelos, que eran muy jóvenes, se encontraron todo de bosque, mucha *pega* (trabajo), pero hicieron su casita, sus cercos para los animales (...) yo me acuerdo de que decían que estaban muy solos, porque la mayoría de gente vivía cerca de los ríos, más abajo, pero también llegaron muchos colonos que se venían aquí arriba, porque nadie les decía nada. Uno podía llegar y hacer su casa y empezar a trabajar su tierra” (Daniel, comunicación personal, zona de Panqui, 13/08/2021).

Hago un breve inciso, aquí, para describir la etiqueta de colono la cual en los relatos históricos (Curilaf, 2015; Bengoa, 2010; Marimán, 2006) está dividida entre

⁹⁵ Este es el modo de distribución – descrita por la historiografía chilena y los descendientes locales – en que la población quedó repartida durante esta oleada migratoria. Comúnmente, la parte más elevada de la montaña y sus laderas era la que quedaba más deshabitada por los mapuche, los cuales llegaron a instalarse en los valles, cerca de los ríos. Las zonas de peor acceso y más abruptas pasaron a ser ocupadas, en su mayoría, por colonos nacionales y extranjeros.

⁹⁶ Si bien los nietos recuerdan que sus abuelos exponían que nadie habitaba esos territorios a su llegada, estas mismas personas encontraron restos de lo que parece ser un fortín mapuche anterior.

“nacionales” y “extranjeros”. Pero desde la perspectiva de muchos de los habitantes de Curarrehue el concepto colono puede tener significados más diversos y complejos. Desde la mirada local, los colonos son aquellas personas que en su momento (a principios del siglo XX con la tercera oleada migratoria) llegaron a los territorios que la población mapuche considera ancestrales y propios. Ya fueran chilenos o alemanes, todas las familias eran consideradas como “colonos” pues “no eran originarios”⁹⁷ del territorio.

Sin embargo, de esta categoría surge una subcategoría, la de colono nacional, para distinguir entre los colonos nacionales (población chilena) y los extranjeros (en su mayoría de origen europeo). En algún momento, la historia chilena consideraba a los mismos mapuche como colonos nacionales (así lo refleja Luis Curilaf en sus trabajos), pero la perspectiva *emic* entiende que esas tierras eran ya mapuche y, por lo tanto, no fueron colonizadas por la población mapuche – sí por las familias no-mapuche que llegaron a Curarrehue. Alejandrina, mujer no-mapuche nacida en la comuna, habla así de la distinción de los antiguos colonos (su familia) y los de ahora:

“El abuelo llegó de Gorbea a Puente Basas Grande (otro sector de Curarrehue) y ahí nació mi papá, y luego solicitaron campo en Quiñenahuin. Ahí nací yo y mis hermanos. Mi mamá tenía parcela en Curarrehue, y me acabé de criar allá, casi toda la infancia en el pueblo, luego todos acabaron en Temuco menos yo. Yo me compré este terrenito en Maite con mi marido allá en el año 85 (...) Acá nos gusta porque la gente es tranquila, buenos vecinos, no hay problema de robos, aquí todos somos conocidos. Pero ha llegado gente de afuera, extraña, que está viviendo para acá. Nosotros tenemos un pedacito aquí para vender, pero no hemos tenido suerte con la venta, porque tampoco queremos a cualquiera, gente que realmente se interese” (Alejandrina, comunicación personal, sector de Maite, 23/09/2021).

Las generaciones descendientes de los colonos son consideradas como hijos e hijas de colonos o de “familia de colonos” (a pesar de haber nacido en el territorio). Pero es cierto que existe mayor énfasis en esta distinción (colono y no colono) cuando los apellidos de estas personas son extranjeros.

A finales del siglo XIX el gobierno chileno abrió las puertas del país a familias de españoles, franceses, italianos, suizos y alemanes con el objetivo de “modernizar” y “blanquear”, sobre todo, la población indígena del país. Recordemos que entre el 1884 y el 1929 se legalizaron los espacios y propiedades indígenas a través de los Títulos de Merced, pero la llegada de colonos nacionales y extranjeros a la zona de Curarrehue provocó desacuerdos y variaciones en dichas reparticiones terrenales: se entregaron

⁹⁷ Es interesante replantear la categoría de originario: la mayoría de población mapuche actual de la comuna proviene de migrantes de las zonas llanas de Chile y Argentina y, si bien puede ser que su llegada date de una anterioridad mayor que la de las familias colonas, no deja de ser curioso como la categoría de colono va directamente conectada al hecho de ser o no ser mapuche.

grandes cantidades de hectáreas a las familias colonas. A principios de los 1900 se concedieron lotes de tierras, entre los cuales figuran los Lotes Lanin I y Lanin II, con un total de 5177 hectáreas, y que limitaban con territorios mapuche (como es el caso de la Comunidad Manuel Quintonahuel de Reigolil, al norte de la comuna de Curarrehue) (Curilaf, 2015).

Las migraciones, y las alianzas que surgieron, fueron claves en la configuración de los vínculos que poco a poco dieron forma a la situación demográfica que se observa en la actualidad. La mayoría de población acabó por ubicarse alrededor de los principales ríos de la comuna, expandiendo sus familias (a través de matrimonios con otros linajes)⁹⁸ y sus casas en los terrenos cercanos a la casa del primer habitante. Los espacios comunes, las relaciones sociales, familiares y vecinales, la construcción de los lugares y sus significados se fueron configurando de la mano de estas penetraciones en el territorio de Curarrehue.

Si bien en este apartado he destacado estas 3, los relatos de los habitantes curarrehuinos muestran cómo la movilidad poblacional (como las incursiones) ha sido un factor que ha fluctuado a lo largo del siglo XX hasta nuestras fechas. Esta ha jugado un rol muy importante en la configuración de los espacios físicos y sociales, así como en la manera en que la población local se ha entendido como familias, pueblo y comunidades.

6.2. De caserío a comuna: relatos locales para la comprensión de un Curarrehue en constante cambio

Entre el 1908 y el 1916 se conocen un total de 16 comunidades indígenas en el Boquete del Trankura, las cuales equivalen a 6006 hectáreas y en donde se radicaron un total de 492 personas (Curilaf, 2015). Esto último evidencia claramente que de las 4 Reducciones del 1868 la población mapuche en la zona aumentó de manera relevante. Curarrehue pueblo, que existía por aquel entonces como un caserío, se rodeó de comunidades oficializadas (Catriquir, Santiago Calfual y Manuel Marillanca) que dificultaban su ensanchamiento como población.

El municipio de Curarrehue comenzó a cobrar forma entre el 1920 y el 1930. La llegada de empresas forestales al territorio y la actividad maderera impulsaron la llegada de más mano de obra y de más comerciantes. El rubro maderero, que antes de la primera Reforma Agraria ya había generado un gran impacto en Curarrehue, empleó a muchos de

⁹⁸ Por ejemplo, podemos encontrar el apellido Loncopan en Trankura a pesar de originariamente haberse ubicado en Maichin Llafa, porque sus portadores establecieron alianzas con la familia Calfuman que se encontraban en Trankura, o los Panguilef, originarios de la zona de Menetue (de la comuna vecina de Pucón) y que ahora se encuentran distribuidos por la comuna, después que una de las mujeres antepasadas se casara con un hombre de la familia Quintonahuel.

los hombres jóvenes⁹⁹ que hicieron sus ahorros talando y transportando maderas de forma frecuente y a gran escala. Debido a la presencia y utilización del camino maderero (ruta utilizada por los mapuche para cruzar a Argentina por el Paso de Añihuerraqui), las empresas podían transportar leña de firmas madereras dedicadas a la explotación de raulí y coligüe en el sector de Añihuerraqui (Curilaf, 2015).

En 1937 Curarrehue se constituyó como una subdelegación de la comuna vecina de Pucón. Gracias a esto avanzó en la modernización del territorio, tanto a nivel de comunicación, como de economía y de infraestructura. Si hasta aquellos años los caudalosos ríos habían sido los puntos más comunes de transporte de personas, maderas y otros elementos comercializables, al abrir nuevos caminos (y mejorar los antiguos) se incrementó el flujo de personas por el Boquete de Trankura. También fue relevante la introducción de una lancha para cruzar el lago Quillehue (situada cerca del paso fronterizo).

El Curarrehue de los años 1960 se vio condicionado por las Reformas Agrarias, la primera de las cuales (1962), trajo consigo un replanteamiento de la significación de la propiedad y la tenencia de tierras: la tierra era de quien la trabajaba, ergo tanto mapuche como no-mapuche se convirtieron en campesinos. Bajo esta etiqueta se englobaba a la población curarrehuina (que mayoritariamente trabajaban el campo, en fundos). Muchas familias mapuche – tal y como sus descendientes relatan – optaron por invisibilizar su cultura (dejando de enseñar mapuzungun a los hijos, abandonando prácticas ancestrales, e incluso, cambiándose de apellidos) para dar espacio a la adscripción identitaria “campesina”. Mapuche, no-mapuche, colonos, eran personas que trabajaban la tierra y eso los unía, les otorgaba cierta igualdad. En palabras de una hija de colono nacional:

“Yo no notaba diferencia porque mi papá igual era de campo, y yo sabía de la tierra. Tenía 11 años y acompañaba a mi papá a aprender todo, y como yo me manejaba yo no era *wingka* para los mapuche, éramos todos campesinos. Claro que yo escuchaba que la gente llamaba a mi vecina “mapuchita” o “india”, pero para mí era mi amiga. Las dos hacíamos lo mismo, le dábamos de comer a los pollos, cuidábamos el huerto con la mamá. Éramos puro de campo, unos campesinos de acá de Curarrehue” (Valentina, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 12/06/2021).

Esta afirmación también ha sido expresada desde la otra mirada: algunas personas mapuche de más edad en Curarrehue hablan del sentimiento de “ser de campo” cuando en aquellos años lo principal era trabajar la tierra y subsistir, más que luchar por la cultura. Incluso varios afirman sentir pena por cómo sus papás los desconectaron de su identidad para así tener más oportunidades como trabajadores del campo. Las dinámicas laborales

⁹⁹ Estos mismos hombres mapuche, recuerdan desde el disgusto aquella actividad y cuestionan cómo pudieron ser partícipes de la deforestación de sus bosques nativos, de contribuir a dañar a su *Nuke Mapu*, lo cual ha repercutido en el estado actual de las tierras y los cultivos. También mucha gente joven se lamenta del daño que ocasionaron las empresas forestales, y las culpan de haber alejado a sus adultos mapuche de la rectitud del *Az mapu* y su cultura.

eran compartidas (cultivar la tierra, trabajar con animales, realizar viajes a Curarrehue y otras zonas para comprar productos, comerciar con los vecinos) y aprendidas por los más jóvenes. Estos momentos suponían la oportunidad de socializar entre ellos como hijos e hijas de campesinos y que vivían una realidad parecida. Es en esta socialización compartida donde se reforzaron y construyeron vínculos más allá de la identidad étnica.

La economía de las siguientes dos décadas estuvo marcada por migraciones de la población curarrehuina hacia otros lugares. Las mujeres solían irse a la ciudad de Pucón a trabajar en casa de los señores, a limpiar y cocinar en hoteles y restaurantes que estaban abriendo debido a la popularidad de la zona del Lago Villarrica. Otras se desplazaban hasta Santiago para convertirse en cuidadoras de infantes santiaguinos o trabajadoras del hogar. Rebeca, una mujer mapuche de Curarrehue, recuerda su experiencia en la capital:

“Yo viví casi 20 años en Santiago, trabajando hartito, y cuando volví todo había cambiado. Nosotras como mujeres salimos a trabajar fuera, que antes eso mi mamá y mi abuela no lo hacían, había hartito tiempo para visitarse y luego una debía pensar en cómo subsistir, apoyar a su familia, y nos centramos en eso. Cuando miro atrás pienso que lo hacíamos por necesidad, pero qué bueno que ahora recuperamos las visitas, el acompañarnos aquí en nuestro territorio (...) En Santiago fue duro, porque una sabe que siendo mapuche allá no la van a tratar igual, pero yo no tenía ni un problema con ser mapuche porque yo estoy orgullosa de ser una mujer mapuche. Pero sí, no la tuvimos fácil” (Rebeca, comunicación personal, sector de Maichin Llafa, 18/06/2021).

También era habitual que cruzaran a Argentina para ponerse al servicio de familias dueñas de condominios en donde recibían gente y turistas. El manejo del caballo era un requisito que se valoraba en las mujeres mapuche, puesto que el traslado de comida a los turistas o la compra de materiales se hacía más rápido. Así lo hacía Nieves, que galopaba 6 horas a la luz de la Luna para pasar un par de días con su familia, y luego regresaba a trabajar otras semanas más a Argentina:

“Antes a los hijos se los dejaba en los internados porque íbamos para la Argentina a vender, teníamos vacas, vendíamos queso de la leche, llevábamos sacos a la Argentina y los vendíamos. Los llevábamos a los condominios de pura gente de plata, de muchas hectáreas. Y un día la señora me dijo si quería ir a trabajar y me fui a limpiar la casa. 90 camas tenían, y yo hacía todo eso, dejaba listas las camas para esperar otro grupo, también ayudaba con la cocina y al final me pusieron de ayudante de cocina. Teníamos que dejar las colaciones pa los turistas a caballo, y nadie hace eso allá porque las mujeres nadie sabía ir a caballo. Muy buenos mis patrones, me daban días para que pudiera volver, y como tenía mi caballo me venía por la noche para ver a mis hijas. Cuando volví definitivamente me costó

integrarme al rubro (se refiere al del turismo), aunque tenía muy buenos contactos en Argentina, pero acá me costó. Yo me sentí muy sola. Trabajaba con caballos, de dar paseos” (Nieves, comunicación personal, sector de Maite Bajo, 27/04/2021).

Pero más que las mujeres, eran los hombres quienes cruzaban a las pampas, a trabajar la tierra de los fundos o a comerciar a Neuquén, San Martín y otros pueblos más cercanos a la cordillera. Se trasladaban por unos meses y allá coincidían con otros trabajadores mapuche de su área, pero también del lado argentino. Justamente es debido a esta movilidad que no existe la comprensión de la cordillera como división, sino todo lo contrario: las fronteras estaban creadas pero desdibujadas, puesto que la gente cruzaba por caminos no controlados, pasando por montañas y pendientes, ya fuera a pie o a caballo.

Durante el siglo XX, la movilidad mapuche posibilitó una continuidad territorial motivada por razones comerciales, lazos de parentesco y alianzas (Huiliñir, 2018). El frecuente tránsito por senderos, o *ripiü*, construyó un sistema de prácticas, conexiones y significados otorgados a un paisaje y a una población que se retroalimentaban en su existencia. Los territorios como los sectores y *lof* de Curarrehue se conforman también por los elementos traídos por las personas. Al llegar a un lugar se abocan las experiencias, conocimientos y visiones, y también se extraen elementos que se trasladan al próximo destino. La movilidad produce afectos y memorias que configuran parte de la comprensión de los lazos territoriales, sociales y familiares que encontramos en la comuna de Curarrehue. Las personas “migrantes”, como parte del *lofmapu*, también aportan y condicionan el lugar al interaccionar sus trayectorias con las del *lofche*, al venir con energías diferentes que pueden producir reconfiguraciones familiares y del espacio.

Las dinámicas de trabajo y las relaciones sociales siguieron cambiando, en Curarrehue, con la división administrativa territorial del 1974. Oficialmente se distribuyó el territorio nacional en regiones, provincias y comunas. Fue en el 1981 que se creó la comuna de Curarrehue que, hasta entonces, todavía dependía de Pucón (Municipalidad de Curarrehue, 2017). Con el reconocimiento oficial de la comuna fue necesario realizar un empadronamiento general de toda la población que pertenecía al territorio – se encontrara o no en la zona:

“Se reunieron las comunidades, los descendientes, los nietos, incluso los que estaban en Argentina quedaron empadronados, era como que siempre habíamos sido del territorio, pero ahora ya éramos curarrehuinos de verdad (...) En aquel entonces lo que yo pensaba como comunidad era muy poca, estaba el *longko*, sus hijos, y algunos nietos, pero ese era el círculo namás. Conocíamos a nuestros vecinos, los que tenían la casa cerca y eso era nuestra comunidad que dicen ahora. Pero cuando nos dijeron que íbamos a ser todos curarrehuinos si hacíamos lo del empadronamiento... fue como sentir que todos éramos parte de este territorio” (Antonio, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 05/08/2021).

Las siguientes reorganizaciones del territorio no se hicieron esperar, y en 1982, se inició el proceso de división de la propiedad comunitaria en parcelas de propiedad privada con título individual¹⁰⁰. Tal y como narran los habitantes de la comuna, en tiempos de los “abuelitos” (principios del siglo XX) cada familia trabajaba lo que le correspondía y respetaba los espacios de las otras. El *longko* era quien gestionaba el territorio en general, quien lo organizaba y aseguraba el correcto reparto de los productos obtenidos de los campos y animales compartidos, según lo que correspondiera. A mediados de siglo las familias ya tenían más autonomía sobre sus parcelas, tenían animales y cultivos propios – que podían decidir compartir o no con sus vecinos, así como trabajarlos de manera conjunta. Pero la propiedad privada acabó por individualizar los recursos y los terrenos.

El quiebre entre los sistemas de apoyo vecinal como el compartir recursos, parcelas, el “vuelta de mano”, entre otros elementos – en los que se profundizará más adelante – tuvo un efecto perjudicial en las relaciones sociales y familiares. Son varias las personas que hablan los conflictos en el reparto de tierras y en la compra, ilegal según ellos, de territorios que les pertenecían como descendientes de antiguos habitantes. Las peleas familiares, no poco habituales en cuanto a temas de propiedad se refiere, y la disminución de hectáreas disponibles para el cultivo y alimentación de los animales, dificultaron el aprovechamiento del espacio y sus recursos. Esto implicó una decadencia progresiva del trabajo de la tierra. La necesidad de nuevos modos de subsistencia, y la incapacidad (o ilegalidad) de utilizar de manera agrícola y ganadera espacios para los que no se tenía un título de dominio, llevaron a algunas familias mapuche a generar nuevos emprendimientos. A finales de los años 1980 empezaron a surgir actividades y pequeños negocios que se beneficiaban del incipiente turismo en las áreas más montañosas de la comuna.

Cuando con la Ley Indígena del 1993 se hicieron oficiales las comunidades con personalidad jurídica, para la mayoría de las personas entrevistadas fue un tema de “papeleos” más que de un cambio sustancial. De hecho, la gran mayoría no es consciente o se sorprende con el número de comunidades PJ que hay en la comuna. Muchos de sus habitantes se relacionan con los nombres de los sectores más que con los de las comunidades administrativas.

“Cuando yo era pequeña la comunidad no existía, estaban robadas nomás, estaba eso ¿cómo se llamaba? en una Reducción. Para mí era que vivíamos en Maite nomás, la comunidad solo fue cuando entregaron lo de dominio, y ahí se fue formando, quien tenía terreno le daban. Cada uno tenía su espacio y eso era” (Teresa, comunicación personal, sector de Maite, 25/04/2021)

Teresa, quien es una señora mapuche muy respetada en su comunidad, hace referencia, no al momento de la oficialización de las comunidades, sino cuando, a partir

¹⁰⁰ El tema de la propiedad se analizará y expondrá en el capítulo siguiente con más detalle. Ahora, simplemente, me interesaba mencionarlo como punto histórico importante en la comuna de Curarrehue – puesto que sus habitantes hacen constante mención a este hecho.

de mediados del siglo XX, el concepto de comunidad comenzó a instalarse en los discursos de las instituciones y de los movimientos activistas indígenas de Latinoamérica. Poco a poco los grupos que reunían a diferentes familias mapuche comenzaron a comprenderse y representarse como comunidades. Fue a partir de esos años que se incorporó la autodefinición de estos grupos como tales. Así que, cuando la Ley Indígena estableció los trámites y procesos para constituir las comunidades, la población que formaba parte de dichos grupos en Curarrehue visualizó esto como un proceso administrativo más que una reorganización territorial. Las comunidades PJ representaban los territorios inscritos en los Títulos de Merced, y las que se crearon nuevas fue desde el consenso y decisión de las propias personas mapuche que las componían.

En los años siguientes, hechos como la mejora del Camino Internacional (hacia el Paso Mamuil Malal), la llegada de la electricidad y la conexión de red telefónica a la mayoría de las zonas de la comuna, la instalación masiva de empresas y proyectos extractivistas, la construcción de la Aldea Intercultural Trawupeyüm¹⁰¹, las mejoras en infraestructura (caminos, transporte, servicios de salud y educación), la llegada de proyectos asistencialistas y talleres estatales, y acontecimientos más recientes como el Estallido Social o la Pandemia del COVID-19, han sido piezas clave de la realidad relacional e identitaria que encontramos en Curarrehue.

6.3. Una mirada al actual Curarrehue

Tras el recorrido histórico de la conformación de la comuna y de los lazos que la configuran y reconfiguran a través del tiempo, en este apartado se presenta una aproximación a la situación actual de Curarrehue. Para ello he tomado en consideración ejes relevantes como los contextos demográficos, económico-políticos y sociales de la comuna.

6.3.1. La organización geográfica y demográfica de Curarrehue

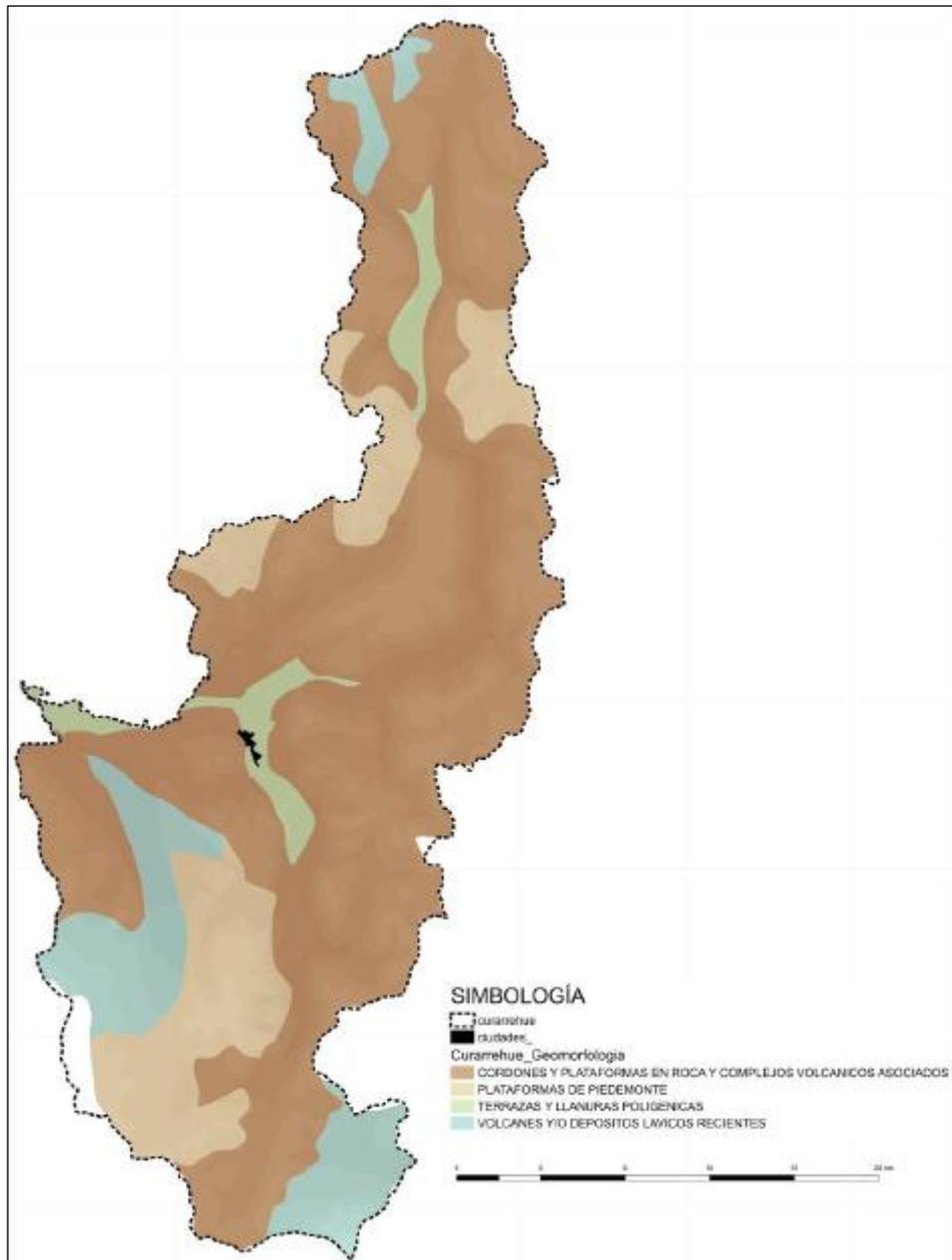
Rodeada por cuatro inmensos, y culturalmente relevantes, volcanes (el Villarrica al oeste, el Quetrupillán y el Lanín al sur, y el Sollipulli en el norte), la comuna de Curarrehue es hoy un territorio repleto de fauna, flora, y lagos que la caracterizan como una de las comunas cordilleranas con más elementos “paisajísticos”. De ahí que en los últimos veinte años haya incrementado tanto el turismo rural o de montaña en la zona (Fontana, 2018).

Sus laderas y valles son el resultado de antiguos glaciares y explosiones volcánicas que convirtieron su tierra en fértil e idónea para el crecimiento de grandes bosques de araucarias y otros árboles y plantas (como el raulí, el coigüe, el arrayán y el laurel, entre

¹⁰¹ Se trata de un espacio municipal destinado a actos y actividades culturales. Se compone de un museo, un centro cultural y un mercado artesanal. Más adelante detallaré más al respecto.

otros). Tanta es la vegetación que las áreas silvestres protegidas (Parque Nacional Villarrica y la Reserva Nacional) ocupan el 74% de la superficie de la comuna (Municipalidad de Curarrehue, 2017). Al ser una comuna cordillerana, Curarrehue está compuesta en gran medida de laderas y cordones rocosos. Por ello la mayor parte de la población se encuentra en las zonas cercanas a los ríos, donde se encuentran los valles y las llanuras.

8. Mapa de la morfología geográfica de la comuna de Curarrehue:

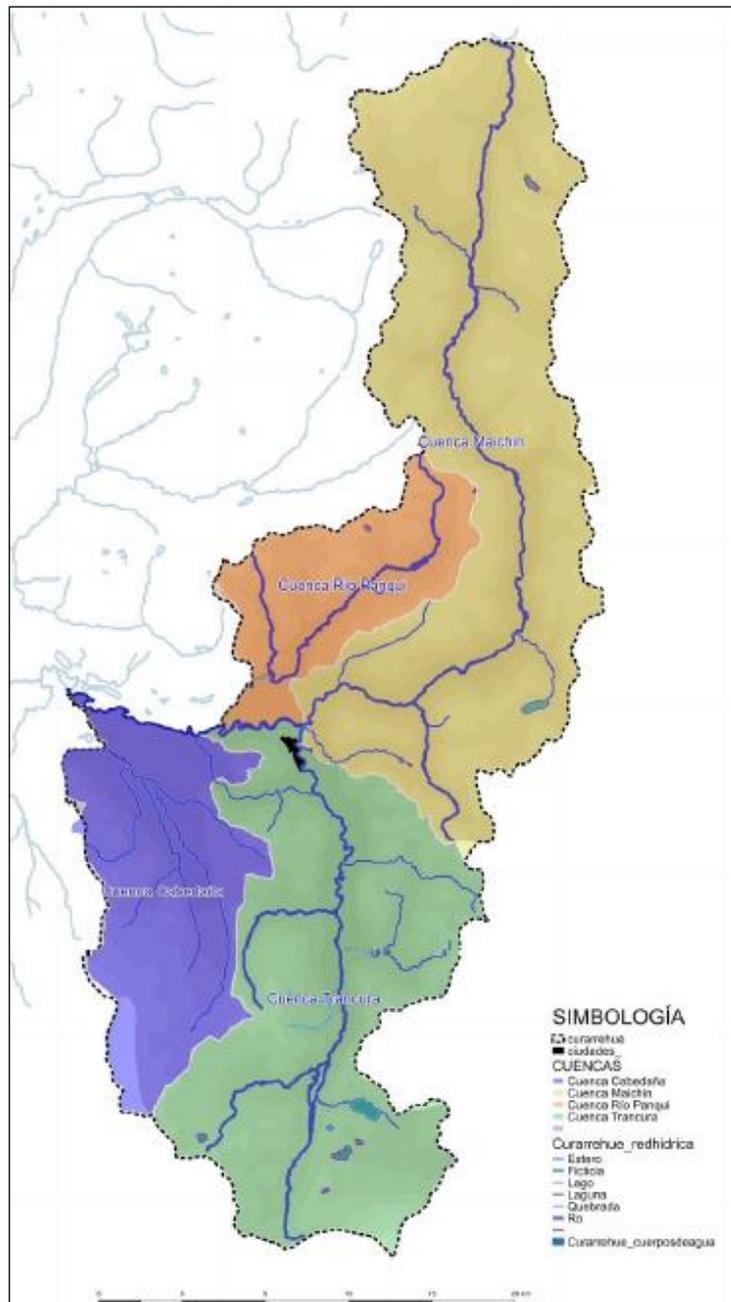


Fuente: Plan de Desarrollo Comunal 2018-2022 (Municipalidad de Curarrehue, 2017, p.13)

Los ríos, elementos considerados por los lugareños como “fuente de vida”, también son abundantes debido a un clima caracterizado por precipitaciones copiosas. El agua se concentra en algunas zonas principales como las Lagunas Huesquefilo, los Patos,

la Huenfuica y la Hualalafquen, y también el lago Quillehue, cerca de la frontera a la sombra del Lanín. En cuanto a los ríos principales, se encuentran el Trankura (de este a oeste), el Panqui, y el Maichin (de norte a sur), los cuales también marcan tres de las cuatro cuencas hidrográficas en las que se suele dividir la comuna a nivel administrativo (Municipalidad de Curarrehue, 2017; Municipalidad de Curarrehue, 2022).

9. Mapa que representa las cuencas hidrográficas de la comuna:



Fuente: Plan de Desarrollo Comunal 2018-2022 (Municipalidad de Curarrehue, 2017, p.15)

Las cuencas señaladas en el mapa tienen diferentes características geográficas: Cabañuela se define por sus humedales y pequeños esteros, mientras que las cuencas de Panqui, Trancura y Maichin son lugares más rocosos, con caídas y saltos de agua y gran

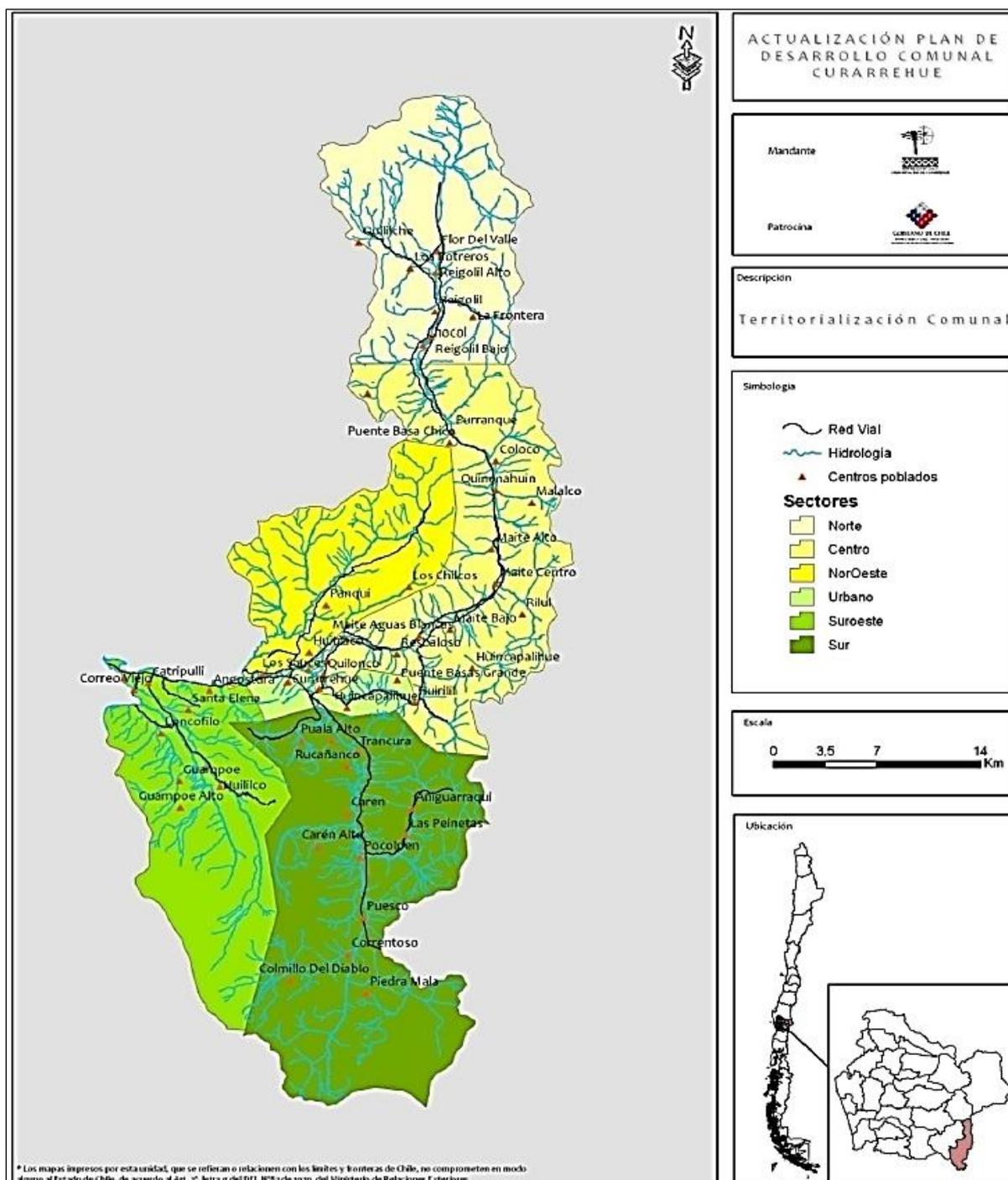
presencia de bosque nativo. Las referencias a las cuencas hidrográficas no solo se encuentran en las descripciones institucionales, sino también en la percepción local. Por ejemplo, es habitual que la población del campo localice un apellido o a una persona no solo en una zona/sector (ej: Reigolil) sino también una cuenca (ej: “los Marillanca están repartidos por la cuenca del Maichin”). Esta organización del territorio se remonta a la llegada de la primera oleada migratoria (siglo XIX), cuando la gente comenzó a establecerse a las orillas de los ríos.

Otra categoría que todavía tiene presencia en la comuna es la de *lof*. Si bien no suele aparecer este término en documentos y discursos institucionales (como el Plan de Desarrollo Comunal (PLADECO) o proyectos estatales), la población mapuche más implicada a nivel político-activista está trabajando para recolocar el concepto en los imaginarios de la población curarrehuina¹⁰². Recolocar porque esta división territorial y social sí sigue presente en la oralidad de las personas mayores. La falta de reconocimiento de la organización ancestral, y su ocultamiento por otras categorías como los Títulos de Merced y las comunidades PJ (Crisostomo Loncopán, 2011) ha dificultado el consenso sobre la cantidad de *lof* presentes en el territorio curarrehuino. Actualmente se señalan unos diez, que se extienden a lo largo del territorio del ancestral *Kurarewe*: Pulonko, Puala, Palguin, Menetue, Huampoe, Maichin, Trankura, Maite, Quiñenahuin y Reigolil.

Más adelante, fueron esos mismos *lof* ancestrales los que dieron nombre a las zonas o sectores habitados por la población local, y que fueron adoptados, también, por las instituciones. Actualmente se contabilizan en la comuna 51 sectores, con fronteras difusas pero distribuidos en áreas delimitadas oficialmente (norte, centro, sur, entre otras) y es interesante destacar que coinciden bastante con las delimitaciones de las cuencas, tal y como se observa en el siguiente mapa.

¹⁰² De hecho, la demanda territorial de la comuna no va tan enfocada a la recuperación de hectáreas sino al reconocimiento de sus espacios territoriales: a través de la búsqueda de descendientes comunes, por la línea paterna, que demuestren la existencia de un fundador (Faron, 1986 [1968]), que valide la comprensión del territorio como un espacio relacional, constituido por vínculos, entre otros, de consanguinidad.

10. Mapa de la comuna de Curarrehue con la ubicación aproximada de los sectores divididos en las zonas administrativas:

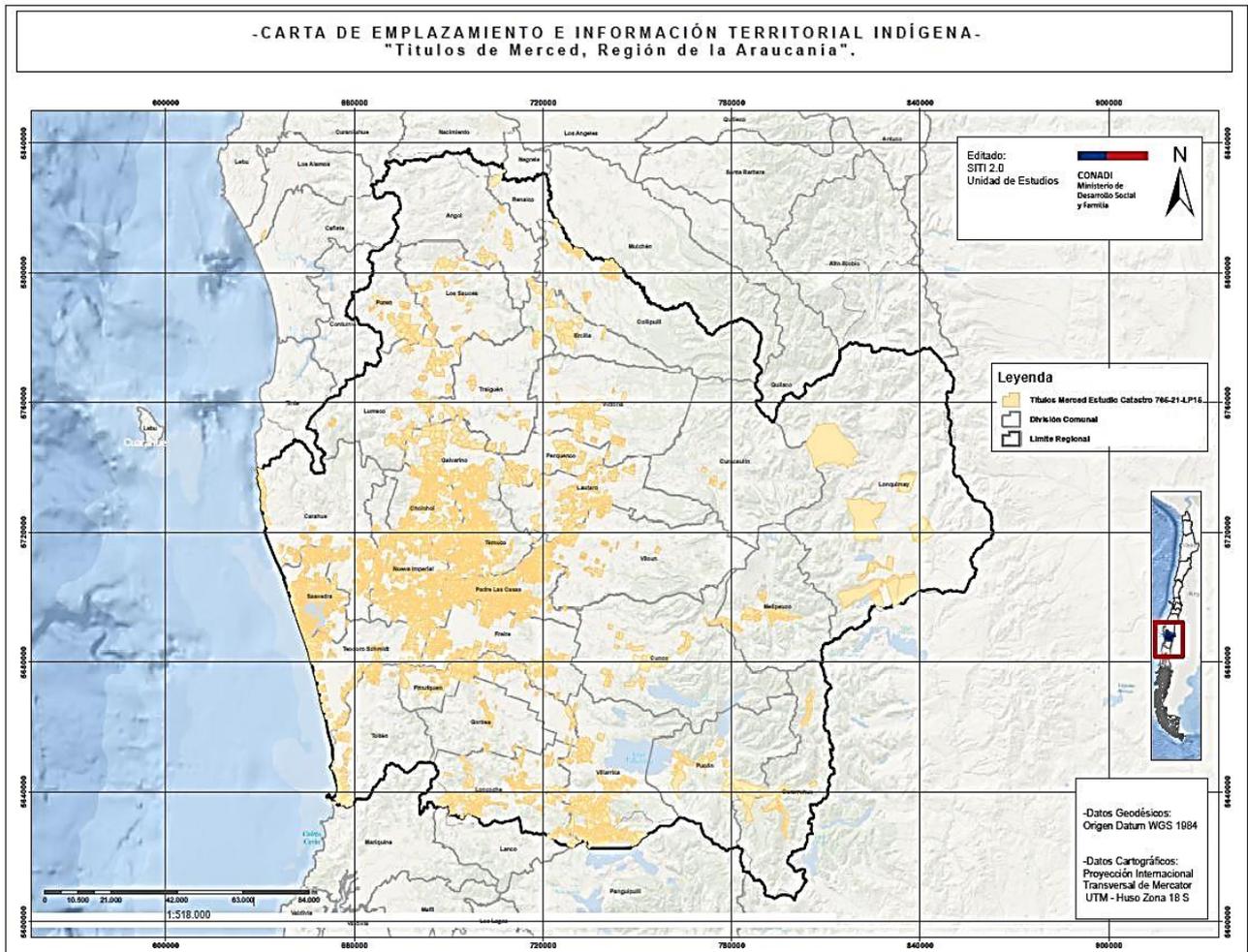


Fuente: Plan Anual Desarrollo Educativo Municipal, PADEM, (Municipalidad de Curarrehue, 2020, p.8)

Pero la organización más ancestral, que correspondería a la marcada por los *lof* y los sectores, quedó condicionada tanto por la distribución de los Títulos de Merced como por la constitución de comunidades con personería jurídica. De ahí que las delimitaciones “tradicionales” se reclamen hoy en día desde los movimientos sociales y las agrupaciones activistas – compuestas de sociedad civil y autoridades ancestrales mapuche – de la

comuna. Actualmente existen en La Araucanía 2.326 Títulos de Merced, siendo 16¹⁰³ los que fueron otorgados a las familias establecidas en el territorio de Curarrehue entre los años 1908 y 1909, a excepción del de Francisco Llancapi que se oficializó en el 1916.

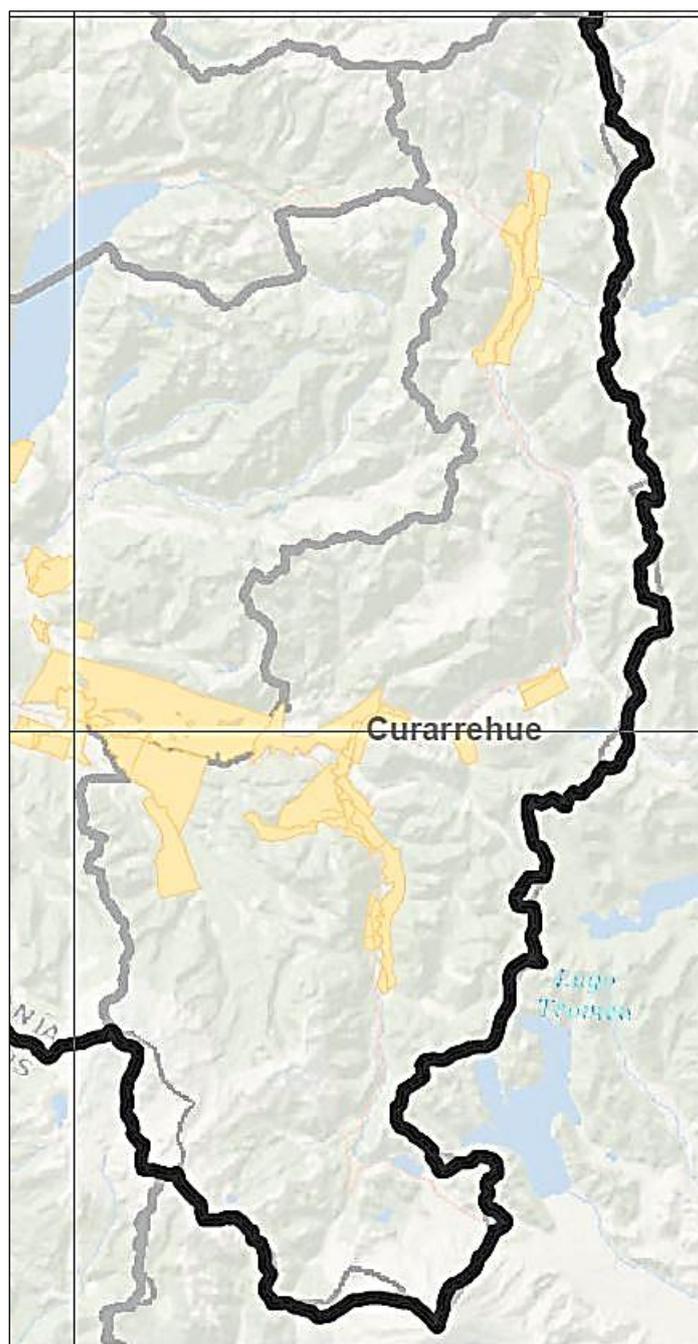
11. Mapa de La Araucanía donde se muestran los territorios oficializados bajo los Títulos de Merced, por comunas:



Fuente: Sistema de Información Territorial Indígena, SITI CONADI

¹⁰³ En el Anexo 6 se presenta un ejemplo de Título de Merced de la comuna de Curarrehue.

12. Ampliación del mapa anterior para localizar los Títulos de Merced distribuidos en la comuna de Curarrehue:



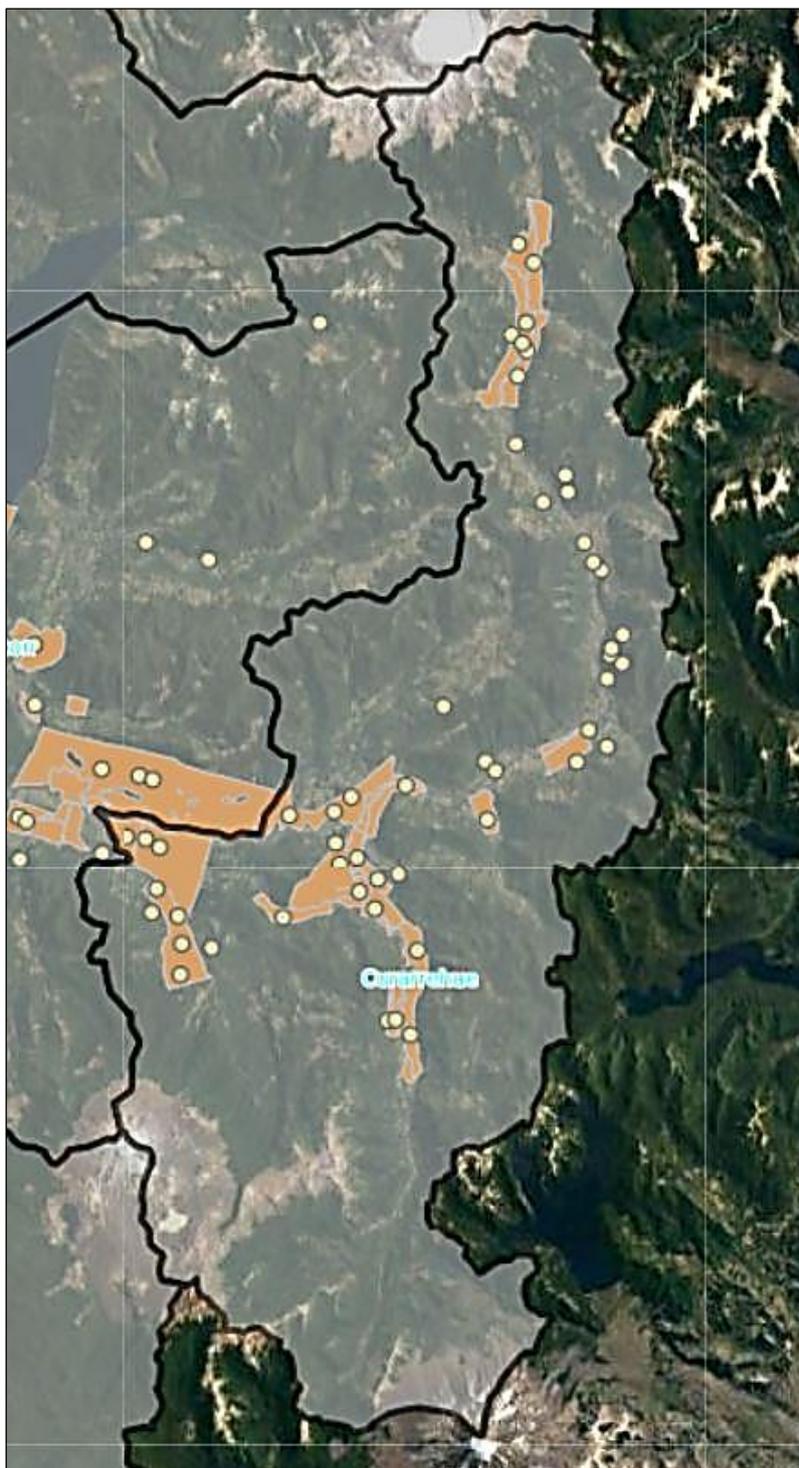
Fuente: Sistema de Información Territorial Indígena, SITI CONADI

Como podemos observar en el mapa, la mayoría de los Títulos de Merced se localizan siguiendo los tramos de los ríos y valles¹⁰⁴. A partir de la Ley Indígena chilena del 1993, se oficializaron la mayoría de las comunidades que ya “se sentían como tales”, y hasta la fecha han ido surgiendo otras nuevas. Esto ha supuesto que en la actualidad

¹⁰⁴ Lo cual refuerza la idea de que las familias mapuche que llegaron durante el siglo XIX se instalaron en esas zonas dejando el resto (laderas, lugares de bosque, espacios más abruptos) a los colonos nacionales y extranjeros.

haya muchas más comunidades que Títulos de Merced, tal y como se muestra en el siguiente mapa. Con un total de 48 comunidades indígenas dotadas de personería jurídica, la comuna presenta una realidad organizacional y territorial que evidencia su alta población indígena.

13. Mapa de la comuna de Curarrehue en el que se muestran los espacios demarcados bajo los Títulos de Merced (zonas en naranja) y las comunidades PJ (puntos amarillos):

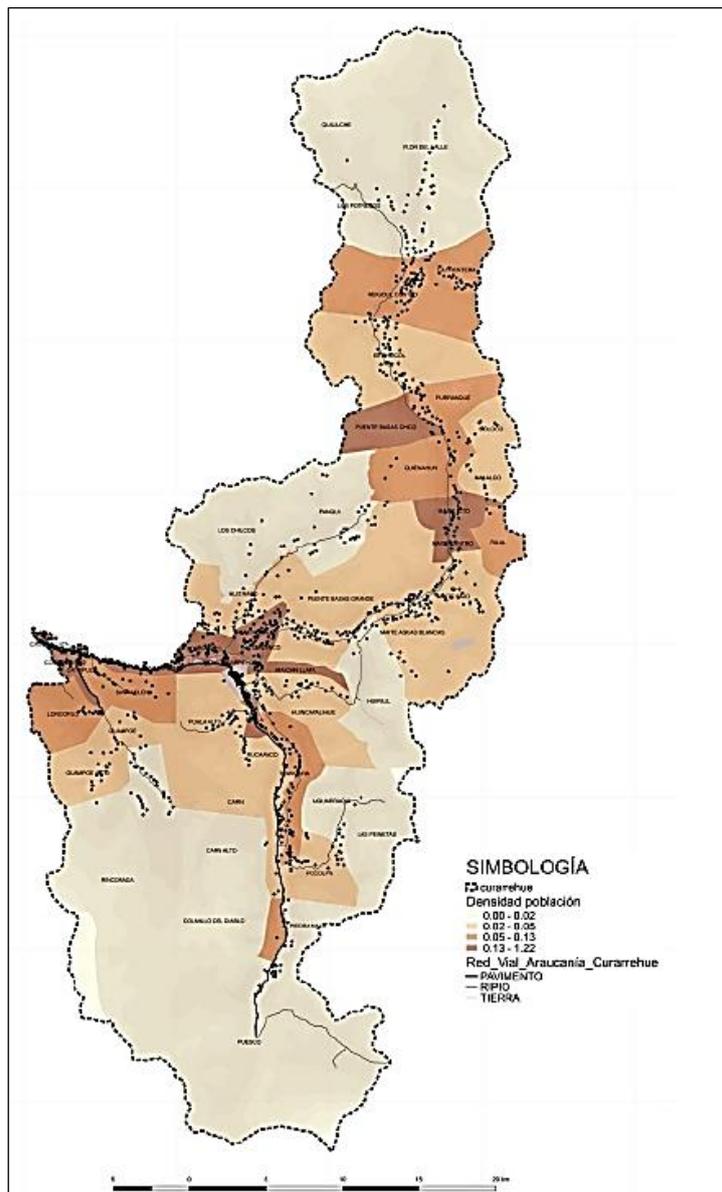


Fuente: Sistema de Información Territorial Indígena, SITI CONADI

Tal y como se expuso en la introducción de esta tesis, la población total de la comuna asciende a 7489 personas (CENSO 2017) repartidas entre el pueblo, parcelas y comunidades indígenas. Pero según el Reporte Comunal 2021 (Municipalidad de Curarrehue, 2021), la proyección era que en 2021 hubiera llegado a los 7826 habitantes, lo cual implica un crecimiento poblacional de casi un 20% en un total de 10 años¹⁰⁵.

De la población total aproximada, el 69,6% se ubica en áreas rurales siendo solo un 30,4% el que se encuentra en la zona urbana (CENSO 2017), hecho que convierte a Curarrehue en una comuna mayoritariamente rural.

14. Mapa que muestra la densidad poblacional de la comuna, separada por sectores:



Fuente: Plan de Desarrollo Comunal 2018-2022 (Municipalidad de Curarrehue, 2017)

¹⁰⁵ Es importante especificar que los censos chilenos son de facto, es decir empadronan a las personas que se encuentran en el lugar aunque este no corresponda con su residencia habitual, por lo que también toma en consideración la población transeúnte.

Al vivir tanta gente en los espacios rurales, las condiciones de vida pueden implicar dificultades de acceso a servicios básicos (por ejemplo, solo el 41,6% recibe agua potable por medio de la red pública (Encuesta CASEN 2006)); y aislamiento parcial en algunas épocas del año (justamente en zonas como Flor del Valle o Reigolil que, tal y como refleja el mapa, son dos de los sectores con mayor población). De todos modos, la mayor parte de la población rural se concentra alrededor de los ríos y en los valles, característica que facilita las relaciones sociales, familiares y vecinales de ayuda y apoyo mutuo – a pesar de las divisiones oficiales tales como la propiedad privada y las comunidades PJ.

Otros datos demográficos que son de interés para el conocimiento y análisis de la comuna son factores de género, generacionales y relacionados con la identidad étnica. En la comuna, y según el CENSO 2017, existe bastante equilibrio de género, hecho que contrasta con los datos extraídos, por ejemplo, del CENSO de 1992 en el que había una diferencia sustancial (3118 hombres y 2860 mujeres). Actualmente en Curarrehue habitan 3821 hombres y 3668 mujeres lo cual ha disminuido la brecha de género; cabe señalar que incluso se proyectó para el 2021 otro crecimiento del número de mujeres (3914 mujeres frente a 3912 hombres). Este aumento se relaciona, en parte, con el cambio de rol que han tenido las mujeres en la comuna y que las empuja a generar emprendimientos propios y enlazarse en las redes económicas de la comuna, en vez de desplazarse a otras ciudades a trabajar en hostelería o labores del hogar.

Desde el SERNAM (Servicio nacional de la Mujer y la Equidad de Género) y la INDAP – ambas instituciones estatales presentes en la comuna – se hace énfasis en un cambio con respecto a las políticas públicas que trabajan con las familias curarrehuinas. Desde el 2010, aproximadamente, varios de los proyectos que financia el Estado han tomado en consideración a las mujeres y su situación de precariedad y discriminación. Esto ha posibilitado una mejora económica y un empoderamiento¹⁰⁶ que anteriormente, por las relaciones y dinámicas sociofamiliares que se encontraban en la comuna, no era posible. A su vez, Curarrehue destaca en cuanto a iniciativas que surgen desde las propias mujeres, como pueden ser la Feria Walüng o la asociación las Guardianas del Territorio¹⁰⁷. Iniciativas que generan apoyo y empoderamiento desde ellas y para ellas.

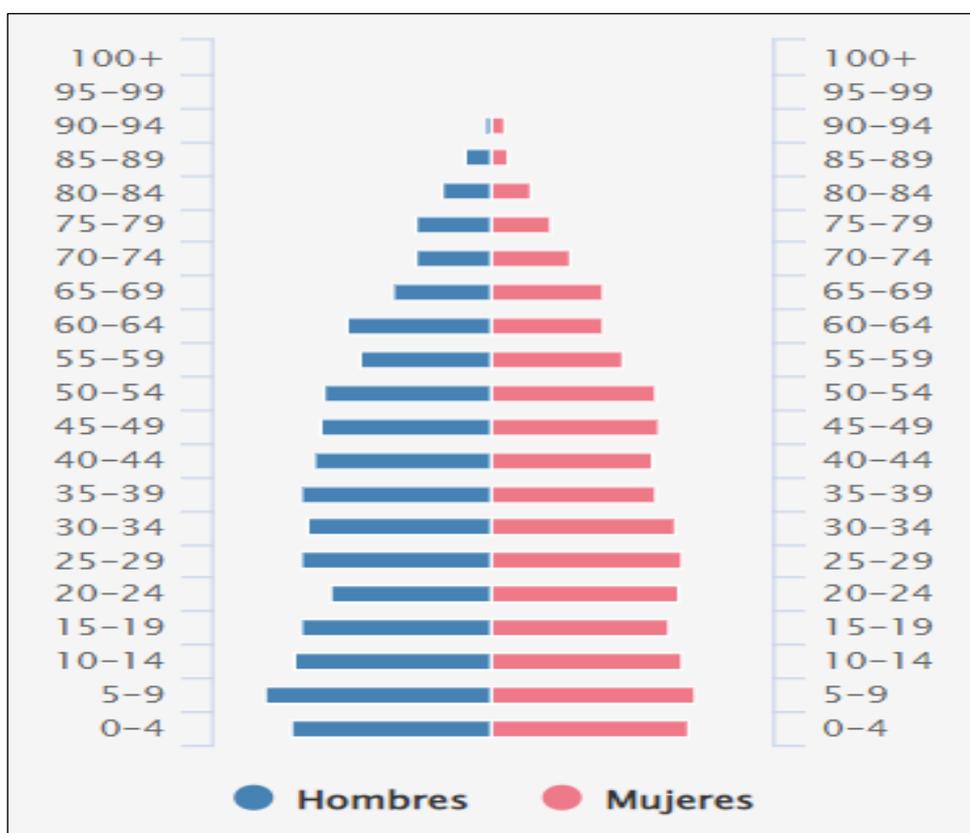
En cuanto al aspecto generacional, la pirámide poblacional proporcionada por el CENSO 2017, tiene forma de campana con cierta tendencia progresiva. Su forma denota que la población base (la joven) y el centro (la población adulta) son prácticamente iguales, aunque existe una proporción de jóvenes más elevada (debido a una elevada natalidad). De hecho, la población que más abunda en la comuna, con 1745 habitantes en el 2017, son las personas de 0 a 14 años, mientras que la que muestra menor población, 947 personas, es la generación que va más allá de los 65 años.

¹⁰⁶ Los programas de capacitación, los talleres y cursos, buscan, desde una mirada innegablemente paternalista, posicionar a las mujeres, sobre todo las mujeres mapuche, en un espacio en el que no dependen económicamente de los hombres ni de migrar para lograr un trabajo.

¹⁰⁷ Las Guardianas es un grupo constituido por mujeres mapuche del territorio curarrehuino y que, junto con otras personas que tienen un rol relevante en los movimientos sociales de la comuna, quiso motivar el regreso del Consejo de *Longko* – antiguo parlamento de *longko* – así como formarse como autoridad local y poder participar en la toma de decisiones de aspectos territoriales y culturales en la comuna.

Es interesante destacar la diferencia que hay entre las mujeres y los hombres de 20 a 24 años, y es que es una franja de edad en la que muchos hombres se van a las ciudades a buscar trabajo, fuera del campo y de la comuna. Este es un problema que se repite en los discursos de los adultos locales: les preocupa que las próximas generaciones no adquieran los conocimientos ni la práctica necesaria para mantener las tierras que heredan, saber trabajar el campo y los animales. De ahí que en la actualidad se esté impulsando, tanto desde la municipalidad como desde algunos habitantes de la comuna rural, el valorar el trabajo de la tierra y buscar nuevos incentivos como emprendimientos turísticos, artesanales o de trabajo cooperativo.

15. Pirámide poblacional de Curarrehue en el año 2017:



Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas, CENSO 2017

Recordemos que La Araucanía supera considerablemente a otras regiones del país en cuanto al porcentaje de población perteneciente a pueblos originarios. Del total de la población estatal, la población perteneciente a pueblos originarios representa el 13% (CENSO 2017) – de entre los cuales el pueblo Mapuche es el 79,8%. En La Araucanía la población indígena alcanza el 34% de la población total – y el pueblo Mapuche representa el 97,8% (CENSO 2017). En la comuna, el 67% de la población siente que pertenece a un pueblo originario, y de estos, el pueblo Mapuche representa el 98,7%. Esto indica que aproximadamente un 66% de la población se considera mapuche (CENSO 2017). La mayoría se reparte en zonas rurales, como Reigolil o Quiñenahuin donde la población mapuche llega a suponer el 90% de la población del sector.

Del total de la población curarrehuina tanto un 51% de hombres como un 50,8% de mujeres se identifican como mapuche, lo cual muestra que existe cierto equilibrio en cuanto a género. Sin embargo, el aumento de la población femenina da pie a suponer que también ha aumentado la población femenina mapuche, y lo mismo pasa con la cifra total de personas pertenecientes a dicho pueblo. En los últimos años, sobre todo a raíz de la pandemia del COVID-19, han aumentado mucho las construcciones en las parcelas rurales y pertenecientes a comunidades indígenas; ello se debe a que las generaciones jóvenes han retornado a su lugar de origen, huyendo de la inestabilidad y las restricciones de las ciudades durante la pandemia¹⁰⁸.

Curarrehue es concebido por una gran parte de la población como un territorio ancestralmente mapuche, y es por lo que la presencia de raíces, tradiciones, e historia mapuche se defiende y naturaliza en los discursos de los más jóvenes. A modo general, se entiende y se reconoce en la presencia de una alta población indígena un claro síntoma de que la comuna es, en efecto, mapuche.

6.3.2. Contexto económico-político curarrehuino

Como territorio diverso que es Curarrehue, ya sea en sentido geográfico, social o cultural, es importante que sus instituciones y políticas representen dicha diversidad. Este es el mensaje que, desde la elección del alcalde Abel Painefilo en el 2012 (reelegido en 2021 en unas elecciones que sumaron un 45,51% de participación), se ha defendido y promulgado desde la municipalidad (gobierno municipal o ayuntamiento) de la comuna. Este discurso se opone al que, según algunos agentes locales, mantuvo el exalcalde Héctor Carrasco: centraba sus políticas locales en el desarrollo económico de la comuna a partir de la entrada de empresas y proyectos extractivistas (como centrales hidroeléctricas, entre otros).

Esta dualidad entre el actual alcalde (mapuche) y el anterior (no-mapuche) ha supuesto una fuerte división entre la población y ha llegado a separar comunidades indígenas por desacuerdos y razones políticas. La idea generalizada de algunas familias mapuche es que “si gana Carrasco se nos llevan lo cultural”, y esto ha implicado que apoyar al exalcalde se interprete como un ataque directo a la identidad y la población mapuche – o así lo mencionan varias de las personas que se identifican con dicho pueblo. También se expresa que “Painefilo es de nosotros, él es de cultura” como una garantía de que las necesidades y demandas de la población mapuche serán representadas y respetadas. Ya sea por esta razón o por otras, el apoyo a uno de los dos candidatos es un elemento relevante en la identificación y definición de una persona mapuche dentro de sus círculos comunitarios y territoriales: hay familias que llegan a calificar de “malos

¹⁰⁸ Otro factor que ha favorecido la “vuelta a casa” han sido los “retiros del 10%”, una medida que el gobierno aprobó para que las familias pudieran retirar antes de tiempo parte de los fondos destinados a sus jubilaciones. Este dinero se ha destinado, en muchos casos, a la construcción de viviendas en los terrenos asignados a comunidades indígenas.

mapuche” a aquellos que apoyan a Carrasco, y esto ha sido la semilla de muchos de los conflictos que se han dado en los últimos años.

Actualmente, la comuna es gestionada por la municipalidad, compuesta de un alcalde y 6 concejales, 2 de los cuales son mapuche y 4 del total son mujeres. Estos últimos datos son significativos en tanto que coinciden con las promesas de representación de la realidad curarrehuina. También toman en consideración la participación de actores locales que durante muchos años se consideraron minorías. Las concejalías tratan, con especial atención, temas de desarrollo, medio ambiente, infraestructura y salud, pues son considerados los puntos más “flojos” de la comuna y que, por lo tanto, necesitan más trabajo (esto también se ve reflejado en la recopilación de demandas de la población local).

Para poder gestionar mejor estos asuntos, el alcalde y el consejo se sirven del asesoramiento de la Dirección de Desarrollo Comunitario (DIDECO). Este organismo también procura asesoría técnica a organizaciones comunitarias y promueve la participación de la población en las decisiones e iniciativas que les conciernen. Esto se hace a través de la elaboración del Plan de Desarrollo Comunal (PLADECO) cada cuatro años. Hoy en día, desde las políticas municipales se busca involucrar la identidad y la “interculturalidad” dentro de los planes de ordenamiento territorial, del sistema educativo y de los medios de desarrollo local. Para ello, las autoridades oficiales y legales del ayuntamiento comparten espacios con las autoridades ancestrales (los *longko* y *machi*) que, según el propio alcalde Abel Paine filo,

“deben ser escuchadas y respetadas porque están en el territorio antes de que el Estado existiera. Debemos convivir con estas autoridades y aprender de sus conocimientos y sabiduría ya que son elementos fundamentales para solventar los problemas que pueda haber en nuestra comuna, en nuestros *lof*” (Abel Paine filo, comunicación personal, municipalidad de Curarrehue, 16/09/2021)

Para las elecciones de diputados del 2021 se calculó que las personas inscritas como electores habilitados en la comuna eran un total de 8521 personas¹⁰⁹ (según el Servicio Electoral de Chile, SERVEL¹¹⁰). Pero el número de votantes fue de 2935, lo cual supuso una participación de solo el 34,44% (aunque esta cifra no se aleja tanto del 47,27% que se obtuvo nacionalmente). En esas mismas elecciones, los partidos más votados fueron Igualdad (un partido de izquierda), seguido por Renovación Nacional (de derecha) y Unión Demócrata Independiente (de derecha). En cuanto a las elecciones

¹⁰⁹ Esta cifra sorprende si se tiene en cuenta que la población total estimada de Curarrehue es de 7489. Las razones pueden deberse a una falta de coordinación entre las personas inscritas como electores y las personas registradas en el CENSO: esto es porque una persona puede permanecer inscrita en un lugar aunque ya no viva en este (por la falta de actualización de los datos) y al no residir en el lugar no será censada en este. A esto se le suma los problemas que ha habido en Chile con electores fallecidos y que no han sido eliminados de las listas de votantes.

¹¹⁰ Fuente: Servicio Electoral de Chile, SERVEL (servel.cl)

presidenciales, la participación en la segunda vuelta fue mayor (un 46,03%) dando la victoria en Curarrehue a J. A. Kast, el candidato del partido de derecha (o extrema derecha), quien consiguió el 62% de los votos.

El análisis de estos resultados, así como la participación, dan a entender lo que parece ser una contradicción: por un lado, la población curarrehuina vota a un alcalde mapuche, con ideología más relacionada con la izquierda, con una participación mayor a otras votaciones. Por el otro lado, la gran mayoría vota por un partido de ideología centrada en políticas capitalistas, extractivistas y de dudable apoyo a los pueblos indígenas, para el gobierno del país.

Las conclusiones que se pueden extraer son que, como ocurre en general en la región de La Araucanía, la población de la comuna suele inclinarse hacia ideologías más conservadoras. Sobre todo, porque los movimientos sociales suelen relacionarse con los movimientos indígenas y, en dicha región, hace muchos años que existe un severo conflicto entre las instituciones, las fuerzas del Estado y el activismo mapuche. Sin embargo, cuando se vota al alcalde se vota a la persona, a quien conocen “de toda la vida”, y alguien que es consciente de las necesidades y realidades de las familias de Curarrehue. Si a esto último se suma el que la población mapuche se moviliza más a la hora de votar al alcalde (teniendo en cuenta el riesgo que podría suponer para ellos el “otro alcalde”), da como resultado la situación que se ha presentado.

Las principales demandas de la población curarrehuina (Municipalidad de Curarrehue, 2017) corresponden a mejoras en el desarrollo productivo y el desarrollo social, seguidas por el tema de la salud y la educación. Destaca entre estas la primera, pues en los últimos 10 años se ha insistido, sobre todo desde la población que habita el campo, en exigir apoyo para la producción silvoagropecuaria:

“Antes teníamos máquinas, las compartíamos también con la gente de acá, pero ahora es difícil, la gente no las cuida o no nos llegan, y el campo no se puede trabajar, tenemos que buscar otras maneras de surgir y ganar plata. Es una lástima porque nosotros queremos hacer como hacían nuestros padres, pero el gobierno no piensan tanto en el mapuche y las ayudas son pocas (...). Sí, es cierto que muchos de nosotros estamos en la INDAP y nos dan platita para nuestros animales, los campos, pero está muy difícil señorita, muy difícil, y la tierra está mala para trabajarla” (Francisco, comunicación personal, sector de Reigolil, 23/10/2021).

Según la Encuesta CASEN 2022, La Araucanía es la segunda región más pobre de Chile, presentando un 11,6% de la población en situación de pobreza (mientras que la media nacional está en 6,5%). De esta, el 60,7% habita en zonas rurales, y Curarrehue se ubica en esta categoría: el 58,4% es considerado como pobre, es decir más de la mitad de la población curarrehuina vive bajo el umbral de la pobreza. Esto se ve reflejado en las condiciones de habitabilidad, pero también en las condiciones laborales, pues existe

desocupación entre la población local. La población económica activa de la comuna alcanza solo 1752 personas (un 25,8%) (Municipalidad de Curarrehue, 2020).

Teniendo en cuenta estas circunstancias, la gente de Curarrehue comenzó a movilizarse y generar emprendimientos propios y cooperativos, y así generar ingresos desde lo local y a través de la articulación de sus relaciones vecinales y familiares. Daniel Parra, concejal de la municipalidad de Curarrehue, expone la necesidad de concentrar políticas e inversiones en este tipo de actividades:

“Desde hace unos años que se mueven harto los temas cooperativos y así en conjunto. Nosotros desde la muni queremos fomentar este tipo de actividades porque son buenas para el territorio y para la población. A mí me hace feliz cuando veo la gente esforzándose para tirar sus emprendimientos adelante y con los productos locales, desde lo local. Es esto lo que debemos impulsar y apoyar” (Daniel Parra, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 06/10/2021).

Un claro ejemplo de esto es el “turismo comunitario” el cual ha aumentado de manera considerable desde el 2000 en adelante, y que se analizará más en próximos capítulos. Esta actividad económica supone, hoy en día, una gran fuente de ingresos para las familias mapuche y no-mapuche de la comuna, puesto que cada vez hay más demanda del turismo de aventura, turismo rural, y turismo cultural.

En cuanto a la presencia de empresas, en la comuna abundan aquellas del ámbito comercial, alojamiento y servicio de comidas, agricultura, ganadería y pesca, y transporte y construcción, por orden de cantidad en el 2019 (Municipalidad de Curarrehue, 2021). Estos datos reflejan la situación laboral sobre todo del pueblo de Curarrehue. En cuanto a las zonas de campo (recordemos que son las que más espacio ocupan en la comuna), la mayoría de población trabaja como jornalera en sectores de construcción, comercio y turismo, y/o con los productos del campo, sobre todo aquellas familias mapuche que residen en las comunidades.

La producción mapuche es al mismo tiempo para la subsistencia familiar y, en algunos casos, para el mercado (venta de productos como hortalizas, semillas, cerdos, entre otros productos). Asegurar la alimentación de la familia mapuche es vital, y esto se refleja en la importancia que la tierra tiene como base del sustento familiar en la cultura mapuche (Bengoa, 2017). De ahí que las actividades económicas más comunes entre la población rural tienen que ver con la agricultura y la ganadería. En el terreno se constata que las praderas de los comuneros son mayoritariamente para la producción de pasteras (trébol y ballica), que luego se cortan y enfardan para venderlas en los comercios de la comuna.

A escala más familiar se da la producción de hortalizas: todas las familias tienen al menos una huerta en su parcela, con su respectivo invernadero, donde cultivan lechugas, ajíes, arvejas, patatas, y más. Debido a que son las mujeres quienes se encargan mayoritariamente de las huertas, entre mujeres mapuche de la misma, o de diversas

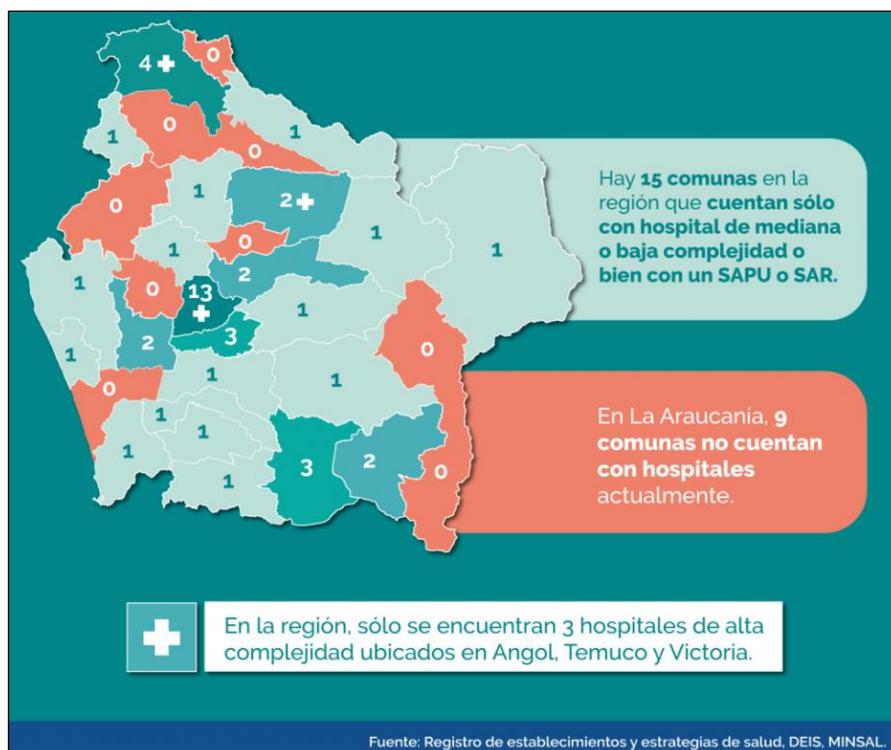
comunidades, se establece una red de venta local de hortalizas e intercambio de semillas. Esta práctica se relaciona con el *trafkintu* – considerado un elemento social ancestral.

Otras actividades productivas se centran en la ganadería: crían vacas, bueyes, ovejas, cerdos, gallinas, corderos, gansos y patos, los cuales sirven para el consumo y la venta cárnica. La artesanía mapuche es muy valorada a nivel nacional y se vende con éxito sobre todo a los turistas: telares, artesanías con madera, muebles, o cuero. Es una actividad que cada vez se valora más y por ello hay jóvenes en las comunidades animados a aprender del rubro.

6.3.3. Dinámicas de bienestar en la comuna: salud, educación y cultura

Según el CENSO 2017, la región de La Araucanía cuenta con 938.626 habitantes repartidos a lo largo de sus 31.842km². A pesar de estas cifras, la región solamente cuenta con unos 46 hospitales. De estos, únicamente 3 son considerados de alta complejidad (los cuales son los más utilizados por la población) y ninguno de ellos se encuentra en la comuna de Curarrehue. Estos datos nos indican que las comunas rurales y fronterizas (más alejadas de la capital) son vulnerables en este sentido y que existen mayores desigualdades en el acceso a la atención en los lugares donde se encuentra mayoría de población indígena. Este es un factor de peso en la distribución de recursos y el cumplimiento de sus derechos sanitarios.

16. Mapa de la región de La Araucanía, con sus comunas y la distribución de los hospitales de los que dispone. Curarrehue, en rojo, se muestra en la punta inferior derecha:



Fuente: Universidad de la Frontera, Temuco, 2020. <https://coronavirus.ufro.cl/dia-mundial-de-la-salud-ider-ufro-entrega-detalles-de-la-red-de-salud-en-la-araucania/>

La comuna de Curarrehue cuenta con un único centro de salud: el Consultorio Médico, el cual se encuentra ubicado en el pueblo de Curarrehue. Para facilitar el acceso a tratamientos y la atención a las familias que viven, sobre todo, en los sectores más alejados de la zona urbana, existen varias postas rurales o de salud que ofrecen servicio de salud a los pacientes menos graves. Estas se encuentran situadas en los sectores de Catripulli, Maite, Quiñenahuin, Caren, Reigolil y Flor del Valle, y son organizadas por los mismos trabajadores de salud que se desplazan con los equipos y que llegan, incluso, a los domicilios más aislados. Sol, trabajadora de la salud que se mudó justo antes de la Pandemia del COVID-19 a Curarrehue, me explicaba:

“Está el consultorio urbano, el de Curarrehue, y entonces se hace un calendario, armamos como plantillas para juntar a la población según sectores y hacer las visitas. Hay un técnico de enfermería que lleva las cosas a la posta, como los medicamentos, y de ahí o bien las personas toman los medicamentos o los trabajadores nos desplazamos para atender a las personas en sus casas. Pero siempre se necesita más personal y más vehículos, sobre todo desde el COVID. Yo creo que está bien organizado, pero es porque la gente se mueve hartó, porque en Curarrehue la gente hace por ayudar, por atender. Si un día un auto no funciona siempre hay algún vecino que presta el suyo para ir donde está el paciente (...) Durante el COVID estuvimos apoyados por el equipo de movilización, y este año se retomó todo, nos pusimos al día con los pacientes que no habían podido ser controlados el año pasado. Se empezó a ir a los domicilios para facilitarlos y en situaciones de emergencia va la ambulancia a la casa, pero a veces los caminos son tan malos que no se puede (...) De postas rurales hay varias, hay en Maite, en Catripulli, Flor del Valle de la cordillera hacia arriba y en Caren para el lado del camino internacional, por ejemplo” (Sol, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 06/06/2021)

Recordemos que, según la visión mapuche, ni el bienestar ni la salud pueden existir si se da un desequilibrio en el mundo, en las relaciones entre seres humanos y no-humanos. En la comuna, muchas personas mapuche expresan su inquietud frente a los conflictos medioambientales, el extractivismo abusivo, y las malas energías que eso aporta. No solo tiene repercusiones económicas y medioambientales, sino también de salud. Un ejemplo claro es la asociación que hacen muchas personas con la llegada de la Pandemia y el maltrato a la tierra – cada vez más frecuente según los agentes locales.

En los discursos de la población mapuche de la zona, los *kuxan* (enfermedades) son entendidos como desequilibrios, los cuales pueden afectar en lo espiritual (*püjü*), en el pensamiento (*rakizuam*) y en el cuerpo (*kalül*). Gracias a la investigación que realicé sobre las consecuencias del COVID-19 en la comuna, recopilé varios testimonios sobre el aspecto de la salud. Entre estos, la señora Sonia de Quiñenahuin expresaba su preocupación de esta manera:

“Estábamos dejando de ser mapuche, ya no se hacían cosas como antes, mucho daño a la tierra también por los otros, y por eso ha pasado esto. Una sabe que tiene que pedir para que las cosas vayan bien, pero no todo va a ser pedir y rogarle a Dios, nosotros también debemos comportarnos bien, seamos evangélicos o mapuche, que yo también soy mapuche, pero no hacerle tanto daño a la naturaleza y saber... pues las cosas cómo deben hacerse” (Sonia, comunicación personal, Quiñenahuin, 22/09/2021).

De ahí que el autocuidado tenga un peso tan relevante en las dinámicas de salud de la población que habita el campo, pues son conscientes que los actos de otras personas pueden interferir en su *kume mognen* (vivir bien) y es necesario abastecerse de los propios remedios que ofrece la tierra: el *lawen*. Si bien las *machi* son autoridades y elementos fundamentales en la espiritualidad y bienestar de las personas, los *lawentuchefe* son concedores de las plantas medicinales, de los remedios que se encuentran en la naturaleza, y pueden sanar gracias a estos. En la comuna abunda el *lawen*, incluso en las huertas de algunas señoras mapuche se puede encontrar, pero su potencial sanador reside en la no intervención de su existencia. Es decir, se deben tratar con respeto y se necesita pedir permiso a la *Ñuke Mapu* para utilizarlas.

En el caso del COVID-19 se repite a menudo en las comunidades de Curarrehue el “nosotros ya sabíamos”, por ello tomaron medidas al respecto como aumentar la producción de sus huertas para consumir más productos de calidad, y cuidarse más a nivel corporal y espiritual (ej: haciendo rogativas). Gracias al *kimün* transmitido de generación en generación, las personas mapuche pudieron identificar el florecimiento de la Quila¹¹¹ y el ciclo de eclipses¹¹² como eventos que advertían “un malestar de la tierra” – una respuesta de la *Ñuke Mapu* frente a comportamientos inadecuados.

Esta sabiduría es compaginada, en la comuna, con los servicios de salud oficiales, y los trabajadores del sector son conscientes de la necesidad y la importancia de considerar las autoridades ancestrales dentro de los procesos. Por ello en el centro de salud cuentan con la presencia de una *kimche* (sabia) y respetan el hecho de que algunas personas utilicen los servicios de salud a la vez que se tratan con la *machi* y/o tomando algún tipo de *lawen*.

¹¹¹ Generalmente la flor de la Quila (planta de hoja perenne parecida al bambú) suele florecer cada 60-70 años, pero esta vez floreció en el 2019 y el 2020. Su florecimiento y muerte simultánea provoca la llegada de “ratadas”, invasiones de ratones que consumen la gran cantidad de semillas caídas y que acaban por consumir también los alimentos de las familias. Esto acabó relacionándose en la cultura mapuche con épocas de hambruna y malestar. De ahí que su florecimiento se relacione con eventos negativos.

¹¹² Nuevamente, tanto en el 2019 como en el 2020, se produjeron dos eclipses, lo cual es sinónimo en las comunidades de “tiempo de guardarse”. Mientras que, supuestamente, el eclipse de Sol debía atraer a muchos turistas a la zona, varias de las familias mapuche de la comuna de Curarrehue optaron por no recibir a personas de fuera y no salir a observar el fenómeno natural, pues los eclipses manifiestan el inicio de ciclos negativos.

Esta misma diversidad de formas de hacer el mundo (Descola, 2011) y perspectivas culturales que existen en la comuna se intenta integrar en el sistema educativo de Curarrehue. Más de un 10% de la población curarrehuina es analfabeta, y se contabilizan alrededor de 3000 personas sin educación media (Encuesta CASEN 2009), lo cual se agudiza entre la población que habita las zonas más rurales de la comuna. Por eso, una de las mayores demandas en relación con el sistema educativo es el apoyo en la continuidad de los estudios, seguida de la demanda por una mayor educación intercultural.

A partir de principios del siglo XX, y en paralelo con el avance de las misiones en el Boquete del Trankura, se llevó a cabo la construcción de capillas-escuelas (en el área de Pucón), y no fue hasta pasados unos años que se configuraron las escuelas de Palguin (en 1925) y las de Catripulli, Caburgua y Curarrehue (1931). Estas eran galpones, *ramadas* y espacios precarios (Curilaf, 2015), pues la financiación de las escuelas dependía de las personas que hubiesen tenido la iniciativa, y la diferencia entre el apoyo en la creación de escuelas de ciudad y de campo era pronunciada.

A medida que pasaron los años, se dieron tres tipos de escuelas según quién las implementara: las Escuelas Particulares Independientes (financiadas por particulares), Escuelas Fiscales (a cargo del Ministerio de Educación) y las Escuelas Misionales (gestionadas por las instituciones religiosas). En la actualidad existen 7 centros municipales y 11 particulares subvencionados, que incluyen los centros escolares del pueblo y las escuelas rurales que se encuentran ubicadas en distintos sectores de la comuna (comunicación personal de las trabajadoras del MINEDUC en Curarrehue). También hay 5 salas cuna y jardines infantiles en la comuna que se encuentran administradas por la municipalidad, gracias a los recursos de la Junta Nacional de Jardines Infantiles.

Al ser escuelas municipales no se exigen requisitos para la admisión. Los alumnos y alumnas son matriculados hasta completar cupos, pero sí priorizan a los niños/as de la zona. Es decir, primero entran los que viven en la comuna, y en las Escuelas Rurales priorizan a los infantes que viven en el sector donde se encuentra ubicada la escuela para facilitar su acceso. Según las matriculaciones se puede concluir que también hay niños y niñas que asisten a centros educativos fuera de la comuna. Este conjunto de datos visualiza las escuelas como centros importantes en la relacionalidad de la población de Curarrehue, pues no solo se generan vínculos con infantes y adolescentes fuera de los límites de la comuna, sino que en las propias escuelas se reúnen niños y niñas de diversas zonas, sectores y comunidades, mapuche y no-mapuche, ya sea en los centros del pueblo o en las escuelas rurales.

PARTE III. RESULTADOS ETNOGRÁFICOS: LA COMUNIDAD EN CURARREHUE

Capítulo 7. Territorialidad, territorio y propiedad

Como ya se ha establecido, un eje fundamental en la formación del mapuche como *che* son los lazos que establece con el espacio físico y las fuerzas que habitan en el territorio. La comprensión de éste como espacio más allá de las fronteras físicas (Toledo, 2005) y como ensamblaje de procesos de reconstrucción étnica (Zúñiga, 2000) permite entender las delimitaciones territoriales de la *mapu* sin caer en una visión simplista de un lugar meramente geográfico.

Desde el estudio de Barth (1976 [1969]), la antropología ha tratado de interpretar la diversidad de los grupos étnicos como resultado de procesos de construcciones identitarias, grupos que tienen sus propias delimitaciones pero que pueden ser modificadas debido a procesos que acontecen en el contexto propio. Parte fundamental de este contexto, y que permite el sustento de los símbolos y sentimientos compartidos por el grupo étnico, es el territorio. Así como los límites entre grupos étnicos deben entenderse según un dinamismo ligado a procesos históricos, de interacción y adaptación al medio, del mismo modo deben entenderse los contenidos y fronteras del territorio mapuche (Le Bonniec, 2002).

Los procesos de constitución de estos territorios tienen su eje en la interacción entre grupos. En el caso concreto del pueblo Mapuche, Zúñiga (1998) señala que este proceso de constitución se encuentra en la articulación de las comunidades, las cuales, en la actualidad, pueden entenderse como cambiantes. La identidad territorial es un modo de autoidentificación social preexistente a la formación del Estado (Valenzuela, 2007) y que “sostiene” la identidad contemporánea en vistas del debilitamiento de otros aspectos como la organización social, la lengua y las ceremonias. De ahí que sea tan relevante analizar la territorialidad – como forma de ser en el espacio – y la construcción del territorio con relación a los vínculos y agrupaciones sociales.

Los derechos territoriales comprenden más allá de términos y aspectos administrativos (Toledo, 2005). Se conjugan a través de vínculos con la tierra, sus elementos no-humanos, con las fuerzas y los ancestros que forman parte de la ontología relacional que presentan las comunidades indígenas. Estos aspectos son indisociables de considerarse como comunero (Diez y Ortiz, 2013). El desafío actual es mantener un territorio originario-ancestral, en el que aposentar la memoria colectiva, los vínculos de parentesco, entre otros, y conciliarlo con las relaciones desterritorializadas, las migraciones y la inserción en el grupo de miembros “no originarios” de dicho espacio.

7.1. Territorio, tierra y territorialidad en el contexto chileno

Tradicionalmente ha habido una confusión en el uso de las palabras “tierra” y “territorio” tanto en la producción académica como en la administración chilena. La contraposición o sobreposición de estos dos elementos, territorio y tierra, se utiliza de diferentes maneras dependiendo del contexto.

Desde el ámbito legal (respaldado por la Ley indígena del 1993¹¹³) se considera el territorio como nacional y, dentro de este, se ubican las tierras indígenas (González y Pinto, 2013). Es sobre estas que los pueblos indígenas tienen “control” y “propiedad”. Dentro de las políticas y dinámicas del Estado-nación, se comprende el territorio como un espacio que se debe administrar (Le Bonniec, 2002). Una unidad que puede ser subdividida por diversas delimitaciones para facilitar y asegurar el control tanto de la población como de los recursos. Ergo, según el Estado, en el territorio chileno hay tierras indígenas, pero no un territorio reconocido que corresponda histórica y culturalmente al pueblo Mapuche.

A su vez, los usos por parte de la perspectiva indígena son diversos (Martínez 2012): mientras algunas voces consideran el territorio como el espacio propio y ancestral del pueblo Mapuche y la “tierra” como el de los no-mapuche; otras establecen una distinción entre territorio nacional y territorio ancestral. Víctor Toledo Llancaqueo (2005), investigador mapuche, detalla que desde la perspectiva indígena hay cinco maneras de comprender el territorio: como jurisdicción, como espacio geográfico, como hábitat, como biodiversidad y conocimientos (propiedad intelectual) y territorio simbólico e histórico (etno-territorios). La dimensión simbólica, relacionada con la cultura y la idea de “lo ancestral”, es vinculada por las luchas indígenas con asuntos sociales, económicos y ambientales. Este vínculo da lugar a una territorialidad concreta (Toledo, 2005) que sirve como respuesta a las imposiciones legales.

Tal y como se expuso en capítulos anteriores, desde los años 1990 los movimientos sociales mapuche buscan resignificar el modo en que se ha producido conocimiento sobre su historia y su cultura, así como combatir ciertas imposiciones institucionales que afectan a sus territorios. El objetivo es superar la tensión binaria entre tierra y territorio, y poner el foco de la gestión del espacio en elementos significativos para el pueblo Mapuche, como la estructura de linajes, por ejemplo (Martínez, 2012).

El hecho que el pueblo Mapuche haya sido sometido a campañas de expoliación, ocupación de sus tierras, reducción de sus territorios ancestrales (s. XIX y XX) y a la extracción desmesurada de recursos naturales, ha comportado una negación, primero, y una estereotipación, segundo, de su organización territorial. Una suerte de emergencia de las memorias – desde la academia (por ejemplo, Toledo, 2005) y el activismo mapuche – ha permitido un cuestionamiento de la historia oficial y un aumento de las demandas, especialmente territoriales. Estos giros epistemológicos, y prácticos, han permitido reivindicar “derechos sobre propiedad, acceso y control sobre tierras, recursos naturales, biodiversidad, propiedad intelectual, consentimiento y soberanía; es decir, el núcleo duro de los derechos colectivos” (Toledo, 2005, p.73).

La incorporación del concepto de “territorialidad indígena” en el Congreso Nacional del Pueblo Mapuche (1997) fue el impulso para las reclamaciones de autonomía desde las diversas organizaciones territoriales emergentes. Asimismo, como señala Le

¹¹³ Para más información consultar el Título 2 de la Ley, “Del Reconocimiento, protección y desarrollo de las tierras indígenas”, en el Anexo 1.

Bonniec (2002), en los últimos años se ha extendido la expresión “identidad territorial” para legitimar la demanda de espacios territoriales ancestrales – y a la vez visibilizar la organización compleja y ancestral mapuche.

Del mismo modo que existe diversidad en la reivindicación de un territorio común, también existen diferencias en su conceptualización y delimitación. Para los historiadores mapuche Marimán, Caniqueo y Millalén (2006) el territorio se conceptualiza en dos planos: el ideal (reconocido en los parlamentos con los españoles) y el potencial, posible a través de la negociación política (inevitablemente condicionado por las demarcaciones estatales). En este mismo sentido, según señala Toledo (2005), actualmente se está repensando ampliar el significado de la noción de *mapu* (“tierra”) a “territorio” en su vinculación con el territorio ancestral del *Wallmapu* (Toledo, 2005). El concepto *wingka* de “territorio” ha sido amoldado (Mansilla, Melin y Royo, 2017) para que represente su mirada holística del espacio.

En definitiva, para el pueblo Mapuche el territorio integra un conjunto de elementos materiales e inmateriales¹¹⁴ entramados en dimensiones políticas, identitarias y relacionales, que conforman un espacio donde arraigar valores. Esta interacción entre territorio y grupos humanos genera una relación bidireccional, de reciprocidad entre la identidad personal y del lugar (Olivi, 2011). Ambos se condicionan y afectan mutuamente, lo cual acaba por generar pertenencia, apropiación, vínculos de dominio y jerarquías (Montañez y Viviescas, 2001). Toda interacción es un proceso de agencia que determina la fisonomía de un territorio y que lo dota de significado, se concibe desde perspectivas administrativas, patrimoniales o identitarias (Cristóstomo Loncopán, 2021).

La idea de territorialidad se encuentra enmarcada en discursos y prácticas que reflejan un contenido al que se le entrega valor. Un espacio donde sus ancestros cultivaban y pastoreaban sus animales; donde las fuerzas o *newen* de los elementos presentes interactúan con su devenir como habitantes; un espacio con el que se vinculó, tanto terrenal como espiritualmente, la población mapuche que lo habita.

7.2. Cómo se conforma el territorio mapuche

El equilibrio entre los elementos y seres del cosmos dependen tanto del *lofche* (las personas que habitan el *lof*) como del *lofmapu* (el espacio territorial y sus elementos). Los elementos que caracterizan un territorio generan pertenencia, pues se comprenden como compartidos por un número de individuos que habitan una zona concreta. Primeramente,

¹¹⁴ Recordemos que la noción de territorio engloba de manera integral suelo, bosques, ríos, subsuelo, energías, personas, y espíritus, entre otros elementos.

todo elemento será de la *mapu*, después formará parte también del *Wallmapu*, hasta acabar perteneciendo¹¹⁵ a un *lof* concreto.

Según la información recopilada durante el trabajo de campo, algunos de los elementos que dan sentido y configuran la esencia de un territorio mapuche (más concretamente los propios de la zona *Pewenche*) son: *menoko* (humedal), *txayenko* (cascada), *pillan* (volcanes con fuerza sobrenatural), *leufü* (río), *pewegentu* (bosque de araucarias), *wigkul* (montaña), *mawiza* (bosque), entre otros. La estructura geográfica del territorio no es casual. Todo cerro, río y llanura tiene un sentido en la historia de la creación del lugar, así como lo tienen el *newen* (fuerzas) y los *ngen* (espíritus) que lo habitan. El entorno forma parte de un proceso vivo y contiene memoria que es, a su vez, la memoria práctica de las comunidades (Huiliñir, 2018). Aquello que guía la relación entre los seres humanos y no-humanos que habitan la comuna.

En general encontramos que el agua (*ko* en *mapuzungun*) es un componente clave en la formación y desarrollo de la vida, no solo a nivel físico-biológico. Este elemento es considerado por la población mapuche en general, y en Curarrehue en particular, como una de las piezas básicas de la cultura mapuche¹¹⁶. Por ello es habitual escuchar en las comunidades mapuche la frase “el agua es vida”. El agua es vital para las personas y también para los otros seres que habitan el territorio. Por ello el trato con esta debe ser desde el equilibrio (pidiendo permiso a los *ngenko* al pasar un río o tomar agua de un lago) y desde el respeto (para las *machi* el agua es indispensable por su acción sanadora y limpiadora). Es por estas razones que muchas de las plantas que crecen gracias a su presencia son *lawen* (plantas medicinales). El *txayenko* y el *leufü* no solamente se relacionan con la obtención de agua como recurso, sino que son lugares de rogativa y de pureza, de limpieza personal¹¹⁷ y de congregación de personas – funcionan como nexo social y cultural importante en el territorio mapuche.

Otros elementos como el *wigkul* o *mawiza* giran en torno a varios otros componentes como los árboles y la tierra, pero también el subsuelo, el aire, el agua subterránea, las plantas y los animales. De estos lugares se desprende una parte importante del *kimün* del territorio. En los *lof* de Curarrehue, los *wigkul* no son comprendidos como meros espacios o montañas, sino que guardan historia y fuerzas que condicionan el devenir del *lofche*. Por su fuerza espiritual se les hacen ofrendas y ceremonias, y también

¹¹⁵ El término “pertenecer” es complejo en este contexto puesto que el ideal comprendido – y defendido desde los movimientos sociales – por el pueblo Mapuche es que los elementos de la *mapu* no pertenecen a las personas, sino que forman parte de su propia existencia y crecimiento. Tienen agencia propia y, a pesar de encontrarse bajo el control humano, no necesariamente obedecen las acciones de las personas. Sin embargo, las lógicas del capital y la propiedad privada impusieron modos de comprender dichos elementos más como recursos que como “seres” y esto atentaba contra la ontología relacional propia del pueblo Mapuche, la cual comenzó a mostrar aspectos más propios de la ontología naturalista (Descola, 2011). El Estado chileno inició políticas de apropiación y manejo de recursos como el Código de Aguas bajo el cual una persona puede ser dueña de una cantidad de agua determinada. El río pasa a pertenecerle de un modo diferente al que se menciona en el texto.

¹¹⁶ Se encuentra presente en varias de las ceremonias y prácticas socioculturales de las comunidades curarrehuinas.

¹¹⁷ Por esta razón, en el *wetripantu*, el año nuevo mapuche, es necesario meterse en el agua helada de los ríos en la madrugada antes de ir a participar de la ceremonia.

son vistos como puentes a otros mundos del *Wallmapu* (Crisóstomo Loncopán, 2021). Al caminar por el *Peñewe* o el *Punowemanke* (ambas montañas de la comuna curarrehuina) se debe mostrar respeto, es decir:

“Se debe avanzar sin ensuciar, no tirar basura, ¡ah! importante no tomar cosas sin pedir permiso, yo no puedo llegar y arrancar así todas las plantitas, porque ellas están ahí tranquilitas y no se debe molestarlas (...) Algunos turistas entran a estos espacios gritando y haciendo harto ruido, y yo le explico a mis nietos que eso no es así, que se debe mostrar respeto a los animales, no molestarlos, y a los *ngen* que nos observan cuando andamos allá. Son lugares sagrados y uno debe saber cómo comportarse porque para qué ir con desprecio a la naturaleza si todo nos lo da la Ñuke Mapu” (Belén, comunicación personal, sector de Trankura, 12/10/2021).

En algunas de las montañas de la zona se pueden encontrar extensos *pewegentu* con abundancia de araucarias (*pewen*) y que dan el piñón, tan indispensable en la alimentación y cultura de los habitantes de las laderas andinas. Celia, mujer joven mapuche de Huincapalihue, explica que

“la araucaria, que le dicen siempre, ha sido un lugar reconfortante para nosotros los mapuche (...) Cuando de niña yo siempre acompañaba a mi mamá a recoger el piñón, pero es que cuando llegábamos allá estaban todos de la comunidad, los niños, los mayores, todos tomando el piñón y dejándole un poco a la *mapu*, porque eso es respeto. Y yo me recuerdo que mi mamá me miraba y me decía “acá todos somos de lo mismo” y yo sentía que en ese lugar todos éramos familia porque compartíamos el estar allá, en el bosque, recolectando, siendo mapuche” (Celia, comunicación personal, Huincapalihue, 27/08/2021).

Este relato nos muestra como estos elementos no solo dan contenido al territorio, sino que también son piezas clave en el ordenamiento y estructuración de este. Dan forma al espacio (físico y no-físico) y funcionan como puntos de distinción entre territorios y puntos de encuentro – la socialización, el compartir y el realizar una actividad conjunta generan pertenencia.

El territorio tenía, y tiene, sus delimitaciones físicas. El proceso de demarcación con las líneas imaginarias (*wall*) dio como resultado la denominación del *Wallmapu* como territorio mapuche – hará unos 14.000 años según Ñanculef (2016). Teniendo al norte el río Limarí, seguido por el río Mapocho, pasando a la actual Mendoza, llegando hasta Buenos Aires, y bajando hacia la Patagonia, así se dibujaba el territorio ancestral.

Las fronteras instauradas, primero por los españoles y luego por el Estado chileno, contradicen la noción de *xawümen*: al contrario de la frontera que separa, este concepto está ligado a la idea de unir (Mansilla, Melin y Royo, 2017). Se entienden las unidades

territoriales como piezas de un todo, el *mapu*, y, a pesar de las distinciones sociales, espirituales y geográficas que existen entre estas unidades, la línea que las distingue también es el punto de unión entre ellas. Las enlaza en una interacción recíproca entre los elementos presentes en cada espacio delimitado. De ahí que la instauración de la frontera entre Chile y Argentina, a pesar de ya existir una distinción entre el *Puelmapu* (zona situada en el centro sur de la actual Argentina) y el *Ngulumapu* (zona que comprende el centro sur del actual Chile)¹¹⁸, supuso convertir la cordillera en una barrera administrativa cuando siempre había sido un espacio de comunión para el pueblo Mapuche de ambos lados, como sigue ocurriendo, en cierta medida, en Curarrehue.

Si recordamos que *mapu* “constituye la expresión desde la cual emerge, surge y brota el *che*” (Mansilla, Melin y Royo, 2017, p.12) podemos conectar a la persona incluso más allá del plano material. La *mapu* permite situar la vida en el universo en dimensiones tangibles y trascendentes, siendo constante la interacción entre espacio y elementos físicos y fuerzas espirituales. Se trata de una comprensión integradora de la tierra, lo espiritual y los seres que en ella habitan (Antümilla-Pangikul y Torres, 2021). Al ser la *mapu* un todo, ésta adquiere una multiplicidad de connotaciones según el objetivo del discurso, puesto que tanto implica la idea de tierra y/o territorio, como la noción de país/nación mapuche, el *Wallmapu* (Mansilla, Melin, y Royo, 2017).

7.2.1. Estructuración territorial, delimitaciones y categorías espaciales

Faron (1986 [1968]) dividía al pueblo Mapuche entre la costa, el valle central y las laderas andinas; Latcham (1924) hablaba de un inconsciente colectivo que no asignaba significados al espacio dado que las delimitaciones territoriales, el territorio y el espacio se subordinaban a las relaciones sociales. Para Faron la organización del pueblo Mapuche en filiación patrilineal y residencia patrilocal (que será comentada más detalladamente en el próximo capítulo) es postreduccional. Si bien bebe de la estructura tradicional del patrilinaje, se ve condicionada por los cambios experimentados a nivel territorial.

Según la terminología local presente a la llegada de los españoles¹¹⁹, existían cuatro *fütalmapu* correspondientes a las orientaciones cardinales: *Puelche* (*Puel* = oeste), *Guluche* (*Gulu* = este), *Pikunche* (*Pikun* = norte), *Williche* (*Willi* = sur). Pero tras la formación de los estados de Chile y Argentina a principios del siglo XX, las consecuentes nuevas reconfiguraciones del espacio, que no atendían al modelo ancestral de organización (Dillehay, 1990), dieron origen a nuevas identidades territoriales – las cuales se mantienen en la actualidad y expresan particularidades propias: *Pewenche*,

¹¹⁸ En los últimos años, estas nociones emic se están incorporando en las ciencias sociales como términos válidos para el análisis de la organización socioterritorial del pueblo Mapuche (Guevara y Le Bonniec, 2008).

¹¹⁹ En el texto “Historia general del Reyno de Chile” de Diego de Rosales, 1674 (en Mackenna, 1877-1878) se recopila el concepto de *Utanmapu* como categoría territorial expresada por el pueblo Mapuche a la llegada de los primeros conquistadores. En las actas recogidas durante el Parlamento de Yumbel (1692) entre autoridades españolas y líderes mapuche, se expone como la población indígena procede de diferentes *Butanmapu* (palabra que luego derivará en *Butalmapu* y *Fütalmapu*). Información extraída de la Biblioteca Nacional de Chile (Memoria Chilena).

Wenteche, Lafkenche, Nagche, Puelche y Williche. (Consejo de todas las tierras, 1997). Desde los movimientos sociales mapuche de Chile se reivindica la existencia de estas identidades territoriales como ancestrales.

Previo a las reorganizaciones estatales de los siglos XIX y XX, la distribución política y territorial del pueblo Mapuche se basaba en diversas estructuras socioterritoriales: los *fütalmapu* (*butalmapu*), *ayllarewe*, *rewe* y *lof* (Le Bonniec (2002). Estas, a la vez que organizaban el espacio, servían para identificarse y distinguirse de otros grupos. Se encontraban gestionadas por diferentes autoridades locales como los cabezas de familia, caciques o *longko* (en el caso de los *lof*), los *gizol longko* (para los *ayllarewe*) o los *toqui* (jefes militares de un *fütalmapu*, elegidos por los *longko* de los *lof*, en caso de amenaza al territorio o guerra) (Ruiz, 2003). Estas unidades propias de la concepción precolonial constituían el territorio del *Wallmapu*, el cual operaba como una unidad territorial superior, pero en la que se mantenían las autonomías de estas agrupaciones socioterritoriales más pequeñas (Quidel Lincoleo, 2016).

Desde la antropología clásica (Faron, 1986 [1968]; Stuchlik, 1976; Holy y Stuchlik, 1981) se representa el *lof* como el equivalente a familia extensa. Cada una de estas unidades tenía un *longko* (designado mayoritariamente por su posición genealógica) quién era – como ya he expuesto – el encargado de administrar y repartir los terrenos a las familias (a través de matrimonios y alianzas). Sin embargo, las familias en el *lof* podían decidir contradecir su autoridad e, incluso, llegar a reemplazarlo si sus decisiones contradecían el *Az Mapu* (Latham, 1924).

El *nguillatuwe*¹²⁰ era, y es, el espacio ceremonial en torno al cual se producían, y producen, la mayor parte de encuentros de los habitantes del *lof*. El *lof*, como actual unidad mínima de ordenamiento del *Nag Mapu*, es el lugar de agencia colectiva e histórica en donde las personas se relacionan a partir de un lenguaje de familiarización (Ramos, 2010) e involucra el “ser juntos” también con los seres y fuerzas del lugar que se habita.

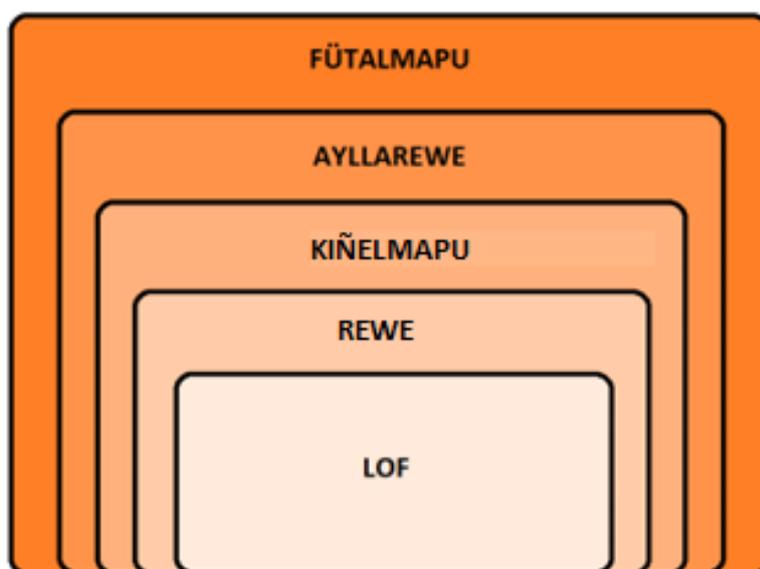
Si bien cada *lof* funciona de manera autónoma, el *kiñelmapu* (como es el caso de Curarrehue) es el espacio en el cual se vinculan varios *lof* gestionados por sus *longko* – que mantienen acuerdos y consejos. Esto último es posible porque la población local entiende que los *lof* involucrados comparten “un modo de vida similar” (Crisóstomo Loncopán, 2021; Castro, 2013) manifestado en dinámicas similares (ceremonias, métodos de subsistencia, historia compartida, entre otros factores) y en una interacción constante (intercambios comerciales, matrimonios, participación conjunta en *nguillatun*, por ejemplo).

A partir de finales del siglo XVI dicha organización se volvió más compleja y se materializó en los *rewe* (Ruiz, 2003), constituidos por un linaje patrilineal, y que suponían ese nivel intermedio entre los *ayllarewe* y los *lof*. Los *ayllarewe* estaban compuestos de 9 *rewe* cada uno y tenían una finalidad muy clara: obtener alianzas (*wixan*) en tiempos de guerra, pero sin perder la autonomía de gestión territorial, política y poblacional que caracterizaba a cada *rewe*. También poseían un nombre propio relacionado con elementos que lo caracterizaban.

¹²⁰ Espacio físico en donde se lleva a cabo el *nguillatun*.

Finalmente, los *ayllarewe* se engloban en los *fütalmapu* los cuales representan la expresión más amplia de una identidad colectiva. Abarcan un gran espacio territorial, y actualmente equivalen a lo que desde los movimientos políticos y sociales mapuche designan como “identidad territorial” (Ruiz, 2003; Le Bonniec, 2002). Cada una de estas identidades está vinculada a las otras de modo social y espiritual a pesar de las particularidades (tradiciones, prácticas, normas) que las distinguen. También se encuentran separadas por la limitación espacial que hace el *che* y que da forma a las expresiones jurisdiccionales del territorio del *Wallmapu*.

17. Categorías territoriales del pueblo Mapuche:



Fuente: Elaboración propia

El territorio, como espacio simbólico, está perfectamente identificado y delimitado con conceptos y topónimos mapuche (Mansilla, Melin y Royo, 2017). En la actualidad, si bien algunos conceptos han variado respecto de los que se conoce que podrían haber estado antes de la conquista¹²¹, los movimientos sociales y algunos investigadores mapuche, “recuperan” el “ideal” de la organización territorial ancestral como herramienta para reivindicar los derechos de propiedad y gestión del territorio. Los discursos emergentes en torno a la “recuperación” del ordenamiento territorial ancestral (Martínez, 2012) ponen sobre la mesa estas categorías propias frente a las categorías estatales (propiedad privada, comunidades PJ, entre otros). Diversas investigaciones actuales¹²², en zonas donde abunda población mapuche, demuestran la presencia, todavía, de unidades territoriales que no son reconocidas por el Estado pero que existen en la

¹²¹ Por ejemplo, actualmente la población local no piensa en *rewe* como conjunto de *lof* sino que se entiende como sinónimo de altar, elemento imprescindible en cada *lof* puesto que marca el punto alrededor del cual se hacen ceremonias y, por lo tanto, también es un eje en torno al cual se socializa y se construye la red y organización del *lof mapu* y el *lof che*. Por lo tanto es una categoría que podría equipararse más al *lof* que a un conjunto de éstos.

¹²² Por ejemplo los estudios realizados por Correa y Mella (2010) en la Provincia de Malleco.

práctica. Nociones a las cuales anclar identidad, patrimonio, historia y lucha, forman parte de los discursos *emic* en los que se “recuperan” aquellos elementos que permiten la adscripción a un grupo y territorio concretos.

Tras el trabajo etnográfico realizado se ha constatado que en la comuna de Curarrehue siguen presentes, y se reivindican, algunas de las categorías expuestas (*kiñelmapu* y *lof*). Curarrehue es visto como un *kiñelmapu* al componerse de diversos *lof*: Pulongko, Puala, Palguin, Menetue, Huampoe, Maichin, Trankura, Maite, Quiñenahuin y Reigolil. Estos, son espacios que se extienden también a las comunas vecinas¹²³, como es el caso de Menetue que oficialmente pertenece a la comuna de Pucón. La población local mapuche comprende Menetue como un territorio que tiene una historia compartida con el resto de los sectores curarrehuinos: sus familias originarias siempre se mezclaron y unieron (ya fuera a través de matrimonios o alianzas) y actualmente siguen participando de las ceremonias de estos territorios, como los *nguillatun*. Belén, mujer mapuche originaria de Menetue y casada con un hombre de Trankura, dice que

“antes no se pensaba como cosas diferentes, era un mismo territorio y yo creo que sigue siendo así porque nos seguimos juntando, yendo para allá y vienen para acá también” (Belén, comunicación personal, sector de Trankura, 21/04/2021).

Aparte de la herencia de los *lof*, con el transcurso del tiempo han surgido nuevas divisiones y espacios (nombrados en relación con elementos del lugar, apellidos de sus habitantes o puntos geográficos). Se construyó la idea de “sector”, y aún en los últimos 30 años (desde finales del siglo XX) han surgido más particiones. Es el caso, por ejemplo, del sector de Maite que se dividió en Maite Alto, Maite Centro y Maite Bajo para facilitar la distribución de proyectos estatales y municipales en un territorio que es muy extenso. Si bien los sectores no están marcados por vallas sino por elementos como puentes, ríos o bosques, se organizaron en espacios que se podían delimitar de manera oficial (por zonas), con un ordenamiento similar al que ofrecían tradicionalmente en base a cuencas, ríos y cerros.

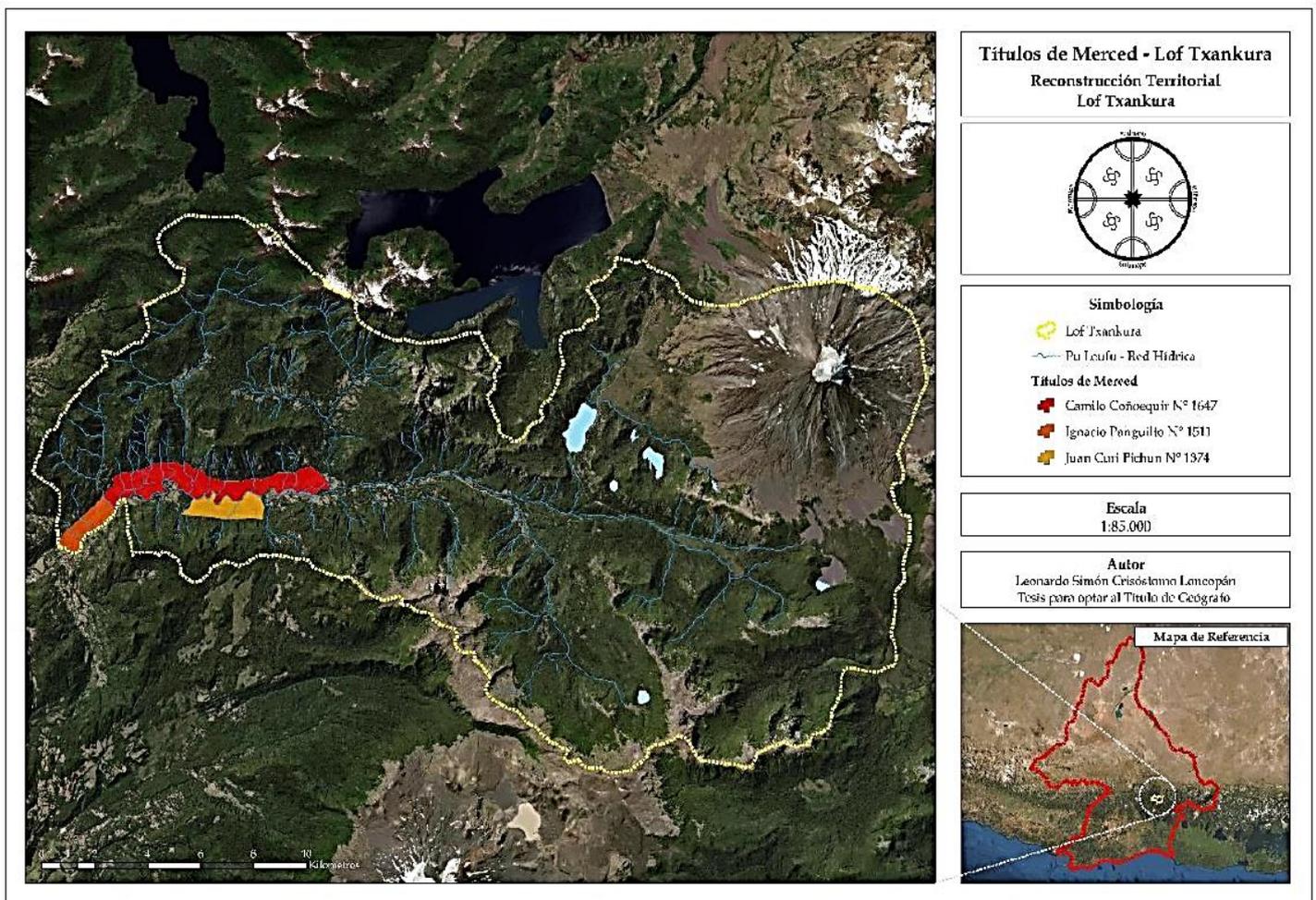
En esta distribución espacial, la comunidad puede expresar una pertenencia o localización que no corresponde a la comunidad con personería jurídica. Por ejemplo, “la comunidad de donde yo vengo” puede equivaler a “la zona de donde yo vengo” y materializarse en la idea de “mi comunidad es la gente de Maite”. Las primeras comunidades que se formaron en el territorio curarrehuino, previas a la personería jurídica y en torno al Título de Merced, suelen llevar el nombre del Título y se identifican con un territorio bien delimitado según sus categorías.

¹²³ Esto mismo sucede con los Títulos de Merced (tal y como se puede observar en uno de los mapas del capítulo anterior) pues, en el momento en que se otorgaron, la comuna de Curarrehue no existía como tal y esto también deja en claro las diferencias entre los territorios ancestrales y las delimitaciones actuales – recordar que los terrenos concedidos a través de los títulos correspondían a los espacios habitados por las familias mapuche, quienes compartían, también, las tierras que se encuentran ubicadas a caballo entre Curarrehue y Pucón.

También se encuentran las comunidades por adquisición (comunidades que surgen gracias a la obtención de nuevas tierras por algún proyecto o “premio”) y aquellas que se generan por fisión, al desligarse un grupo de la comunidad tradicional (por desavenencias, conflictos, o por algún objetivo concreto, como lograr más proyectos y talleres por familia). Por último, en la comuna también se puede observar la presencia de comunidades que se crearon por reclamación de territorios ancestrales: se obtiene la totalidad o parte de las tierras que en el momento de los Títulos de Merced fueron desestimadas.

Al igual que sucede con los sectores, cada *lof* puede integrar diversas comunidades PJ. Sus miembros comparten rasgos de consanguineidad y vecindad, pero también (en otro grado de parentesco o social) lo hacen con los miembros de otros sectores y *lof*. Como se expuso antes, la extensión geográfica que ocupaba el *lof* quedó reducida a causa de los Títulos de Merced. He aquí un claro ejemplo de las diferencias de extensión:

18. Mapa del *lof* Trankura (delimitado en amarillo) y el terreno oficialmente reconocido bajo los 3 Títulos de Merced de Juanita Curipichún, Camilo Coñoquir y Ignacio Panguilto:



Fuente: Crisóstomo Loncopán (2021, p.67)

La reconstrucción de las delimitaciones y categorías territoriales ancestrales se ve como una recuperación de las relaciones sociales históricas. Esto es lo que defienden los activistas mapuche cuando hablan de la comuna como de “un territorio formado por territorios” (que no formado por “tierras”). La comuna oficial es lo que representa la identidad curarrehuina, pero se entiende (desde la mirada local) que esta está formada por diversas identidades, sectores, *lof*, entre otras categorías, que caracterizan esa identidad macro y que son indesligables de su configuración.

El pueblo Mapuche recurre a la dimensión histórica para conectar la temporalidad con la espacialidad. Esto hace posible reclamar la relevancia de las memorias para cuestionar las categorías políticas e históricas a las que han sido sometidos (Marimán, 2006). Los procesos de reconstrucción de los *fiitalmapu*, a nivel macronacional, y de los *lof*, a nivel más local, son un ejemplo de ello. Pasan por identificar los “territorios ancestrales” – muchos de los cuales se han visto intervenidos o expropiados por presencia de *wingka* o colonos (Mansilla, Melin y Royo, 2017) – y por establecer una conexión hacia el pasado común.

Desde la incorporación jurídica de las comunidades se entiende *lof* como conjunto de comunidades – a pesar de que, a menudo, desde las instituciones y desde la academia (Bengoa, 1996, por ejemplo) se tomen estas dos nociones como sinónimos, como traducción directa del *mapuzungun*. El *lof* debería enlazarse a una comprensión del espacio más extensa de lo que se circunscriben las comunidades, pero la herencia de las políticas públicas chilenas de finales del siglo XIX ha condicionado los actuales procesos de reconstrucción de los *lof*. Estos procesos están obstaculizados por la tenencia de propiedad privada por parte de compradores no-mapuche, forestales, parques nacionales, entre otros, al considerarse la “tierra ancestral” únicamente como equivalente a comunidad con propiedad jurídica. Las diversas transgresiones en los territorios reconocidos por el pueblo Mapuche (Mansilla, Melin y Royo, 2017) atentan la comprensión de los *lof*, los *kiñelmapu* y los *rewe* como espacios geográficos “válidos” dentro de la organización territorial.

7.3. La gestión y convivencia de la propiedad privada y comunitaria

Siguiendo la línea de la organización territorial, resulta pertinente hablar de cómo se distribuyen no solo el territorio, sino también los recursos que en él se encuentran. ¿Hasta dónde llega lo propio? ¿Qué se entiende como espacio colectivo? Cuando en la ruralidad de la comuna los adultos mayores mapuche expresan cómo “antes no había cercos por todas partes”, “cuando mi abuelito, el campo de uno chocaba con el del otro”, “ahora todos estamos separados”, “incluso para ir a recoger piñones tienes que pedir permiso porque esos territorios ya no son nuestros”, es inevitable plantearse qué peso tienen estos relatos en la comprensión del territorio para las nuevas generaciones. Como también, hacia qué tipo de propiedad se orientan el espacio y los recursos que comparten los habitantes de la comuna.

Faron (1986 [1968]) proponía una organización prehispánica mapuche basada en una movilidad frecuente y compuesta de grupos extensos de individuos dispersos en el espacio. Cada grupo disponía y gestionaba el terreno en el que se situaba, así como sus recursos, hasta que este ya no era productivo y se movían al siguiente. A más extensa era la familia más control se ejercía sobre una superficie de terreno mayor (Guevara, 1911). Los hijos eran sinónimo de más mano de obra y de aumentar la familia (con la llegada al territorio de sus esposas y descendencia), y las hijas representaban la posibilidad de hacer alianzas con otros linajes y ostentar cierta influencia en territorios más alejados. Cuánta mayor propiedad (entendemos por esta: tierra, *rukas*, ganado, entre otros elementos) mayor era la riqueza que se consideraba que tenía una persona (Hilger, 2015).

Sin embargo, la movilidad cada vez se vio más constreñida y acabó por limitarse prácticamente en su totalidad con la imposición de las Reducciones. Una vez comenzaron a asentarse, Guevara (1908) destaca que las demarcaciones terrenales se hacían a través de líneas físicamente no visibles, pero con elementos geográficos que distinguían los terrenos propios de un *cuchag* y de otro. El concepto de *cuchag* – también recogido en el Diccionario de Febres, 1765) – es traducido como “linde de dos parcialidades” o “linde de tierras” y servía para circunscribir la propiedad de cada grupo familiar / linaje. Estas tierras demarcadas provenían de los antepasados, pues el derecho al acceso a la tierra se transmitía de manera hereditaria y existía consciencia de posesión sobre esta (Faron, 1986 [1968]) – contrariamente a lo que las perspectivas más evolucionistas argumentaban (como Guevara y su asunción de que las relaciones se daban de manera inconsciente en el espacio).

A partir de 1930, al fin del proceso de radicación, las administraciones chilenas se centraron en regularizar la tenencia y posesión de la tierra, así como organizar la tierra comunitaria indígena. La Ley del 1931 ligaba la identidad indígena a la “merced de tierras”¹²⁴. Los nuevos minifundistas mapuche (campesinos) incorporaron el sistema de producción capitalista dejando de lado el de subsistencia. El acceso a la tierra debía ser legal y económicamente garantizado. Ya no era la autoridad tradicional quien regulaba este acceso y distribución, sino la lógica capitalista. En conclusión – y sin pretender repetir ideas ya expuestas en el capítulo sobre la historia del pueblo Mapuche – podemos afirmar que la estructura socioeconómica del pueblo Mapuche ha vivido grandes cambios a causa de las transformaciones en cuanto a propiedad y acceso a la tierra. En la actualidad de Curarrehue, por ejemplo, coexisten el uso común de algunos espacios y la propiedad privada familiar.

7.3.1. Espacios de propiedad y uso común en Curarrehue

Las familias de Curarrehue se trasladan a sus memorias (vivas o recibidas de sus mayores) para hablar de cómo a mitades del siglo XX, seguía existiendo en el territorio una alta presencia de dinámicas comunitarias – a pesar de que la población se encontraba

¹²⁴ Decreto n°4111 que lleva por título: División de Comunidades, Liquidación de Créditos y Radicación de Indígenas.

encasillada en las fronteras de los Títulos de Merced. Los agentes locales describen estas dinámicas comunitarias como trabajar juntos, compartir espacios físicos de recreación, trabajar campos que eran propiedad de varias familias, intercambiar recursos y materiales de trabajo, entre otras prácticas. Esta idea es extensible a los terrenos que formaban, por aquel entonces, el pueblo de Curarrehue y las Reducciones.

Si bien “cada quién sabía dónde llegaba su campo” (como expresa la población de más edad) se compartían espacios como pampas, campos de cultivo, terrenos para los animales, y los límites de estos predios solían estar marcados justamente por espacios de unión y no de separación. Los ríos y arroyos, principales distinciones de demarcación territorial, eran lugares de encuentro para los vecinos. Este es el caso de la familia colona Kreusse y la familia mapuche Aliante, de Maite, cuyos terrenos estaban divididos por un río (del que ambas extraían agua para sus campos y animales) y por senderos que, aunque separaban, no dejaban de ser un espacio en el que las personas se juntaban para desplazarse y conversar. Delimitaciones que les eran comunes. Este ejemplo nos plantea un contexto de propiedad privada y común a la vez: cada familia conoce cuáles son las limitaciones y la extensión de su posesión territorial, pero son justamente los elementos que las delimitan los que ejercen como espacios y propiedades comunitarios (suponen recursos para ambas).

Aquellos espacios que quedaron fuera de los Títulos de Merced, pero que ancestralmente habían pertenecido comunitariamente a los pobladores de un *lof*, pasaron a pertenecer al Estado – quien podía entregar estos terrenos a empresas privadas. Un ejemplo de esto en Curarrehue fue la entrega de títulos gratuitos (en los años 1930) con las “firmas madereras” – empresas forestales que compraban terrenos y bosques para explotar la madera. Cuando ya se había dado una explotación aproximada de unas 100 hectáreas (según relatan las personas ancianas de la comuna) el Estado recuperó los terrenos y los inscribió como propiedades fiscales.

La tierra indígena que no se encontraba bajo título individual se dividió en propiedades que podían privatizarse (como algunos terrenos y las aguas) y las propiedades fiscales: tierras donde se instauraron Parques Nacionales (con el objetivo de preservar) y Reservas Nacionales (destinadas a conservar)¹²⁵. Estas últimas son aquellas que el Estado traduce como “espacios de uso común” a pesar de que la propiedad legal no pertenece a la población local – por lo menos a título oficial. Por ejemplo, el caso del Parque Nacional Villarrica¹²⁶ (ubicado entre los volcanes Villarrica y Lanín, por el lado chileno) refleja esta dialéctica entre titularidad pública y el usufructo local.

Anteriormente, el terreno que se encuentra demarcado por el Parque era un espacio dividido entre diversos *lof*, pero por el que transitaban y que utilizaban varias de las familias. A pesar de pertenecer a diferentes linajes, las familias tenían contacto entre ellas por temas de cercanía espacial y también social – llegando incluso a existir alianzas

¹²⁵ Se entiende preservar en tanto que se hace un mantenimiento constante en el que no se pueden alterar ninguno de los elementos del entorno, se debe preservar tal y como estaba originalmente. En cambio, conservar indica un mantenimiento no tan frecuente y sin restricciones tan estrictas. Se comprende que el espacio ya ha sido “afectado” y se trata de conservarlo lo mejor posible.

¹²⁶ Creado en el 1940 por el Ministerio de Tierras y Colonización.

por matrimonio. Compartir espacios fuera de los límites tanto del *lof* como de los Títulos de Merced (que quedaban a bastante distancia de las laderas de los volcanes) era frecuente debido a la práctica de la recolección, a los usos ceremoniales de las laderas de los volcanes, cerros y cascadas, y a el uso recreativo (como caminar por los bosques y bañarse en lagunas). Tras la instauración del Parque Nacional, la gestión de este espacio pasó a manos de la CONAF (Corporación Nacional Forestal). Esto supuso la unificación del territorio y la restricción del acceso a las familias locales. Si bien las familias podían seguir haciendo cierto uso del espacio, éste ya no era un lugar comunitario sino público-estatal y las decisiones tanto de ingreso, como de uso y gestión ya no les pertenecían.

Otra categoría espacial que se consideraba propiedad comunal en el pasado y que sigue teniendo gran relevancia cultural y territorial en la actualidad, eran las *veranadas*. Estos espacios eran lugares donde, normalmente entre noviembre y abril, varias familias construían y compartían *rukas* en lo alto de las laderas, para pasar dichos meses sin tanto calor. Se dedicaban a cuidar de los animales, hacían queso, recolectaban frutos y piñones, y realizaban sus rogativas y agradecimientos – los espacios donde se ubicaban las veranadas son espacios de muchos *ngen*.

Tal y como se ha comentado antes, los lugares más próximos a las cimas montañosas solían estar ocupados generalmente por colonos, por ello no era de extrañar que familias mapuche y colonas compartieran, durante estos meses, los momentos de la vida diaria, los alimentos, las herramientas de trabajo, entre otros elementos. Es el caso de las familias Faúndez (familia colona) y Coñoequir (familia mapuche). Una de las descendientes de la familia colona recuerda:

“Nos criamos juntos. Mi papá trabajó hartito con el papá de los Coñoequir. Mi papá tenía el campo que tenía poquito animal, porque arriba donde vivíamos era más difícil, entonces don Ramón y la señora María tenían muchos animales, así que ellos le pasaban a mi papá los animales, y una junta de bueyes, y ellos iban a trabajar en hacer las *chacras*¹²⁷ a medias, donde se sembraban las papas, y sacaban madera también juntos” (Javiera, comunicación personal, sector de Pocolpen, 21/10/2021).

En el lado Coñoequir, la señora Isa también recuerda con cariño las tardes de juegos por los prados y el compartir trabajos del campo con sus amigos y amigas colonos:

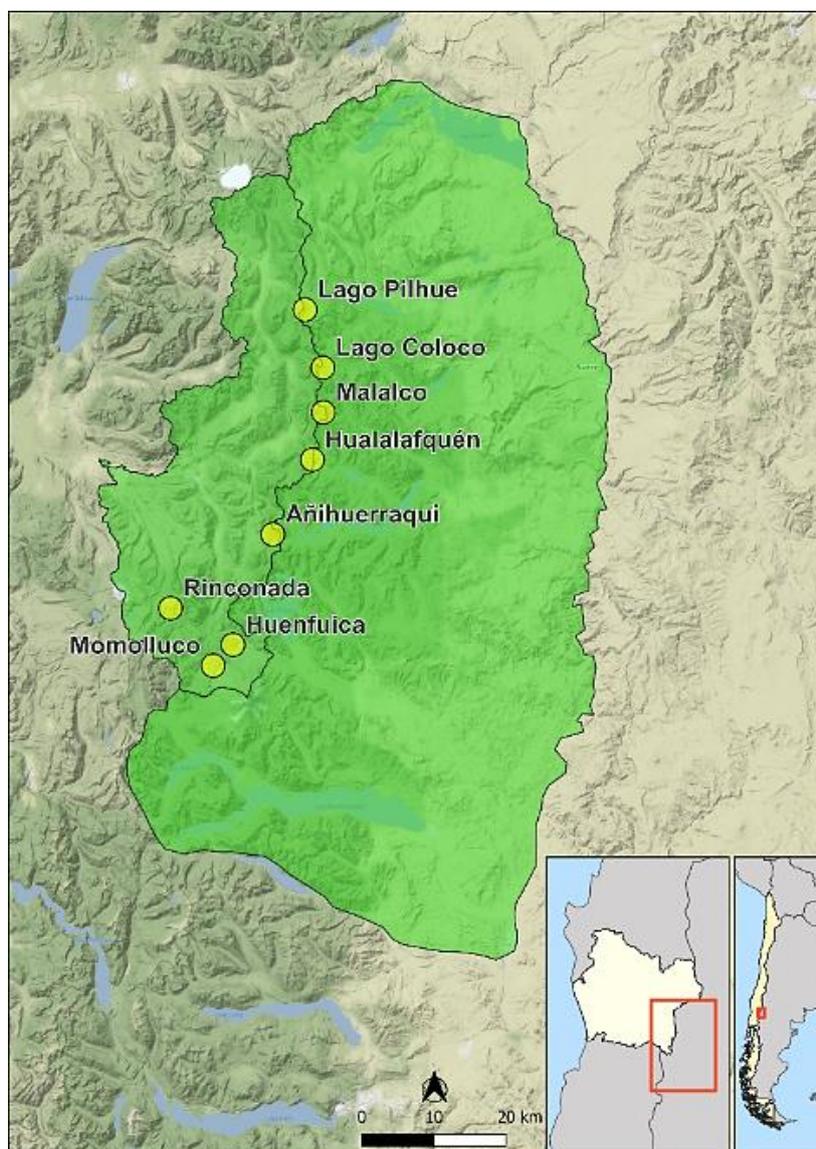
“Vivíamos muy unidos con esa familia siempre. Nosotras con la Javiera vivíamos arriba cuando subíamos pa’ allá donde vivían ellos, nosotras chicas íbamos todas allá para ayudar. En esta comunidad casi todos siempre juntos,

¹²⁷ En el periodo colonial se denominaba *chacra* (vocablo procedente del quechua) a una propiedad rural pequeña destinada a cultivo y/o recreación. Las poblaciones locales mapuche se apropiaron del concepto que siguió siendo usado por la administración chilena a lo largo del siglo XX (sobre todo durante las Reformas Agrarias) y se utilizaba para designar esos espacios de campo que podían tener varios usos (cultivo, área de descanso, guardar materiales, etc.)

gente muy unida que era (...) Tanto fue nuestra amistad que ella me animó a ir a la Feria Walüing, porque yo antes iba a otra feria y llevaba todo de mi huerta, pero me dijo que las mujeres íbamos a empezar allá y quise ir. No me importa si sus papás eran colonos o no, ella vive como mujer mapuche y se crio acá con nosotros, como te decía ladera arriba. Eso hace familia, cuando compartíamos allá” (Isa, comunicación personal, sector de Trankura, 04/05/2021).

La población local reconoce la presencia de ocho veranadas en la comuna, las cuales se ubican siempre en terrenos elevados (laderas de cerros o en llanos con lagunas) y la mayoría de ellas toma terrenos tanto del lado chileno como del lado argentino – la frontera oficial no está marcada por ningún elemento cuando se trata de esos espacios.

19. Mapa donde se sitúan los terrenos de las veranadas propias de la zona cordillerana que une el lado argentino y la comuna de Curarrehue:



Fuente: Elaboración propia a partir del programa QGis

Las *veranadas*, eran, y son, lugares comunitarios porque son utilizados y trabajados en conjunto por las familias que viven en los terrenos y comunidades próximas. Incluso cuando la gestión oficial (administrativa) pasó a las instituciones. Actualmente las veranadas se clasifican como espacios fiscales – al estar ubicadas en un 90% en Reservas Nacionales – y aunque se reconozca la propiedad oficial del Estado, el uso y la gestión de las veranadas es, extraoficialmente, otorgado a las comunidades PJ.

En discursos de las personas mayores mapuche se recurre con frecuencia a lo antiguo como fuente ejemplar del comportamiento ideal mapuche. Se trata de una exaltación del pasado por encima de las prácticas *awingkadas*¹²⁸ de la actualidad – las cuales suelen relacionarse con el creciente individualismo y el aumento de conflictos por intereses personales. No obstante, la propia población local confiesa que la ausencia de un reparto claro de tierras y el trabajar de manera conjunta en el pasado también traía consigo conflictos. Ya fuera por cómo nombrar un puente, por la cantidad de hortalizas que correspondía a cada persona, o por la colocación de cercos, se daban peleas que incluso separaban familias. Esta fueron algunas de las excusas de las instituciones locales (como la municipalidad), y algunos proyectos estatales, para establecer limitaciones que organizaran el territorio y así hacer más operativa la gestión de la población y sus recursos.

“Uno vivía aquí a un lado del río o el otro, y nos preguntábamos a qué lado del río vivía, era así como nos ordenábamos. Cuando venía alguien preguntando por tal familia pues se decía “cruce el río nomás”, y ahí se sabía que era el lado ese de esa familia. No necesitábamos de nombres o de mapas con líneas, nosotros sabíamos por los cerros y los ríos. Tampoco éramos tantos, era más fácil conocerse con los vecinos. Ahora pura gente nueva y una no sabe, pero antes los *lamgen* y las *ñañas* pues se sabía dónde vivían (...) Fueron ellos (instituciones y autoridades) que vinieron y nos ordenaron así, para que no peleáramos, pero también hubo peleas” (Teresa, comunicación personal, sector de Maite, 25/04/2021).

Como se ha ido exponiendo, la organización de los terrenos en la comuna (normas de acceso, la gestión de los recursos y la configuración de la propiedad) ha ido variando a lo largo de los siglos XX y XXI. En este sentido, la actualidad curarrehuina reivindica lo comunitario como una herramienta de unión frente a las imposiciones y expolios de empresas extractivistas, políticas públicas e inmobiliarias. Aunque se reconoce la existencia de desacuerdos y conflictos entre la población local a causa de la idea de propiedad (considerar si un espacio es o debe ser de uso comunitario o privado, por ejemplo) existe un discurso que defiende lo comunitario. Este es empujado por las

¹²⁸ Recordemos que el concepto *wingka* se utiliza en *mapuzungun* para designar a una persona no-mapuche y con cierta connotación negativa. En el territorio de Curarrehue, como se ha observado en otros lugares donde habitan familias mapuche, se habla de familias, personas y acciones *awingkás* o *awingkadas* para referirse a la pérdida de tradiciones o a personas que, se considera, se han desviado de la cultura mapuche a causa de su constante conexión e interacción con el *wingka*.

personas más activas en los movimientos sociales, y en los últimos veinte años ha ido permeando entre los actores locales. En su mayoría, comparten la idea de que cuantos más lugares comunitarios y más espacios sean gestionados por las comunidades, mayor será la oposición que puedan mostrar a las posibles amenazas sobre el territorio y la población local.

Uno de los hechos que ocupa más espacio en la agenda de estas reivindicaciones tiene justamente que ver con la gestión de las Áreas Silvestres Protegidas del Estado (ASPE)¹²⁹. Los territorios donde se ubican la Reserva y el Parque Nacional de Villarrica se consideran como arrebatados, por lo que ahora se pide que vuelvan a ser gestionados por la población local y de manera comunitaria. Desde los 2000 las instituciones de CONAF están haciendo especial énfasis en el trabajo con las comunidades mapuche para su consideración en los procesos de regulación y gestión de las áreas protegidas. No obstante, la población local manifiesta que “sigue habiendo mucho por hacer” en la recuperación de terrenos y derechos de acceso y uso de estos espacios. De cara a la Reserva Nacional de Villarrica, por ejemplo, desde el año 2003 al 2008, CONAF se reunió con varias de las comunidades PJ locales para establecer una mesa de trabajo. En esta participaron representantes y autoridades locales (como los *longko*) con el objetivo de asegurar un manejo sustentable de los recursos de la Reserva por parte de la población local. También se buscó asegurar los derechos que corresponden a las comunidades por tratarse de territorios propios ancestrales. Rebeca, mujer mapuche e integrante de las Guardianas del Territorio, lo exponía así:

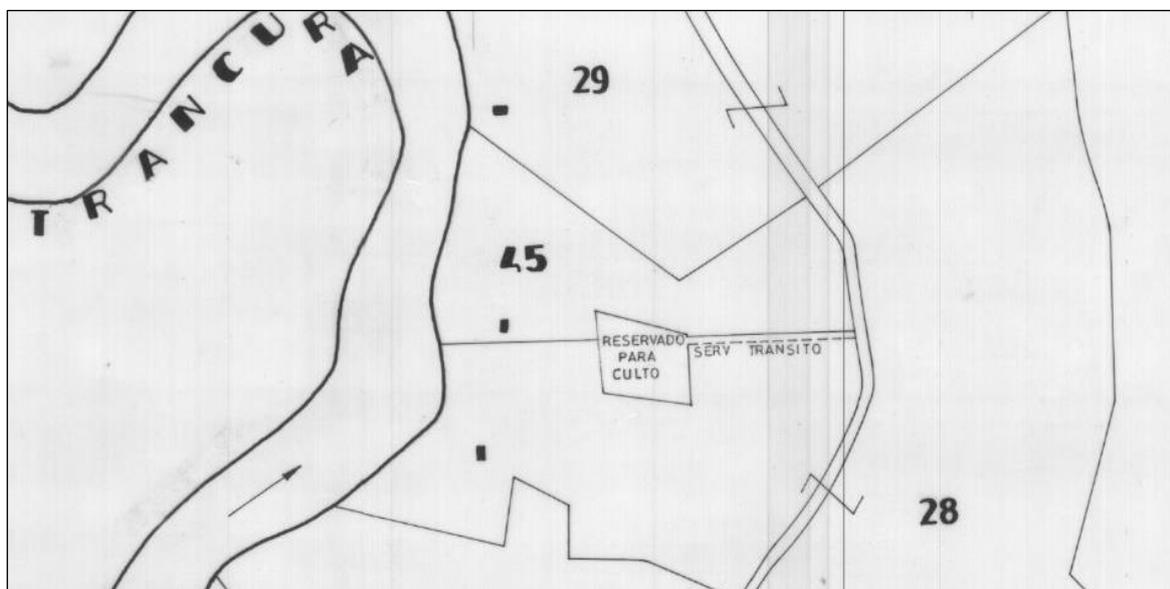
“Antes no dejaban llevar animales a las veranadas, pero se luchó y se hizo un Convenio con la CONAF, CONVENIO MARCO (2019) se llamaba. Y lo hablaron con los *longko* para que la gente lleve sus animales y que nosotros vayamos a “piñonear” porque también nos habían negado eso, y nosotros como gente mapuche o *pewenche* no podíamos ir a buscar los piñones. Entonces ellos trabajaron y dijeron no, nosotros hacemos esta recolección ancestralmente y no nos lo pueden prohibir (...) También hubo una invasión, venía mucha gente de afuera, y los *longko* dijeron no, vamos a trabajar en conjunto con la CONAF y vamos a poner las reglas. Y claro venía gente de fuera a recoger los piñones de forma muy agresiva que no correspondía a la manera en cómo nosotros sabíamos hacerlo, muy dañino para los *pewenes*. No fue fácil trabajar con CONAF, pero nosotros les decimos lo que pensamos que es mejor, les exigimos. Ellos no podían venir y hacer lo que quisieran, porque este era un territorio mapuche y nosotros nos manejamos y sabemos” (Rebeca, comunicación personal, sector de Maichin Llafa, 18/06/2021).

¹²⁹ Las Áreas Silvestres Protegidas tienen la función de conservar tanto la fauna, la flora, como los “valores culturales” de las comunidades indígenas con las que “conviven”. Para más información consultar la página web de CONAF.

En la actualidad, el diálogo sigue abierto y muchas de las comunidades en Curarrehue buscan no solo la reconstrucción territorial sino también social. Esto, dicen, sería posible con el aumento de la participación en la toma de decisiones y administración de la Reserva por parte de las autoridades y población mapuche local. Ahora mismo, por ejemplo, las familias mapuche no pagan por el acceso al Parque Nacional Villarrica y pueden llevar a cabo la recolección de piñones, y realizar sus actos ceremoniales sin obstáculos por parte de la administración. Pero lo que se reclama desde la mesa de trabajo, y grupos como las Guardianas del Territorio, es que la gestión pase a ser de las comunidades y no del Estado. Actualmente las personas que habitan las comunidades no pueden decidir quién accede y quién no al Parque – como sí hacen a veces cuando se trata de cerros o ríos ubicados alrededor de las comunidades PJ¹³⁰ y que no tienen categoría de Áreas Silvestres Protegidas.

Son varios los espacios de uso comunitario que hay en Curarrehue, pero es importante diferenciar aquellos que son propiedad municipal y aquellos que forman parte de la propiedad de las comunidades PJ (en cuanto a toma de decisiones y gestión del espacio). Sobre la propiedad de las comunidades encontramos dos ejemplos que son interesantes de analizar. El espacio donde se realiza la ceremonia del *nguillatun*, llamado pampa o *nguillatuwe*, puede encontrarse ubicado en un lugar reservado para el uso comunitario, incluso si este espacio se encuentra entre dos propiedades privadas:

20. Parte del mapa del Título de Merced Camilo Coñoequir (1980) que muestra la ubicación del espacio “reservado para culto” entre parcelas (propiedades individuales):



Fuente: Título de Merced Camilo Coñoequir (1980)

¹³⁰ Hay que tener en cuenta que, actualmente, la propiedad legal que realmente tiene validez en cuanto a la regulación del acceso es la propiedad privada, por lo que cualquier persona puede acceder a los territorios de la comunidad PJ siempre y cuando no invadan la propiedad privada de alguien. Los caminos, los ríos o las montañas son de acceso legalmente público, pero esto no evita que la comunidad (las personas que la forman) pueda decidir “no dar paso” o expulsar a alguien que se encuentre en estos espacios, a pesar de que no será una acción legalmente validada.

En el reparto y subdivisión de las tierras del Título de Merced en propiedades privadas (1978-79) el lugar donde se solía realizar la ceremonia quedó enclaustrado en los límites de la propiedad de algún individuo (comúnmente el *longko* debido a su rol en el desarrollo del *nguillatun*). Este caso ha supuesto diversos conflictos entre las familias mapuche de la comuna pues no aseguraba la continuidad comunitaria del lugar¹³¹. Si una familia se convertía al evangelismo, si decidía abandonar la parcela y mudarse a otro lugar, si por la razón que fuera la familia decidía vetar el acceso a su propiedad a el resto de las familias, legalmente no se podía exigir el reconocimiento de ese espacio como lugar ancestral para el culto.

También está el ejemplo de la sede de una comunidad¹³² que, si bien no corresponde a ningún lugar categorizado como tradicional o ancestral, sí pertenece a la estructura de la comunidad PJ y se comprende como propiedad comunitaria. El lugar donde se ubica la sede normalmente es de carácter comunitario. Es decir, no se encuentra dentro de ninguna propiedad individual sino más bien ubicada en la misma parcela que las escuelas o las postas de salud – que son terrenos municipales pero la sede y sus alrededores se consideran de gestión comunitaria. Solo alguna de ellas se encuentra dentro de alguna propiedad privada, pero normalmente ha sido por consenso comunitario y para facilitar el acceso de la mayoría de comuneros al lugar – la sede es el espacio de reunión y toma de decisiones por excelencia de la comunidad PJ.

En cuanto a los espacios comunes municipales en la comuna hay varios ejemplos, sobre todo situados en el propio pueblo de Curarrehue o sus alrededores: campos de fútbol, parques de juegos infantiles, plazas, lugares como el consultorio, las escuelas, el cementerio, entre otros. Y en concreto hay dos que, a pesar de ser gestionados legalmente por la municipalidad, poco a poco se han ido reivindicando como espacios comunitarios al servicio y organizados por la población mapuche de la comuna: La Aldea Intercultural *Trawupeyüm* y la Feria *Walüng*.

7.3.2. La propiedad privada

Tal y como se expone en el capítulo cuatro, la llegada de la propiedad privada a los terrenos mapuche (1978-1983) cambió totalmente la distribución territorial y la gestión que se ejercía de los campos, terrenos y recursos comprendidos en el Título de Merced. A base de cinta métrica y pluma, la tierra se privatizó y los grupos domésticos se vieron en la necesidad de plantearse una división de recursos y propiedades. Era necesario reestructurar, en gran medida, las dinámicas familiares sobre la propiedad común, compartida y ancestral. La lógica de la posesión intensificó la necesidad de remarcar las

¹³¹ Legalmente la propiedad privada pasa por encima de la propiedad de la comunidad PJ y, en algunas ocasiones, a causa de esto se ha tenido que reubicar el lugar donde hacer el *nguillatun*.

¹³² Espacio de reunión de las comunidades PJ. Normalmente se trata de una cabaña de madera que tiene esa única función. En ella se llevan a cabo las reuniones sobre aspectos que conciernen a las comunidades – pero también se usan para proyectos y actividades.

limitaciones de “lo propio” y rompió algunos puentes materiales (entre parcelas) y sociales (entre vecinos y parientes). Juanita, mujer mapuche y huertera, recuerda:

“Por aquél entonces (haciendo referencia a su adolescencia, aproximadamente los años 1970) nadie venía y te decía saca a tu animal de acá que está en mi campo, estaban todos juntos. Ahora poco más si no hay cuidado capaz que te matan al pollo que se fue a pasar el cerco. Es una pena porque antes quizás sí que era comunidad, todos compartían y no había tanto atado. Ahora todo bien dividido” (Juanita, comunicación personal, sector de Huincapalihue, 09/09/2021).

Esto que expone la señora Juanita, mujer mapuche nacida en la zona, es concebido por la población local como consecuencia de la privatización del territorio. En las áreas rurales de Curarrehue recuerdan de forma ambivalente la llegada de la propiedad privada: Por un lado, para muchas familias supuso que por primera vez se les reconociera por documento oficial algo propio, algo que sus hijos podrían heredar y que les pertenecía. Los convertía en propietarios y por lo tanto podían optar a subsidios y proyectos estatales; veían en la posesión administrativa de esa tierra una salida a la pobreza, un mayor control sobre los recursos, ahora individuales. Por otro lado, se vio como un ataque a los modos ancestrales de organización y socialización, a las autoridades ancestrales como el *longko*, y se sintió con miedo el posible distanciamiento entre familias y vecinos que esta división podía suponer. Según el señor Segundo:

“Lo que querían con esta repartición era romper la comunidad, que los mapuche fuéramos puro campesinos y trabajadores, preocupados solamente por surgir cada uno, tener más que los vecinos, y el mapuche debía ayudar a los vecinos (...) Yo recuerdo que me puse contento porque para mí fue tener algo mío. Tantos años mis padres trabajando el campo y ahora nadie nos lo podía quitar, porque lo ponía en los papeles. Pero luego uno aprende de su cultura y se da cuenta que eso no está bien, que el mapuche comparte, vive en comunidad, y todos nos volvimos demasiado egoístas (...) Con esto del turismo, por ejemplo, si uno tiene más que el otro pues empiezan a hablar que si este hizo esto o que si este vendió cosas, y yo creo que esto no pasaría si no hubiera tanto cerco separando” (Segundo, comunicación personal, sector de Trankura, 07/05/2021).

En la comuna de Curarrehue, y desde la imposición de los Títulos de Merced, se han utilizado diversas categorías administrativas – algunas de las cuales han sido apropiadas en el imaginario mapuche local – para delimitar los territorios. El Título de Merced limitaba lo que se consideraba como un predio, terreno extenso en el que habitaba población y con finalidades productivas (agrícolas y ganaderas). Más adelante, a raíz de la Ley 2.568, se dividió el terreno en hijuelas. Se entendía hijuela como sinónimo de

parcela – aunque en la actualidad de Curarrehue esto haya cambiado – y representaba una unidad económica de producción. Para poder hijuelar el predio era necesario obtener la autorización del Consejo de la Corporación de la Reforma Agraria¹³³, y no podía dividirse en un número superior al número de comuneros.

La delimitación de las hijuelas consistió en un proceso en el que la administración designaba límites según el espacio que comúnmente utilizaba la persona que iba a ser designada propietaria (la casa, los campos de conreo, los campos para el ganado, el huerto). También dependía de conveniencias económicas, acuerdos entre propietarios (mapuche y colonos) y la posibilidad de compra por parte de terratenientes o empresarios no-mapuche. Una señora de Maite recuerda como

“llegaron nomás, y a mi papá le dijeron que eso ya no era de él, que su campito llegaba hasta el poste que pusieron... y mi mamá lloraba, porque ahora tenían algo suyo, pero también perdían algo suyo, ¿entiende? y lo tenían con los hermanos de mi papá y un hermano pasó a enfadarse porque decía que le habían dado más a ella que a ellos” (Norma, comunicación personal, sector de Maite, 29/04/2021).

Las prácticas de expropiación de terrenos por parte de las autoridades chilenas llevaron a que muchas familias mapuche se vieran reconducidas a otras zonas de la comuna y espacios más pequeños. Es el caso de los suegros de Belén que, como tantos otros, tuvieron que abandonar su *ruka* y sus tierras en la ladera para ir a la parte baja de Trankura, donde ahora se ubican sus descendientes.

“Por aquel entonces nosotros solo éramos unos indios y no se podía hacer nada contra la ley. Mi suegra siempre me contaba apenada cómo le quemaron su *ruka* y ellos nunca entendieron por qué, pero luego supieron que ese terreno había sido vendido a un colono. Claro, les decían que era porque ellos tenían que estar en donde el Título de Merced, pero esas tierras siempre habían sido de su familia. Al final tuvieron que bajarse de ahí la ladera (me señala el lugar) aquí donde estamos ahora, porque esto sí que estaba reconocido (...) Nada respetaban, yo era muy chica, pero sé que pasaba, que mandaban a la gente por todos lados y si uno se defendía lo mandaban preso o peor lo mataban” (Belén, comunicación personal, sector de Trankura, 01/05/2021).

En otros casos, las familias mapuche eran directamente expulsadas de sus hogares provocando un efecto de dispersión (Briones y Ramos, 2016) de los miembros de la unidad doméstica entre sus familiares. Estas prácticas de acogida se regían por las reglas

¹³³ Para más información consultar el Reglamento sobre División, Parcelación o Hijuelación de predios rústicos de superficie superior a 80 hectáreas, 1968.

y redes de apoyo “inscritas” en la cultura mapuche, pero también por un sentimiento común de sentirse desamparados y desterrados de sus raíces. Juanita explica, entre lágrimas por empatizar con el sufrimiento vivido por sus parientes, cómo los expulsaron de su casa:

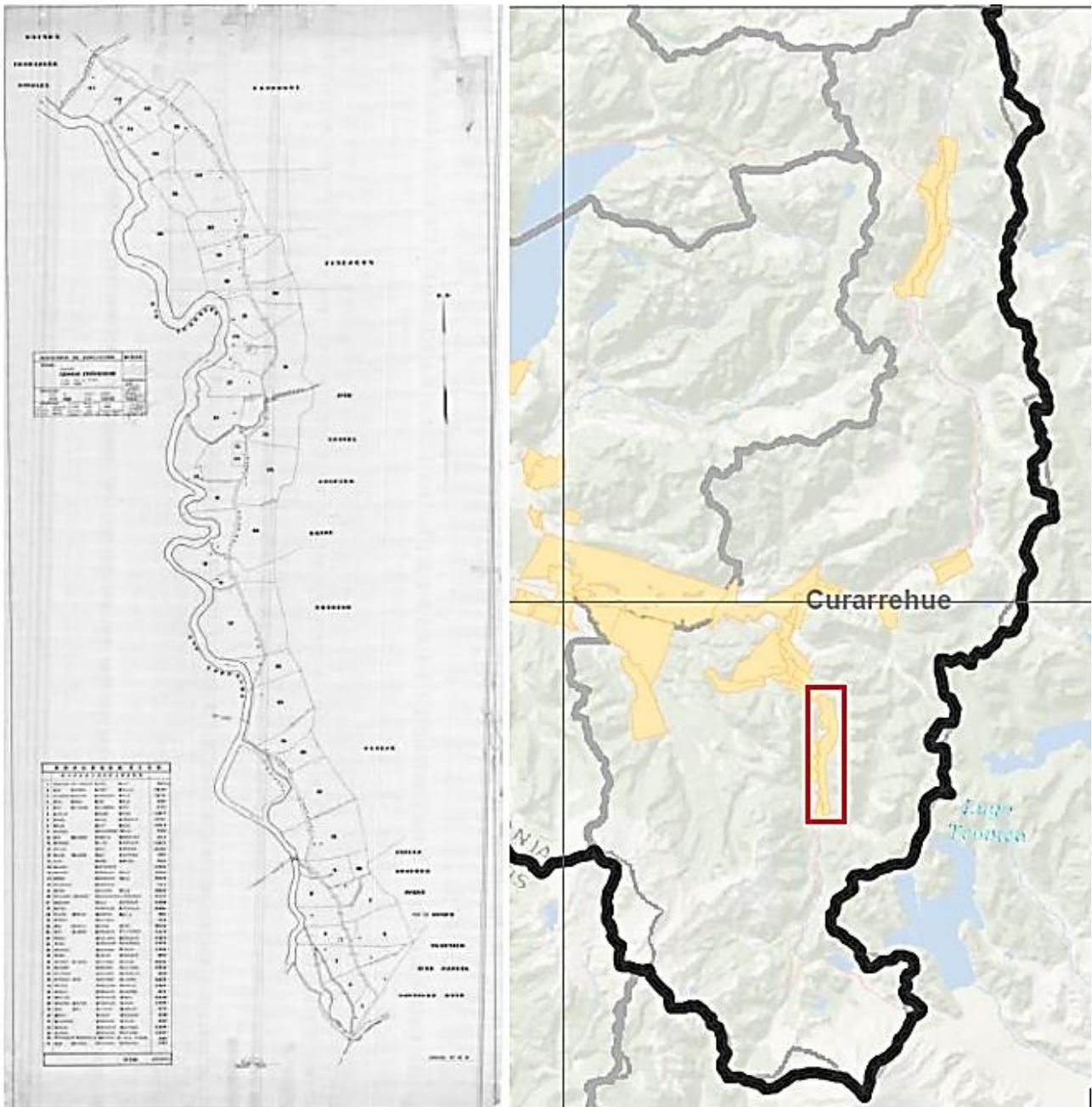
“Un día, así nomás, volviendo de la *pega* (trabajo), encontraron a los milicos (militares) tirando abajo su chocita (...) Se tuvieron que ir a la casa de la hermana de él, al norte, y allá les dieron para hospedarse hasta que pudieron hacerse su propia casita allá en la misma parcela. Allá ajenos al lugar, pero de a poco se fueron haciendo con la casa, y todo (...) Claro, eso no siempre pasaba, pero ellos tuvieron suerte porque el cuñado era un hombre muy bueno y les dio espacio en su parcelita” (Juanita, comunicación personal, Huincapalihue, 12/09/2021).

Las expropiaciones por parte de colonos en Curarrehue, sobre todo en manos de las familias de Montoto y Torrealba, agravaron la necesidad de proteger los campos colindantes a las hijuelas de las familias mapuche. Algunos de los “abuelitos” hicieron lo posible por preservar esas parcelas. La familia Loncopán lleva tiempo luchando por recuperar algunos de los metros cuadrados que les pertenecían de manera ancestral pero que fueron vendidos por un antepasado a un colono (a cambio de sacos de harina). El miedo generado por la idea de que algo así se repita llevó a las generaciones más actuales a comprar algunos campos – a pesar de que su reivindicación residía en la “devolución” más que en la “adquisición”:

“Al final, del campo de al lado, hablando con los hijos pensamos y decidimos comprarlo entre todos, así para los animales. Que se lo quedara alguien ajeno sería triste, ese campo era nuestro, de mis ancestros, de mis abuelos, de mi papá... de alguien que había corrido a *pata pelá* (descalzos) por el campo toda la vida” (Segundo, comunicación personal, sector de Trankura, 17/05/2021).

Tras años de asignaciones, repartos, compras y ventas, todo el terreno que se encontraba entre los dominios del Título de Merced le pertenecía a alguien. Para visualizar mejor esta idea, a continuación, presento el reparto que se hizo en el terreno del Título de Merced Camilo Coñoequir, ubicado en el sector de Trankura.

21. Mapa de las hijuelas comprendidas en el Título de Merced Camilo Coñoquir (año 1980) y localización de este en el mapa de los Títulos de Merced de la comuna de Curarrehue:



Fuente: INDAP y Sistema de Información Territorial Indígena, SITI CONADI

Como se muestra en la parte izquierda del mapa, las hijuelas (marcadas por números) son colindantes las unas con las otras, haciendo muy evidentes los límites de hasta dónde llega la propiedad individual de cada una de las familias. En 1980 había un total de 45 hijuelas repartidas, en su mayoría, entre los descendientes del *longko* Coñoquir (Koñuekir) y aproximadamente todas de un tamaño relativamente similar. El mapa no solo muestra la división administrativa del espacio geográfico, sino también la proximidad espacial y de parentesco que las situaba en diferentes puntos del mapa.

Actualmente, la porción de terreno comprendida en dicho Título de Merced se encuentra dividida en dos comunidades (Camilo Coñoquir Lloftunekul y Camilo Coñoquir), las cuales se separaron a raíz de un conflicto de intereses políticos en el año 2002. Las hijuelas también se han subdividido en más parcelas¹³⁴ dentro de los límites de la primera.

22. Imagen que compara la extensión y delimitaciones de algunas hijuelas con el terreno que abarcan actualmente y su subdivisión en parcelas (marcadas en amarillo):



Fuente: Elaboración propia en base al Título de Merced y una captura de Google Maps (febrero 2023)

La propiedad privada, en este caso, abrió las puertas a concebir la división como una posibilidad, pues fragmentar el territorio ancestral ya no parecía contradictorio con mantener la identidad étnica intacta. Hasta hace unos veinte años, cuando los movimientos sociales reconfiguraron el imaginario territorial y lo acercaron a las ideas de *lof* y de territorio comunitario. Por ejemplo, un elemento que cabe señalar son las escaleritas que se colocan entre los campos y que rompen la rigidez de la propiedad privada. Se encuentran pegadas a los cercos y permiten pasar de un lado a otro – ya sea de una parcela a otra o por los campos y terrenos compartidos entre los miembros de la familia nuclear, sus cónyuges y nietos. Estas escaleras de madera marcan qué grupos

¹³⁴ A pesar de que la parcela podría equipararse a la idea de hijuela, en los discursos y modo de comprender el espacio de la población local, la parcela actualmente se entiende como aquel terreno que una familia ocupa, con su casa y los otros elementos que se puedan encontrar dentro de las limitaciones asignadas en el momento de la entrega de la propiedad privada a las familias mapuche que vivían en la Reducción. Frecuentemente se encuentra separada de las otras parcelas por vallas de madera y es de uso exclusivo de los habitantes de la casa y de los familiares de éstos – siempre y cuando exista consentimiento por parte de los propietarios de la parcela.

domésticos forman parte de un grupo mayor (ya esté formado por parientes o vecinos) con el que se comparten elementos materiales e inmateriales. Y si bien son una pieza clave en la localización de las “fronteras” de dónde acaba y dónde empieza dicho grupo, en su interior ejercen de puentes entre las familias. Generan un modo de residencia que refleja una cierta continuidad de la idea de familia extensa.

Por otro lado, existe un fuerte debate entre qué considera una persona como propio: ¿Es propiedad de alguien únicamente la parcela donde se encuentra su casa, o también el resto de las parcelas que se encuentran ubicadas en el territorio ancestral de sus antepasados? Tal y como anticipé en el apartado anterior, la validez legal de la regulación del acceso solo la tiene la propiedad privada – es decir, las parcelas valladas y que tienen título individual de propiedad. En el caso de las comunidades con personería jurídica, a pesar de tener una organización administrativa clara y ser entendidas como propiedad de sus socios, no cuentan con una regulación oficial y efectiva de quién sí y quién no puede traspasar sus fronteras. Un ejemplo etnográfico, donde pude ver esta controversia, fue cuando una de las familias de la comunidad Camilo Coñoequir Lloftunekul invitó a una amiga de la familia y que era una política chilena. Algunas de las familias de la misma comunidad, e incluso de la colindante (Camilo Coñoequir), se indignaron con el hecho de que

“alguien que no es bienvenida en nuestro territorio ande paseando por acá, sin preguntarnos ni pedir autorización de nuestras autoridades (autoridades ancestrales, en este caso los *longko*) (...) No se nos ha preguntado si queríamos a esta persona en nuestro territorio, y no se nos informó de su llegada” (Elena, comunicación personal, sector de Pocolpen, 15/09/2021).

El conflicto se alargó por varios días en intensas conversaciones. Se debatía sobre si la familia había hecho bien en invitar a una política al “territorio” sin consultar al resto de habitantes o si, por otro lado, estaban en su derecho – ya que “cada cual invita a quien quiere a su casa” (expresaban algunas personas). En casos como el mencionado la idea de “hogar” va mucho más allá de la categoría privada y administrativa de la parcela. Los límites del grupo doméstico pueden ser cuestionados: si la casa no es el límite de “lo propio”, sino que se expande hasta las delimitaciones del *lofo* o de la comuna, las fronteras del grupo doméstico pueden flexibilizarse hasta abarcar todos los integrantes del territorio común (el hogar de todos y todas).

7.4. Categorías de pertenencia territorial

Para comprender cómo el territorio configura la comunidad, es interesante analizar cuáles son las categorías *emic* que se construyen según la pertenencia al territorio – la cual es descrita según diversos factores y miradas. Curarrehue es descrito como un *kiñelmapu* – visión compartida por varias personas implicadas en el activismo y la defensa cultural y

política de Curarrehue – al ser un territorio compuesto por diversos *lof*. En el imaginario de la población local, esta idea se traduce en concebir Curarrehue como una unidad. Una identidad compuesta de muchas y variadas voces, pero que permite materializar el “espíritu comunitario” en la zona.

“Si una comunidad vecina sufre, es como si nosotros también sufriéramos, porque si hacen daño a unas familias ahí le hacen daño a nuestro territorio, a todo lo que es nuestro territorio (...) Yo entiendo por territorio Curarrehue, es un territorio donde abarca todo de la comuna de Curarrehue, eso es para mí un territorio, independiente que hayan colonos, pero Curarrehue es un solo territorio donde pertenecemos a la zona *pewenche*. Claro que esto abarca más, pero Curarrehue sí es un territorio. La gente se reconoce más como territorio que comunidad. La gente más joven sí que dice que “yo soy de una comunidad” y no del territorio, pero la gente como yo se piensa del territorio” (Catalina, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 15/07/2021).

La perspectiva que ofrece Catalina, quien se describe como una mujer *champurria* con fuertes orígenes en el territorio, es compartida por la mayoría de la población adulta en Curarrehue. Si bien puede que este sea un discurso que ha permeado desde el activismo y las instituciones – puesto que Curarrehue es una demarcación administrativa – el sentimiento del *kiñelmapu* es descrito por las personas de más edad como enseñanza heredada de los “abuelitos”.

Ya en el siglo XX, Guevara (1908) describía cómo la espacialidad entre la población mapuche funcionaba en base a un sistema de exclusiones: “Nadie ni a título de aliado, podía instalarse en el espacio de terreno de un grupo patriarcal sin la aceptación tácita de la comunidad¹³⁵ y sin la declaración previa del recién llegado de pertenecer a ella” (1908, p. 36). Esta lógica clasificatoria, que designa quién está dentro y quién fuera, se sigue observando en la actualidad de la población curarrehuina.

Ya por los tiempos en que analicé el conflicto generado por la posible construcción de una hidroeléctrica en la comuna (Fontana, 2018) era habitual el uso de diversas categorías. La población local estructuraba y organizaba a sus habitantes según marcos socio-territoriales como “los de aquí”, “los del sector”, “los de la comunidad de arriba”, “nuestra lucha”, “los *awingkados*”, entre otros. Estas clasificaciones me hicieron cuestionar, en la investigación actual, de qué manera se construían los límites de las identidades culturales-territoriales, y cómo estas “fronteras” afectan a la realidad relacional de la comuna. La descripción etnográfica apunta a que, más allá de la distinción

¹³⁵ Guevara (1908) usaba el concepto de comunidad para describir a una agrupación de personas que compartían un mismo linaje (grupo patriarcal). Este tipo de uso para la noción de comunidad refuerza la idea de que los discursos de la academia se instauraron en los movimientos sociales de finales del siglo XX en Latinoamérica y en el de las políticas estatales. Pues este uso es previo a la instauración de las comunidades administrativas y ya estaba extendido, también, en el modo de comprenderse y definirse de la población local.

prácticamente obvia entre ser del pueblo y ser de las comunidades, la población curarrehuina entiende el territorio según tres clasificaciones: como comuna de Curarrehue, como territorio ancestral (el cual incluye tanto el *kiñelmapu* de *Kurarewe* como la idea de *lof*) y el territorio donde se ubica la comunidad con personería jurídica.

7.4.1. Ser de o pertenecer a la comuna

Toda aquella persona que viva en la comuna de Curarrehue es denominada como curarrehuino a título oficial. Pero en cuanto al imaginario práctico y discursivo de la población, una persona curarrehuina es alguien que ha nacido en el territorio de la comuna y que habita en esta, por lo menos la mayor parte del tiempo. Por el contrario, una persona que llegue a vivir a la comuna será identificada bajo la etiqueta de “afuerino” – hasta que pueda considerársele de Curarrehue.

Recordemos que para Barth (1976 [1969]) el dinamismo presente en las relaciones en el interior y exterior del grupo no pone en entredicho las delimitaciones de este. Pero ¿qué sucede si las características que dan identidad al grupo también son variables? Mientras que para las personas de más edad un curarrehuino tiene que haber nacido y mostrar que su ascendencia “bebe” del territorio de Curarrehue, para el resto de población existen diferentes patrones para el paso de “afuerino” a “curarrehuino”. Uno de los elementos clave es la duración de su estancia. Esta debería superar los dos años para sobrepasar la interinidad. Igualmente debe ir acompañada de “señales” que den a entender que existe un plan de futuro en Curarrehue – como por ejemplo comprarse una casa o empezar a trabajar en la comuna de manera prolongada y estable.

Otro requerimiento, para que la persona “recién llegada” sea considerada como curarrehuina, es el implicarse en las dinámicas de la comuna. Ya sea desde participar en ferias como en marchas, relacionar a sus hijos con los niños de la comuna, asistir a eventos lúdicos... En definitiva, mostrar que existe una voluntad de “integrarse” en la vida diaria de la comuna. Un adolescente, nacido en Villarrica pero que desde su infancia vive en Curarrehue, decía con cierto orgullo que él era curarrehuino:

Claudio: “Capaz no soy nacido aquí, pero yo soy de aquí”

Yo: “¿Y qué es para ti ser de Curarrehue?”

Claudio: “Yo me conozco los caminos de andar harto en bicicleta, soy amigo de muchos *cabros* (niños), vamos a la plaza y jugamos fútbol allá en la cancha, y pues a mí si me preguntan yo digo que soy de Curarrehue. Mis papás también se conocen y conversan con todo el mundo, incluso con los viejos, pero así conocen y les gusta hartito vivir acá. A mí también”

(Claudio, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 01/10/2021).

El otro rasgo, también muy mencionado entre los actores locales, es el “dejarse conocer”. Retomo aquí la idea de que – para la población mapuche en particular, y para

la de la comuna en general – es muy importante conocer los orígenes, el *tuwün* y el *küpalme* de alguien. Supone el modo más directo y puro de conectar con la persona y la mochila familiar, vivencial y espiritual que lleva. Abrir las puertas, no solo de la casa física a los vecinos, sino también a la intimidad de uno es un modo de mostrar que se entra al territorio con respeto y buena voluntad. Se abre la posibilidad de que la población pueda conocer las intenciones con las que dicha persona se instala en el territorio. Un señor colono de la zona de Loncoche, que adquirió una parcela en el sector de Maichin Llafa, explica cómo al principio la gente no buscaba relacionarse con él y decían “ahí está el afuerino”. A pesar de participar en un proyecto con los vecinos de la zona, sabe que aún “lo ven con esos ojos”:

“Llevo harto tiempo acá, pero no pesco mucho a la gente (...) Al principio me sentí rechazado, y luego se instalaron más personas acá cerca con quien hice buena amistad, pero ninguno es de acá Curarrehue (...) Yo no tengo problema en invitar a mi casa, en conversar, ya ve que a usted le estoy mostrando todo mi campo, pero no me gusta tanto andar metiéndome en todo, la *copucha*¹³⁶... Yo en mi campito estoy bien, con mi emprendimiento y vienen los caballeros del PDTI con los que vino, para el proyecto, y también me acompañan, muy amables los chiquillos, pero no todos mis vecinos son así” (Marcelo, comunicación personal, sector de Maichin Llafa, 08/10/2021).

Para la población de sus alrededores este señor sigue siendo considerado como un desconocido (a pesar de que obviamente lo conocen) puesto que no ha compartido con ellos como se esperaría. Esto muestra que vivir dentro de la comuna no convierte a alguien en parte de esta, solo en un miembro (institucionalmente hablando) pero a quien se sigue mirando como un extraño.

7.4.2. Ser de o pertenecer al territorio ancestral

Ya en el Diccionario de Febres (1765) se documentó como en el *mapuzungun* existía una manera clara de distinguir a los habitantes de un lugar a través de los conceptos de *anümche* (para designar a las familias que ancestralmente siempre ocuparon ese territorio) y de *akunche* (para aquellas familias que llegaron desde fuera del territorio). En el caso del territorio curarrehuino ancestral, esto se aprecia en la ligera separación que se hace entre: las familias que llegaron en los tiempos del *malon*; las que después se fueron instalando progresivamente en los territorios sin ocupar (Curilaf, 2015).

Las primeras – descritas en apartados anteriores – ostentan una categoría superior de prestigio al descender de antepasados que se instalaron en el territorio con bastante

¹³⁶ Término equivalente a “cotillear”, hablar sobre la vida de otras personas y/o ponerse al día sobre los acontecimientos de su entorno.

anterioridad. Este hecho implicó que se vincularan al territorio de forma más temprana, depositaron en él su *nepen* y linajes. Fundadores como Koñuekir, Ancamil, Aillapán o Karinao, traspasaron su *kimiin* y sus nombres a sus descendientes. Como resultado, hoy en día se puede escuchar a población mapuche hacer referencia a que “sus apellidos tienen mucha fuerza”. Inevitablemente, esto se relaciona con una mayor autenticidad y pureza étnica que les permite, también, ocupar cargos tradicionales como el de *longko*, *werken* o *trutrucatufe*.

“Esa familia tiene raíces fuertes, ¿sabes? Son Curilaf” – me comentaba Fernanda, mujer joven e hija de un *longko* – en Curarrehue hay apellidos de mucho *nepen*, y de esa gente uno no duda que pertenezca al territorio, porque sus antepasados crearon eso, y nos transmitieron lo que me enseñó mi abuelo, lo que me enseñó mi mamá, lo que yo enseñé a mi niña” (Fernanda, comunicación personal, sector de Trankura, 05/05/2021).

Esto enraíza el linaje (visualizado en el apellido) y la consiguiente anterioridad en la ocupación del territorio, con prestigio y poder. La pertenencia a determinados linajes primordiales no sólo se vincula con autenticidad, sino también con autoridad y rol de poder; una autoridad materializada, por ejemplo, en el reconocimiento de una mayor sabiduría y conocimiento del territorio.

Sin embargo, en la actualidad, prácticamente a lo largo de toda la comuna, es difícil encontrar familias que no se hayan emparentado con otras de apellidos diferentes o, incluso, con personas de otros *kiñelmapu* y no-mapuche, con afuerinos (*akunche*). En cuanto a las personas no-mapuche, en *mapuzungun* se las denomina como: *katxpache* (si la persona viene a instalarse al territorio y habitarlo); *kamollfünche* (persona que llega al territorio, pero se hace énfasis en que no es mapuche); y *wenüy* (como ya he expuesto: persona que se considera aliada). Es también interesante destacar que incluso una persona mapuche puede ser considerada afuerina puesto que, tal y como dice una señora mapuche de Reigolil, “si no son de nuestra sangre son de fuera” – entendiendo aquí “sangre” como consanguinidad. Esto, delimita la pertenencia al lugar a través del parentesco, los apellidos y la afinidad, por encima de la pertenencia a un mismo pueblo originario.

Estas mismas categorías (“de fuera”, “desconocido”, “*katxpache*”, “*wingka*”) son extensibles a la comprensión ancestral del territorio (ya sea de manera más amplia con el *kiñelmapu* o más micro con el *lof*). Según esta percepción del territorio, forman parte de éste aquellas personas que provienen de los linajes de las “primeras familias”, de los antepasados o “abuelitos”. Es decir, independientemente de que una persona tenga por ambos apellidos Huaiquifil o no, si esa persona descende de Juan de Dios Huaiquifil (el antepasado) se considerará que forma parte del *lof* de Maite, pues su lazo con el ancestro la vincula al territorio.

Sin embargo, existen actitudes que pueden llevar a que una persona deje de ser percibida por el resto de habitantes del *lof*, o del Curarrehue ancestral, como perteneciente a estos. Por ejemplo: si dicha persona se fue lejos del *lof* y no regresa con cierta frecuencia

(entendiendo que frecuente es visitar el territorio como mínimo una vez al mes); si la persona no participa de las actividades importantes o ceremonias del *lof* (como los *nguillatun* o el *wetripantu*); si voluntariamente renuncia a su identidad al alejarse física y espiritualmente de la cultura. En definitiva, según la implicación que muestre la persona con aquellas tradiciones, eventos y actividades que se consideran propias del imaginario y prácticas mapuche. E incluso, en el caso de aquellas personas que no participan de las ceremonias mapuche, se pide otro tipo de implicación. Por ejemplo, la presencia en funerales, la ayuda en caso de que algún vecino tenga una situación delicada, y otros momentos que requieran de ese “nosotros colectivo”.

La categoría de “gente nueva” también es empleada para denotar a toda aquella persona que es desconocida (sea mapuche o no-mapuche) y que no pueda ser vinculada a ninguna familia del territorio a primera vista. Esta idea ayuda a introducir la comprensión del “ser de fuera” en otro plano a parte de la comuna: el de ser o no ser de un sector y/o comunidad. Si bien ya se han establecido los parámetros para poder ser considerado como “curarrehuino”, alguien de la comuna puede ser “nuevo” y/o externo a un sector y una comunidad.

7.4.3. Ser de o pertenecer al sector o la comunidad PJ

Para una señora de Reigolil, quien se define como tímida en sus relaciones sociales, una persona puede ser conocida en “el territorio” (comuna de Curarrehue) y desconocida en “su territorio” (*lof*, sector o comunidad). Esta idea ha sido frecuentemente extraída durante mis observaciones participantes pues, a pesar de que el discurso local gire en torno a la idea de vecindad, a menudo sucede que los lazos se establecen con personas externas a la comunidad PJ o al sector.

La comuna como territorio y los sectores como territorios es otra de las categorizaciones que la población local (sobre todo la mapuche) utiliza para diferenciar tanto espacios físicos como limitaciones identitarias: un desconocido para la comuna, para el territorio, es un “afuerino”, una persona desconocida en el sector/comunidad es “alguien de fuera” / “alguien nuevo”. En cuanto a estas categorías existe diversidad de opiniones. Nieves expresaba así la suya:

“Acá hay gente que dice que no se puede venir gente de fuera de la comunidad, que no se acepta gente que no sea de la misma comunidad para las actividades a veces. Los vecinos del territorio no son de la comunidad, pero son vecinos *po*, algunos de toda la vida, son de acá de nuestro territorio y por qué no van a participar me digo yo (...) Cuando se quiere inscribir alguien a la comunidad es una pelea. Cuando mi hija se quería poner yo dije que yo la había parido, como no la van a dejar... Ui, nos hicieron la guerra. Luego ella se va a ir y va a hacer su vida por allá, pero ella es de acá, nació acá en este territorio, en Maite, cómo van a venir ahora a decir que no (...) La vecina decía que no porque mi hija no vivía acá, y bueno, es verdad que

marchó de Curarrehue, pero del territorio de uno, de su sangre, uno nunca se va. Ella también era de Maite y forma parte de esta comunidad” (Nieves, comunicación personal, sector de Maite, 27/04/2021).

Tal y como se describió en un capítulo anterior, existe un proceso muy concreto para reconocerse y ser reconocido de manera oficial como miembro de una comunidad con personería jurídica. Los socios y socias de esta describen esta categoría como un organismo que parte de la organización y de la administración más que de lo cultural o ancestral. De ahí que sus integrantes reconozcan las normativas de inscripción como válidas y las trasladen también a un plano más de vínculos y relaciones sociofamiliares.

Si bien más que socios se designan como vecinos, existen requisitos que marcan y mantienen la pertenencia a una comunidad – en su mayoría tienen que ver con el arraigo. Si los hijos no inscritos de socios de la comunidad PJ, que hayan abandonado el territorio, desean volver con sus propias familias, pueden tener derecho a instalarse y utilizar las tierras de sus familiares siempre y cuando dichos familiares vivan en ese mismo predio y cedan parte de esa tierra – pero no necesariamente eso da derecho a ser miembro oficial de la comunidad. Otra situación que se da con frecuencia es el retorno de la descendencia (hijos y/o nietos) de comuneros migrados fuera del territorio y que desean regresar para reclamar tierras. Estas personas tienen derecho como tales a la tierra, siempre y cuando acrediten la propiedad de estas, pero no necesariamente serán aprobados ni aceptados como miembros de la comunidad PJ. Es más, si la persona socia vendió sus tierras (a través del proceso de permuta), los miembros de la comunidad considerarán que los descendientes no tienen derecho a optar a tierras ni a formar parte de la comunidad. Las “personas nuevas” que llegan en estos casos, son descritas como “de fuera” a pesar de tener vínculos ancestrales con el territorio. Esto porque no siguen las reglas oficiales para ser miembro de la comunidad PJ, y porque los miembros tienen claros los costos y beneficios que supone el ser socio – costos en el sentido burocrático y beneficios en tanto que se facilita el optar a proyectos municipales y estatales.

Tanto los afuerinos, como los extranjeros, como las personas nuevas, como los “allegados”¹³⁷ son, de entrada, percibidos con cierta desconfianza. Sobre todo, por la población mapuche que, a fuerza de relatos históricos y experiencias también recientes, ha aprendido a ser precavida. La violencia física y simbólica a la que fueron sometidos

¹³⁷ Los actores locales definen esta categoría como alguien que es descendiente de familias originarias del territorio, que se marchó en un momento pero vuelve ahora con su propia familia y debe pasar por un proceso de “aceptación” para llegar a pertenecer. Forman parte de la comunidad ancestral debido a sus vínculos familiares, y esto las posiciona como “cercanas” al resto, pero para ser pensados como parte de la comunidad social deben implicarse en esta.

los antepasados, y a la que son sometidas las familias mapuche en Curarrehue¹³⁸, desemboca en una sobreprotección de sus conocimientos y su cultura (fundamentada en el *kimün*). Se debe proteger, no solo el conocimiento, sino también su transmisión tal y como expresa la señora Rosa cuando dice que

“la gente tiene que seguir con esto que te explico, que te puedo explicar lo que yo sé, pero no todo, porque hay cosas que aún tengo que aprender, se va traspasando y si no se hace nosotros ya no vamos a poder hacer esto”
(Rosa, comunicación personal, sector de Huincapalihue, 16/07/2021).

Esta transmisión tiene un componente de secretismo que obstaculiza la “extracción de conocimientos” – como lo catalogan las personas mapuche más reacias a que personas externas al territorio sepan de su vida y su cultura. La sospecha sobre el *wingka*, el afuerino que no muestra sus intenciones e, incluso, sobre una persona amiga y/o pariente de una comunidad, pero desconocida por otra, es consecuencia de su propia experiencia. Pero también del análisis de las experiencias de otros *lof*, de otras familias, que salieron perjudicadas por no poner límites a las personas de fuera. De ahí que el territorio de Curarrehue se posiciona, a menudo, como uno solo en cuanto a quién pertenece y quién no, quién viene de fuera y es desconocido y quién “es de confianza”.

¹³⁸ Como se comentó en capítulos anteriores, el pueblo Mapuche como conjunto sigue siendo la diana de políticas públicas racistas – como la Ley Antiterrorista – y de estigmatizaciones por parte de la sociedad chilena en general. La población mapuche de Curarrehue no es una excepción y, por mucho que las personas de más edad hacen una comparativa con su situación pasada que refleja ciertos avances en la aceptación de la cultura y las diferencias (étnicas y sociales), sus territorios se ven amenazados por proyectos extractivistas de manera muy frecuente. Siguen existiendo, a nivel estadístico, más dificultades para escalar a nivel laboral por ser mapuche, por ejemplo.

Capítulo 8. Las relaciones de parentesco

Las relaciones que componen el parentesco, así como las terminologías empleadas para clasificar diferentes tipos de familia y sus integrantes, han sido, y son, foco de estudio antropológico desde el siglo XVIII (González, 2020). Autores como Morgan (1870) desarrollaron teorías sobre parentesco que se extendieron, y universalizaron, hasta mediados del siglo XX (González, 2020). Pero gracias a las perspectivas propuestas por Needham (1971), Sperber (1985) y Schneider (1984) (en Valdés y Piella, 2016) se aportaron nuevos giros al concepto de parentesco y familia – los cuales se han seguido analizando, revisando y reformulando hasta la actualidad.

Justamente el diccionario antropológico de Barfield (2001) refleja esta ardua tarea descriptiva y analítica en la que se encuentra la antropología del parentesco: “hoy, el consenso entre los antropólogos en torno al significado de la voz “familia” brilla por su ausencia, sobre todo en lo tocante a su sentido general en todo el mundo” (2001, p. 279). Existen diferentes tipologías en las que se han podido encasillar algunos modelos familiares: Familia nuclear (comprende hombre y mujer casados y su prole), familia compuesta (grupo de familias nucleares), familias extendidas (serie multigeneracional de familias nucleares), familias troncales (son familias nucleares a las que se le suma uno o más parientes), entre otros conceptos (Barfield, 2001, p. 281) que se siguen actualizando con la inclusión de, por ejemplo, familias monoparentales, homoparentales y pluriparentales. Otro de los conceptos pertinentes para este apartado es el de parentela, el cual es definido en el mismo diccionario como “conjunto bilateral de familiares unidos por un sentido compartido de parentesco o descendencia. Los grupos de parentela no son estrictamente grupos de parentesco, dado que carecen de carácter corporativo y límites claros” (Barfield, 2001 p. 476).

Los cambios en las categorías mencionadas promueven nuevas formas de relacionarse donde la interacción es un componente tan importante como la sangre, los apellidos y los ancestros. Se trata de un parentesco en acción (Briones, 2016) que se produce y reproduce desde planos individuales y colectivos. El parentesco, como categoría para expresar la relacionalidad y el sentimiento de pertenencia, es necesario entenderlo desde una mirada no únicamente clasificatoria sino también procesual.

El sistema de parentesco mapuche, como objeto de estudio, fue mucho más analizado en los estudios etnográficos del siglo XX (Latham (1922), Titiev (1951), Faron (1956), entre otros) que en las etnografías de finales del siglo XX - principios del siglo XXI. La familia tradicional mapuche (descrita a principios y mediados del siglo XX) como agrupación de parentesco, filiación y residencia, era la unidad básica de la organización social mapuche (Salas, 2001) con el *longko* a la cabeza. Esta se basaba en tres normas principales: el patrilineaje, la exogamia y la patrilocalidad. Sin embargo, encontramos autores más actuales como Foerster (2010) quien se centra en reglas de alianza y denominación, o Course (2011) quien analiza la construcción personal y los vínculos en el ámbito de la residencia.

La población mapuche habla de *reñma* para referirse a familia en general, y de *reñmawen* para aquella que es más amplia (parentela). En cuanto a las categorías que han aparecido en capítulos anteriores, y otras que se profundizan en este, hago un pequeño inciso para mejorar la comprensión del presente capítulo. La familia extensa (aquella que se compara con el *lof - lofche*) se compone de un grupo patrilineal formado por parientes que tienen un ancestro común. Antiguamente era indispensable compartir consanguinidad (linaje, como diría Faron 1956), pero en la actualidad el lof también lo integran parientes políticos que forman parte de la familia extensa. La familia nuclear mapuche sigue el modelo de padre, madre e hijos e hijas, y, hoy en día, es cada vez más habitual encontrar este modelo fuera de las comunidades PJ. La familia compuesta (Millaman, 1998) la forman diversas unidades familiares (familias nucleares) que viven de manera próxima (virilocalidad y/o patrilocalidad) y representan, según las observaciones en Curarrehue, un modelo muy frecuente de estructuración familiar. Los grupos domésticos actuales pueden estar formados por familias nucleares y familias compuestas, aunque es más habitual la primera.

En lo que respecta al objetivo de esta investigación, en este capítulo analizo la evolución de los lazos y terminologías de parentesco, así como su organización tradicional (en cuanto a linajes, alianzas matrimoniales y modos de residencia) y los cambios que se han producido. Esto con el objetivo de entender las estructuras relacionales presentes en las familias mapuche curarrehuinas.

8.1. La construcción de los linajes mapuche

Etnógrafos clásicos como Latcham¹³⁹ se inspiraron en las recopilaciones escritas de cronistas españoles para desengranar el funcionamiento de la familia de los catalogados como “araucanos”:

Una investigación prolija de todos los documentos del siglo XVI, a nuestro alcance, nos convenció de que la forma de totemismo¹⁴⁰ vigente en aquella época correspondía al sistema de filiación materna y que en algunas partes del país todavía se heredaba por la madre y la línea femenina¹⁴¹ (Latcham, 1924, p.57).

¹³⁹ Autor considerado como un referente clásico en el estudio del pueblo Mapuche.

¹⁴⁰ En cuanto al totemismo referido por Latcham, no se hace énfasis en que los humanos miembros del grupo totémico compartan propiedades físicas o psíquicas con el ser bajo el que se nombra el grupo (Descola, 2011), si no en que el antepasado hizo una suerte de alianza con el animal, o ser no-humano, a partir de la cual se contraen lazos de consanguinidad entre ambos. El tótem se equipara al linaje en los trabajos de Latcham (1924) y se emplea el término “grupo totémico” para resaltar las delimitaciones (como el nombre, luego apellido) del grupo étnico.

¹⁴¹ No obstante, la apuesta de Latcham por demostrar una antigua filiación matrilineal fue cuestionada por investigadores posteriores (Guevara, 1929; Faron, 1956).

La relevancia otorgada a los ancestros, en la discursividad mapuche, fue lo que llevó al investigador a distinguir grados familiares (y su terminología) y normas familiares según la pertenencia totémica. Es necesario comprender que, dentro de la organización familiar “araucana” analizada por Latcham (1924), el tótem no equivale al ancestro sino a una suerte de aliado (un ser) de éste que contribuye a la conservación de sus descendientes. El culto es al antepasado, no al ser, pues el fundador del grupo era el “abuelito” y el tótem era quien lo protegía. Del ser se derivaba el nombre del grupo, y “le tributaban respeto”, pero no adoración (1924, p.63).

Pedro de Valdivia (1545-1550) – como ejemplo de cronista referente para los etnógrafos del siglo XIX-XX – describe en sus trabajos a algunos grupos bajo linajes con nombres de animales y seres, como león y río¹⁴². Nombres que Luis de Valdivia (1887 [1606]) identifica como los *kuga* nombrados por los araucanos, es decir: “alcuñas de sobre nombres (...) que son estos Antu, Amuchi, Cacten, Calquin, Cura (...) no ay Indio que no tenga algun apellido destos que significan sol, león, sapo” (1887 [1606], p.52). Tanto Guevara (1929) como Latcham (1924) equipararon estos *kuga* a una suerte de apellido que era compartido por los miembros de un mismo clan/tótem. Luis de Valdivia señaló que “los que son de un nombre destos se llaman Quiñe lacu” (1887 [1606], p.53). Según él, esta categoría hacía referencia a los integrantes de un mismo clan. Latcham se sirvió de interpretar la noción de *lacu/laku* como abuelo – a pesar de que designa concretamente al abuelo paterno.

Guevara (1925) (en Foerster, 2010) defiende que en el siglo XVIII se daba a los descendientes el nombre del padre o de algún pariente (mayoritariamente del abuelo paterno) con el fin de hacer perdurar el recuerdo de los ancestros y reforzar la parentela. Los nombres propios eran parte de ese sistema totémico en que cada grupo se designaba bajo un concepto y según una organización patrilineal. En el momento de las investigaciones etnográficas de Guevara (principios del siglo XIX) este sistema perduraba, pero el *kuga* se había convertido en el apellido – el cual no siempre procedía del padre, sino también de algún otro pariente del lado paterno. A las mujeres, en cambio, existía la posibilidad de nombrarlas a partir de una tía materna, pues los nombres debían ser correspondientes a su género. Faron (1969) (en Foerster, 2010) analizó la ceremonia del *lakutún* en la que el abuelo paterno u otro miembro *kimche* del linaje daba nombre al descendiente – de ahí el enlace con el término *laku*.

Teniendo en cuenta las reglas tradicionales mapuche, se puede asumir que los nombres masculinos dados a los hombres permanecían dentro de unos linajes y territorios concretos. En cambio, los femeninos fluían entre grupos y lugares. El conjunto de nombres propios, así como “apellidos” habría estructurado y definido el linaje. Estos datos son fundamentales para “rastrear” los orígenes de familias mapuche en la comuna de Curarrehue y analizar el funcionamiento de antiguas alianzas – que han condicionado las relaciones sociales en la actualidad del territorio.

¹⁴² La vinculación entre seres totémicos y linajes se heredó en forma de nombres que, recordemos, pasaron a ser apellidos. Así, hoy en día, encontramos varios apellidos mapuche que reflejan esto mismo: Antilef (río del sol), Manquemilla (cóndor de oro), Panguilef (tigre veloz), por ejemplo.

Tras el proceso de Reducciones de principios del siglo XIX, el sistema del *laku* perdió fuerza y la filiación comenzó a comprenderse como linaje (Faron, 1986 [1968]), en el que tanto el *laku* (abuelo paterno) como la *kuku* (abuela paterna) transmitían sus apellidos (nombres de sus ancestros paternos). Según la población mapuche de Curarrehue, el sistema del *laku* “se hace poco” y solo se encuentra en algunas zonas cordilleranas de las regiones más al sur.

La perduración de esta práctica podría corresponder a un intento de delinear de manera más evidente y precisa el límite étnico (Barth, 1976 [1969]). El *kuga* es el nexo que emparenta a miembros de un grupo (responden a una denominación común) y puede incluir relaciones de *küpalme* que van más allá de la familia (*reñma*) (Durán y Catriquir, 2007, en Quidel Lincoleo, 2020)¹⁴³. En la actualidad, los cuatro abuelos – *laku* y *kuku* (paternos) y *cheche* y *chuchu* (maternos) – representan el origen. Es a través de ellos que se conocerá sobre los bisabuelos y tatarabuelos, hasta llegar a los antepasados. Por ello, tanto la vía matrilineal como la patrilineal deben ser conocidas y nombradas en la autopercepción e identidad de una persona.

8.2. El funcionamiento de las alianzas matrimoniales

En el pasado, el matrimonio se concebía como una estructura de poder (en tanto que permitía gestionar una mayor porción de territorio y de recursos) que ponía en diálogo las redes de parentesco y los territorios (Pacheco, 2011). Tanto los matrimonios no pactados – por ejemplo, el “robo de la novia”¹⁴⁴ – como aquellos que sí que eran pactados¹⁴⁵, existían medios tangibles e intangibles que eran intercambiados por las familias a consecuencia de la unión entre linajes (Melillán, 2010) – tales como conocimientos, recursos materiales, parcelas territoriales, entre otros.

En Curarrehue, las personas mapuche de más edad cuentan que para seguir fortaleciendo los vínculos territoriales y sociales desde la llegada de los primeros habitantes, las familias comenzaron a unirse en *mafün* (matrimonio) (Crisóstomo Loncopán, 2021). La unión de los *küpan* es la unión de la fuerza que carga consigo ese

¹⁴³ Quidel Lincoleo expone textualmente que “es parte del *reyñma* no sólo aquella persona que está emparentada matri o patrilateralmente, sino cualquier otra persona que sea reconocida y se haya incorporado tanto social como ritualmente al grupo” (2020, p.96).

¹⁴⁴ Práctica desarrollada en la antigüedad en que un hombre cabalgaba hasta algún territorio donde se encontraran mujeres de otro linaje y elegía a una la cual era secuestrada y llevada por el hombre a su territorio. En la historia no oficial mapuche se cuenta que estos secuestros podían ser consentidos por la mujer (quien también deseaba ser esposa del hombre) o efectivamente puros secuestros no consentidos ni autorizados por la familia de la mujer. A lo largo del siglo XX esta práctica comenzó a “ritualizarse” en el sentido que, incluso cuando el matrimonio había sido pactado, se llevaba a cabo una suerte de ritual previo en que el hombre fingía secuestrar a su futura esposa de la casa familiar, quienes también contribuían al ritual fingiendo su sorpresa. En la actualidad ya no es tan frecuente, pero existen sitios de Chile en los que aún se documenta dicho ritual.

¹⁴⁵ Durante ceremonias como el *nguillatun*, donde se encontraban los parientes, o el matrimonio *ñuke küre*, donde ya se asumía que el hombre se casaría con la prima cruzada.

linaje (fuerza entendida como prestigio, pero también a nivel de *newen*, de conocimiento y espiritual).

Recuperando la historia de los primeros habitantes del Boquete del Trankura, expuesta en el capítulo 5, introduzco aquí los tres linajes principales que se esparcieron por el territorio de entre Panguipulli, Mugken y Pitrufrquén: el de los Kir, los Nao y los Lef. Dentro del linaje de los Kir se encontraba el *longko* Koñuekir (de nombre Lloftunekul), quién se instaló en los llanos del río Trankura con su familia y más tarde trajo a la familia Rucañanco. También se ubican Nawelkir, Kintxekir y Llankakir (primo de Koñuekir). En el linaje Nao encontramos a Kalfunao, Marinao y a Karinao, ubicados en las zonas más al norte de la actual comuna (Domingo Kallfunao, hermano de Marinao, por ejemplo, se encontraba en Mugken). En Pitrufrken estaba el linaje de los Lef con los hermanos Panguilef, Raylef, Epulef y Antülef (Pavez, 2008).

De entre los primeros pobladores también encontramos a Camilo Katringürü en Panguipulli en el 1870; al *longko* Kiñenao en Palguin, en el 1868; y a otros individuos como Ñankufil, Llancaquin, Katringuir y Ayllapan¹⁴⁶. Este repaso de los caciques más importantes de esa época es necesario, e importante, porque muchos de sus nombres pasaron a convertirse en apellidos y relacionar el linaje actual con estos ancestros otorga una mayor “autenticidad” y “*newen*” a sus descendientes.

23. Tabla que relaciona algunos de los nombres de los primeros pobladores del siglo XIX con los apellidos que surgen de éstos:

Nombres de los primeros pobladores	Apellidos que surgen
Koñuequir	Coñuequir / Coñoquir
Nawelkir	Nahuelquir
Kalfunao	Calfunao
Karinao	Carinao
Ñankufil	Ñancofilo / Ñanco / Llancafil / Llancafilo
Ayllapan	Aillapán
Panguilef	Panguilef

Fuente: Elaboración propia con informaciones de Curilaf (2015) y los datos recopilados de las comunicaciones personales de las personas informantes

En el próximo mapa se muestran diversos gráficos en los que he tratado de contabilizar, de manera aproximada, los cinco apellidos más comunes de algunos de los sectores de la comuna. Al hacer esto, se puede observar que varios de los descendientes de los “primeros pobladores” siguen establecidos en el mismo territorio donde se instaló

¹⁴⁶ Para más información ver Crisóstomo Loncopán, 2021; Curilaf, 2015.

el ancestro¹⁴⁷. También documenta la endogamia que caracterizó las alianzas territoriales en Curarrehue, pues la distribución de los apellidos por zonas indica, sobre todo, movilidad intracomunal¹⁴⁸.

En el mapa presentado a continuación se visualiza cómo algunos apellidos abundan más que otros – en general en la comuna y en particular en algunos de los sectores o zonas. Por ejemplo, en la zona del norte de la comuna hay un número más elevado de personas que se apellidan Carinao y Quintonahuel. Mientras, en la parte central son Llancafilo, Loncopan, Aillapan y Marillanca los más mencionados, y más hacia el sur serían Curipan, Coñoequir y Coñuequir (todos ellos apellidos mapuche¹⁴⁹). En cambio, en el sector de Pocolpen, zona más montañosa y fronteriza, los apellidos que más se dan son apellidos castellanos, hecho que no es casual, pues recordemos que los colonos nacionales y extranjeros tuvieron que tomar las zonas más alejadas.

A partir del análisis de los registros de población y la reconstrucción de los apellidos¹⁵⁰ (por ejemplo, a través de la combinación y repetición de estos) se pueden intuir algunas de las alianzas matrimoniales que se dieron durante el siglo XX y que ayudan a reseguir la expansión de los límites del linaje. Por ejemplo, los Carinao siempre han sido descritos – por la población mapuche local – como una familia de sangre pura, de mucho *newen*. Pero esta fortaleza no surge únicamente de un apellido, sino que antaño eran una familia con mucha influencia territorial y que acumularon bienes materiales e inmateriales gracias a la expansión de su linaje.

En la parte norte de Curarrehue encontramos personas apellidadas Carinao Carinao, Carinao Lincan, Loncopan Carinao, entre otras combinaciones¹⁵¹, pero una que destaca (por la cantidad de gente que la lleva por apellidos) es la de Carinao Quintonahuel, y también la inversa, Quintonahuel Carinao. Esta última composición se repite a lo largo de los sectores de Flor del Valle, Puente Basa Chico, Reigolil y Chocol, un extenso

¹⁴⁷ Ver el apartado sobre la historia de Curarrehue del capítulo 5 de esta tesis.

¹⁴⁸ Esto último es válido siempre y que se tenga en cuenta que se trata solo de una muestra local y que muchos de los parientes de estos linajes viven en lugares fuera de las fronteras curarrehuinas. Así como que a lo largo de los siglos XIX y XX otros linajes también accedieron al territorio – como es el caso de los Loncopán y los Marillanca, llegados de la zona de Icalma, Comuna de Lonquimay, según cuentan sus descendientes – al mismo tiempo que lo hicieron colonos extranjeros y nacionales.

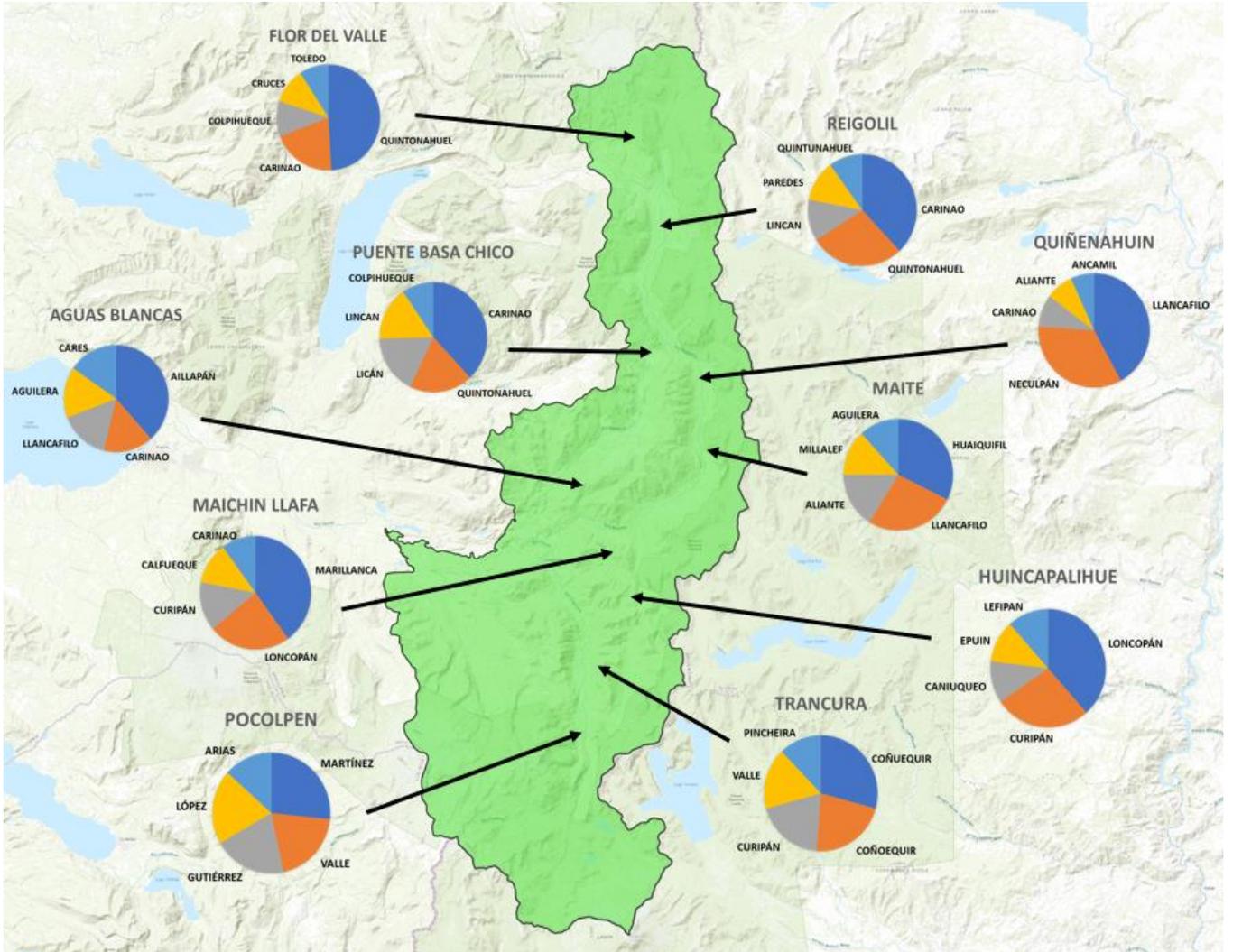
¹⁴⁹ Registrados en la Lista de Apellidos Mapuche presentada por la CONADI, 2019.

¹⁵⁰ Quisiera puntualizar que comprendo los apellidos como construcciones impuestas y esta tesis tiene en cuenta que, en el caso mapuche, muchos de éstos se configuraron a partir de la administración chilena del siglo XIX. Por lo tanto, no se ignora el hecho de que un Aillapán de Curarrehue no necesariamente está emparentado con un Aillapán de Santiago de Chile a pesar de compartir apellido. Pero en esta investigación la perspectiva *emic* tiene un peso importante y he querido trasladar el convencimiento de los actores locales de que, al ser la comuna un territorio tan pequeño y al “conocerse todos entre todos”, los apellidos que se dan en Curarrehue realmente son síntoma de la pertenencia a un mismo linaje y el emparentamiento que los une a un ancestro en común. Hecho que yo misma considero como altamente probable.

¹⁵¹ En España, ya en el siglo XV (El Cardenal Cisneros, Arzobispo de Toledo y Cardenal Primado de España, instauró la obligación de que la iglesia registrara los nacimientos de la población indicando nombre, apellido del padre y apellido de la madre), se comenzó a regular el uso de ambos apellidos en el nombre de una persona (el del padre, primero, y el de la madre, segundo). Esta práctica se extendió, también, en tiempos de las colonias españolas por Latinoamérica – incluido Chile.

territorio que, incluso hoy día en el siglo XXI, sigue siendo testigo de la fuerte alianza que se formó entre los dos linajes Carinao y Quintonahuel.

24. Mapa de la Comuna de Curarrehue con gráficos que muestran la proporción estimada de los apellidos que se encuentran en algunos de los sectores:



Fuente: Elaboración propia en base a registros demográficos municipales y a partir del programa QGis

Otros ejemplos son la combinación Loncopan Marillanca que se repite a lo largo del sector Maichin Llafa, o la de Llancafilo Neculpan (también a la inversa) en el sector de Quiñenahuin. Si bien los apellidos más representativos de cada zona se mezclan con varios otros (por ejemplo, Loncopan Llancafilo, Loncopan Carinao, Llancafilo Aliante, Llancafilo Marillanca, Neculpan Carinao, Neculpan Ñanco) las composiciones citadas dan cuenta de la reproducción en el tiempo de algunos enlaces más fuertes (o, al menos, habituales).

8.2.1. La evolución de las normas matrimoniales entre la población mapuche

La distancia que existía entre los vínculos familiares marcaba la posibilidad de matrimonio. Los linajes que se vinculaban a través de alianzas formaban agrupaciones mayores que se comprendían como familias extensas o *lof*. Estas llegaban a reunir alrededor de 10 o 5 casas (*rukas*) ubicadas geográficamente cerca las unas de las otras, y compartían un mismo territorio y sus recursos.

Los grupos patrilineales eran exógamos y no era habitual encontrar matrimonios entre miembros de una misma Reducción¹⁵². Tradicionalmente eran los hombres mapuche quienes elegían a una mujer, o dos (comúnmente eran hermanas uterinas) de otro linaje¹⁵³, pero cercano. Estas solían ser las primas cruzadas de Ego, pues las primas paralelas se consideraban como hermanas¹⁵⁴ y, por lo tanto, ese matrimonio hubiera sido incestuoso. Según las normas matrimoniales observadas: el levirato (matrimonio con la viuda del Hermano) convertía al Hermano del Padre de Ego en el Padre; a través del sororato el Esposo de la Hermana o de la Hermana de la Madre de Ego podía ser también el Padre de éste (solían darse uniones con la Hermana de la Esposa una vez esta quedaba viuda o si nunca había contraído matrimonio (Faron, 1956; Raguileo, 1952-1953)).

Otra situación matrimonial descrita señalaba que Ego podía casarse con su propia madre (y la hermana de su madre) si su padre fallecía, pero este caso ha sido considerado por autores posteriores, como Faron (1956), como poco sustentado. De hecho, el propio Latcham (1924) decía que el matrimonio según la regla filial era posible siempre y cuando no se produjera con la madre biológica – el incesto se consideraba un tabú – y si sucedía era en situaciones de necesidad extrema de supervivencia. En conclusión, para Ego lo más común era casarse con la Hija del Hermano de la Madre (su prima cruzada), matrimonio llamado *ñuke kiire*; con la Hermana de la Madre, en caso de viudedad; o con la Hija del Hermano de la Esposa, parejas por las que competía con su propio Padre y con el Hermano del Padre (Faron 1956).

El matrimonio intergeneracional y el funcionamiento tanto del levirato como del sororato, eran posibles gracias a la distancia familiar y personal que existía entre los linajes. Cuando se habla de linaje, también se puede hablar de “otro hogar” (Faron, 1956, p.443) pues literalmente la distancia geográfica de las *rukas* y territorios facilitaba el comprender ese matrimonio como no incestuoso. Luis de Valdivia (1606) es de los primeros autores en destacar el uso de una suerte de término materno (*Ñuke / Ñukentu*) para referirse, no solo a la Hermana de la Madre, sino también a la Hermana del Padre. En tiempos previos a la independencia chilena se puede deducir que todos compartirían un asentamiento – multilinaje y endogámico, apunta Faron (1956).

¹⁵² Solo era así cuando existían varios patrilineajes dentro de los límites de dicha Reducción (Stuchlik, 1976).

¹⁵³ Para comprender qué se entiende por linaje, familia, y otras categorías, en el próximo apartado se detalla la terminología recopilada y analizada por diversos investigadores, la cual marca las limitaciones y explica de manera más detallada los conceptos de “proximidad” y “distancia”.

¹⁵⁴ En el siguiente apartado se detallan las nomenclaturas y terminologías para designar a los diferentes miembros de la familia y, por lo tanto, se detallan estas relaciones.

Las políticas de reorganización territorial (Títulos de Merced y propiedad privada) produjeron cambios sustanciales en la estructura social y de parentesco. La individualización del trabajo dentro de las parcelas condicionó las relaciones fundadas a través de las alianzas matrimoniales. Los terrenos se convirtieron en propiedad individual potencialmente intercambiable y comercializable, por lo menos entre los hermanos y las hermanas. No sucedía lo mismo con la pareja conyugal: si bien las parcelas tenían un único propietario (propiedad privada) estas pertenecían (“fuera del papel”¹⁵⁵) también al o la cónyuge. Por el principio de virilocalidad¹⁵⁶ que se mantuvo en gran medida en muchos de los territorios del *Wallmapu*, como Curarrehue, la mujer que llegaba al territorio de su nuevo esposo pasaba a hacer suyos los terrenos y los recursos, reclamando derechos de participación, pero también de herencia sobre los terrenos de su linaje de origen (Salas, 2001). Por la misma regla, el hombre que pasaba a vivir a los terrenos de la mujer también obtenía derechos en sus propiedades.

Las prácticas como la poliginia, el levirato y el sororato fueron perdiendo presencia en las dinámicas familiares mapuche (Salas, 2001) a lo largo del siglo XX. Este hecho, sumado a otros, produjo la gradual desintegración de los grupos de parentesco, los cuales se “sustituyeron” por la familia nuclear (Bengoa, 1996). El distanciamiento social, fruto de estas nuevas dinámicas socio-territoriales, condicionó el matrimonio con las Hijas del Hermano de la Madre: se hizo más frecuente el enlace de Ego con una mujer con quien no compartía un grado elevado de consanguinidad e, incluso, de un linaje externo (proveniente de algún otro antepasado varón). Esto fue ampliando las redes de parentela a lo extenso del territorio y formando alianzas con familias más lejanas.

Este cambio se puede ver claro en los diversos grados de parentesco del árbol genealógico de los descendientes del *longko* Koñuekir – ejemplo que da cuenta del paso de matrimonios con las primas cruzadas hasta matrimonios con extranjeros. Una de las personas integrantes del patrilineaje de Lloftunekul explica la endogamia matrimonial de sus antepasados argumentando que

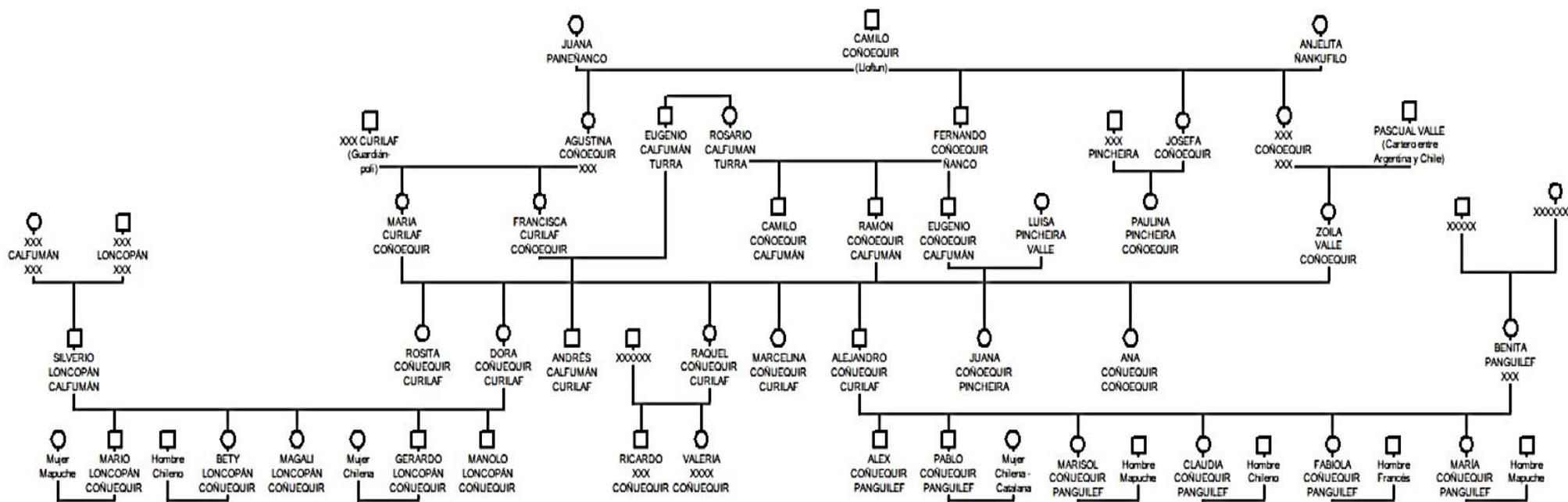
“antes no había mucha familia, tenían que buscar entre ellos mismos ahí, ¿por qué? para que no llegaran otra familia que no fueran de su raza o de su sangre” (Juanita, comunicación personal, sector de Huincapalihue, 09/09/2021).

Los cambios vislumbrados en el recuadro que expongo a continuación – que suceden en el margen de tan solo cinco generaciones – se pueden extrapolar a muchas otras familias mapuche de la comuna.

¹⁵⁵ Puesto que, a nivel oficial, y según queda reconocido por el artículo 4° de la Ley 19.253 en relación con los derechos acreditados por la Calidad Indígena (CONADI, 2011), “Se entenderá que la mitad de los bienes pertenecen al marido y la otra mitad al cónyuge, a menos que conste que los terrenos han sido aportados por sólo uno de los cónyuges”.

¹⁵⁶ Norma de residencia que implica que la nueva pareja se instala en el área de la familia del esposo. De ello resultaban hombres que compartían patrilineaje y vivían establecidos en un mismo territorio, al que se le sumaban sus esposas y las hijas solteras que aún no se habían ido al territorio del futuro marido.

25. Árbol genealógico del linaje de Koñuekir (Coñoequir). Representa las cinco generaciones que han habitado el territorio de Trankura desde la llegada del *longko* en el siglo XIX:



Fuente: Elaboración propia

La primera generación corresponde a los matrimonios que tuvo Koñuekir – reflejados en el Título de Merced entregado en el 1909 – y que se contabilizan como dos esposas (una de las cuales llevaba por apellido Ñankufilo y ya nos da pistas de una primera alianza entre linajes). Con las esposas registradas¹⁵⁷ tuvo un total de 4 hijos e hijas, de entre los que destaco a Fernando. Él y una mujer, de otro linaje próximo, tuvieron a Ramón Coñoequir Calfuman. Este se casó con dos de sus primas cruzadas: primero con Maria Curilaf Coñoequir (la Hija de la Hermana del Padre) y luego con Zoila Valle Coñoequir (la Hija de la Hermanastra del Padre).

De las personas del árbol genealógico que fueron entrevistadas, la gran mayoría reconoce a todos los integrantes como “parientes” y enfoca la comprensión de “la familia” en su familia más próxima (nuclear o extensa, dependiendo de la existencia de nietos, cuñados, y tíos consanguíneos próximos a su lugar de residencia). La generación de los hijos de Ramón Coñoequir Calfuman (en la actualidad personas de entre 60 y 80 años aproximadamente) son los últimos en expresar el parentesco con algunos de los rasgos que coinciden con el modelo ideal – presentado más abajo en la sección sobre terminología – y que reconocen los matrimonios con primas “lejanas” (primas cruzadas) como válidos¹⁵⁸:

“Una sabe por la memoria que los hombres se casaban con su prima lejana, la que era hija del hermano de la *ñuke*, porque había el lado del padre y el lado de la madre, y el hombre sabía dónde tenía que buscar su *kiire*, su esposa. Eso ya no es tan así, porque ahora los chiquillos encuentran esposa en cualquier lado, pero casarse con su prima más cercana no estaría bien, pero sí puede con la que queda lejos, pero ya no se hace” (Isa, comunicación personal, sector de Trankura, 06/05/2021).

La familia se relaciona con el “abuelito”, y expresan cosas como: “los familiares del otro lado del camino”; “todos los que estamos acá, hasta los que quedan allá arriba somos familia (refiriéndose a una zona fuera de la antigua Reducción y de la actual Comunidad PJ pero que se ubica dentro del *lof* Trankura)”; “la familia de mi padre, que es mi familia”. Estas son algunas de las formas de verbalizar la noción de lazos de parentesco. Otras, propias de las generaciones más jóvenes (nietos de Ramón), distinguen entre parientes y familia nuclear¹⁵⁹.

En la última generación del árbol genealógico se manifiesta de forma clara una tendencia que también ha ido en aumento entre las familias mapuche de Curarrehue: los matrimonios inter-étnicos, sea con una persona chilena o extranjera. Los matrimonios con

¹⁵⁷ La historia relatada por sus descendientes actuales cuenta que tenía más esposas e, incluso, alguna al otro lado de la cordillera a donde cruzó huyendo del *malon*.

¹⁵⁸ Este modelo de matrimonio se trasladó hasta finales incluso del siglo XX, puesto que algunas parejas de adultos mayores mapuche en la comuna de Curarrehue confiesan, con cierta vergüenza, que son “primos segundos, lejanos, parientes, pero primos”, dicen.

¹⁵⁹ En próximos apartados se desarrollará dicha distinción así como las categorías que configuran ambos conceptos y sus terminologías.

personas no-mapuche no son nuevos. Ya en las generaciones de las personas ancianas de la comuna podemos encontrar casos de matrimonios con chilenos/as y argentinos/as debido a las migraciones laborales (sobre todo entre los años 1960-1980). La señora Martina de Maite es hija de un matrimonio entre hombre mapuche y mujer argentina, y cuenta cómo ella de pequeña ya percibía que a su entorno no le parecía “adecuado” – por mucho que casos como el de sus padres no fueran excepcionales:

“Había algunos hombres, sí, que se volvían con argentinas, pero ahí la familia dependía si la querían o no. Mi mamá era *wingka*, una “siñurra”¹⁶⁰ como le dicen y claro se casó con un mapuche de tierras y algunos decían que por plata (...) Para los mapuche los *wingka* eran casi el diablo mismo, yo le cuento lo que mi padre nos explicaba. Mi mamá para acompañar a mi papá en la *ramada* tenía que hacer todo lo que hacían las mujeres mapuche, pero nunca salir para fuera de la *ramada*, los hijos sí porque llevaban la sangre de mi papá, pero mi madre no” (Martina, comunicación personal, sector de Maite, 22/09/2021).

Estos matrimonios, si bien fueron en aumento a causa de la ampliación del entramado de interacción de la comuna, suponían una construcción no prescrita en las normas culturales de la organización mapuche. Por ello, no siempre eran aprobados por los parientes, hasta el punto de “expulsar” a personas de las redes de apoyo que daban base a las relaciones de parentesco. Sin embargo, no eran expulsados de la propia parentela, pues el *küpalme* no se comprende como algo que pueda ser negado, ni tampoco la consanguinidad que los une. Hoy en día el discurso ha cambiado, y personas jóvenes como Fernanda, quien está casada con un hombre extranjero, dicen que los mayores ya no ven mal que se junten con personas no-mapuche, porque “incluso si son *wingka*, serán parientes porque se casan con la sangre nuestra” (Trankura, 15/04/2021).

8.3. Modos de residencia

El matrimonio era, y es básico, en la construcción del primer nivel de sociedad mapuche, lo que en *mapuzungun* se conoce como *rukache* (Melillán, 2010) y que Stuchlik (1976) llamaba “grupo doméstico”. Es en ese círculo de convivencia donde se comienza el compartir y a partir del que se amplía, no solo la familia, sino los conocimientos aportados por los esposos y esposas (del *küpalme* (origen en cuanto al linaje) y demás) y el *newen* (fuerzas) que viaja con ellos desde sus lugares de origen.

Como ya se ha explicado, la proximidad de ubicación entre los linajes fue cambiando durante los siglos XVI y XVIII. Se dio paso a una práctica patrilocal que

¹⁶⁰ Al espoco *wingka* de una mujer mapuche se le llamaba *wingkatuy* y la mujer de un hombre mapuche era nombrada como *siñoratuy* (Melillán, 2010).

supuso cambios en la disposición de las familias en el territorio, en las casas, y en los roles que ocupaban dentro de la organización del hogar (Febrés, 1765; Havestadt, 1777 en Faron, 1956). Para mitades del siglo XX, la práctica de hogares unilocales, relacionada con la patrilocalidad, ya se estaba inclinando hacia la residencia neolocal (Titiev, 1951). Esto supuso pasar de grandes *rukas* principales al establecimiento de los hijos y sus respectivas familias nucleares en casas separadas – pero alrededor de la *ruka* principal ubicada en el territorio del linaje paterno, práctica que se continúa observando en el contexto curarrehuino.

En sus trabajos, Guevara (1911) describe grandes casas, de madera y pajas, donde llegaban a habitar agrupaciones familiares de entre veinte y ochenta personas. Estas gestionaban y disfrutaban de las propiedades de manera común. Titiev (1951) respaldó esta afirmación en sus investigaciones: “En el área que se extiende al sur del río Cautín, el grupo estaba integrado por unas ochenta personas que vivían literalmente bajo un solo techo” (1951, p.54). La unidad unilocal, como elemento clave de la estructura de parentesco, se basaba en la línea patrilocal.

El *rukache* se encontraba inmerso en las redes de relaciones familiares, en las agrupaciones de personas de la zona (*lofche*) y en los espacios territoriales (*lofmapu*), todos ellos atravesados por los conceptos de *tuwün* y *küpalme*. En esta organización socio-territorial, amplia y compleja, el grupo doméstico se desarrollaba de manera móvil y flexible (Faron, 1956) según las condiciones y necesidades del contexto. Así, el grupo que habitaba una *ruka* podía ser una familia elemental (nuclear) a épocas y luego ampliarse a una familia compuesta (padre, esposas y los hijos casados con sus familias), por ejemplo.

Stuchlik (1976) se centró en la unidad de la “comunidad”¹⁶¹ para analizar el modelo residencial. Estaba compuesta de pequeños grupos organizados según núcleos patrilineales distribuidos de manera muy espaciada en las casas que se encontraban entre sus limitaciones. Había casas que se encontraban aisladas de las otras y también grupos de patriparientes que vivían en casas relativamente cercanas. La proximidad geográfica que se daba entre los hogares era un reflejo, dirían Titiev (1951) y Stuchlik (1976), de la relación y el contacto que mantenían los hijos con los padres y el resto de familiares del lado paterno. Pero el mismo Stuchlik hace un apunte muy interesante al argumentar que realmente la existencia del grupo se fundamentaba – y debía ser evaluada – en base a la interacción de los miembros y no tanto por la proximidad espacial¹⁶².

Cada *ruka* tenía sus terrenos adjuntos donde se ubicaban la huerta, los animales y los espacios familiares. Luego estaban los campos de cosecha y pastura

¹⁶¹ El autor entiende por comunidad un área que se distingue de la Reducción en tanto que sus límites no están oficialmente marcados, sino que se marcan a través de accidentes naturales (montañas, ríos, etc.) Stuchlik concibe la comunidad como la unidad tradicional del pueblo Mapuche – aquello que, desde el activismo actual del pueblo Mapuche, y en esta investigación, correspondería al *lof*.

¹⁶² En el caso de algunas comunidades actuales de Curarrehue esto se ve claro en las relaciones de vecindad, las de parentesco y las de amistad (que se expondrán más adelante) donde la afinidad no necesariamente es directamente proporcional a la cercanía espacial (vecindad) ni consanguínea (parentesco) que haya entre las personas implicadas en la relación.

(compartidos entre parientes y vecinos) y los lugares centrales de la comunidad (escuelas, cancha de fútbol o *palín*, lugares de *trawun*, entre otros). Los integrantes de un mismo grupo doméstico eran una misma unidad de producción y consumo (Stuchlik, 1976), en la cual había una clara división del trabajo entre los hombres (trabajo de campo, construcción, tareas físicamente pesadas) y las mujeres (huerto, aves de corral, preparación de comida y labores domésticas). Estas labores eran compartidas por todos los miembros de dicho grupo doméstico, inclusive los y las menores a partir de una temprana edad.

La patrilocalidad se reflejaba en tanto que cuando los hijos varones se casaban, se instalaban en casa de sus padres. No era tan frecuente en el caso de las mujeres que, como ya he mencionado, solían mudarse al territorio donde vivía su marido (ya fuera en otro *lof* o dentro de la misma Reducción). Pero poco a poco las familias comenzaron a separarse en más de una casa y el grupo doméstico gradualmente pasó a estar compuesto por la familia elemental de Faron (familia nuclear). Los hijos varones, ya casados, construían una casa dentro de la misma parcela en donde se ubicaba la casa de sus padres (territorio delimitado y adjudicado a esa familia en concreto). Este patrón virilocal es aún bastante frecuente en la Comuna de Curarrehue. En cuanto a las generaciones de más edad se refiere (matrimonios de entre 60 y 90 años) es muy habitual encontrar que la mujer se había trasladado del territorio de su familia paterna al territorio de su marido. Pero con las generaciones descendientes de estos matrimonios, si bien sigue este patrón virilocal, es con menos frecuencia.

Durante la pandemia del COVID-19, sobre todo en los primeros meses, las comunidades mapuche de Curarrehue optaron por cerrar sus entradas a cualquier persona que no fuera miembro de la Comunidad PJ¹⁶³. Pero a medida que avanzaba el tiempo, esta unidad pasó a reducirse hasta “la casa” – medida influida por las instrucciones nacionales respecto al confinamiento en el hogar, promovidas por las autoridades chilenas – y es en sus puertas donde se puso el límite de acceso. Cada familia decidía quién entraba en sus parcelas y sus casas a pesar de que pudiera ser aceptado o no por el resto de los vecinos y vecinas de la comunidad. Intramuros era la familia nuclear la que se aislaba de las otras familias nucleares y, en esos momentos, fue muy claro quién integraba el grupo doméstico y quién no.

El retorno a las comunidades¹⁶⁴, impulsado por la pandemia, de algunos de los familiares que vivían en las ciudades fue analizado con lupa por las personas miembros de las mismas. Pero se asumió que era una práctica que encajaba con el modelo residencial ideal del pueblo Mapuche (Fontana, 2021), puesto que seguía el patrón de patrilocalidad según el cual los hijos se instalan alrededor de la casa paterna.

¹⁶³ Entendiendo la comunidad como la unidad base que debía ser protegida, como entidad conjunta y propia a todas las personas que la forman.

¹⁶⁴ Durante el 2020 y el 2021, coincidiendo con la pandemia, la crisis económica en consecuencia y las ayudas económicas otorgadas por el Estado chileno para mitigar los efectos de la crisis, hubo un aumento considerable de construcciones en las comunidades mapuche de Curarrehue: muchos de los hijos e hijas de las familias que habitan las comunidades regresaban a la parcela de sus padres con el fin de reclamar los terrenos que les tocaban como descendientes y levantar una casa en la que instalarse.

El vivir alrededor del núcleo familiar central tiene que ver con la propiedad de los terrenos – pues los hijos tienen derecho a parte de las tierras que pertenecen a la parcela de su padre (y actualmente también de su madre) – pero también con la reproducción del modelo de familia extensa. Rosa, mujer mapuche del sector de Huincapalihue, relata cómo en su familia han querido mantener

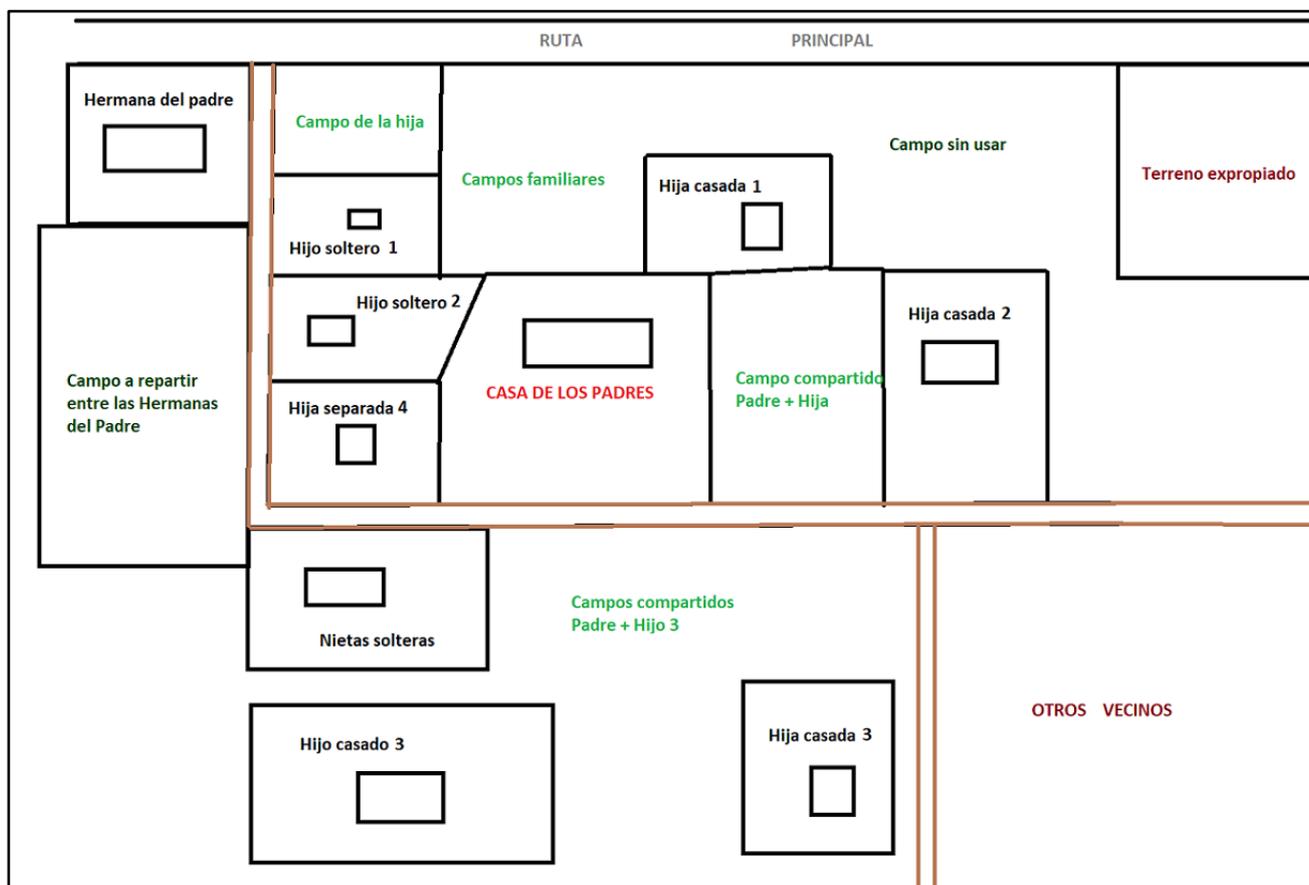
“lo que hacían mis papás, lo que hicieron mis abuelitos, porque eso también es ser mapuche, el visitarnos y estar ahí cerquita para la ayuda (...) Yo aprendí todo de mi mamá, que no había tanta cosa de recursos, sino que había que escuchar la tierra, conocerla, y así trabajar con ella. Pero no teníamos tanto, así que tuvimos que quedarnos juntos por acá y apoyarnos entre nosotros (...) A mi hijo le di una parte de mi terreno, porque cuando hice casa no pensaba que luego tendríamos tantas casas, así que sacrifiqué un ciruelo para que mi hijo tuviera casa aquí (...) Con mis hermanos somos muy unidos y nos hemos ayudado mucho, me ayudaron hartito, yo he sido como la segunda mamá para ellos. Siempre he sido muy aperrá, sacándome la cresta, pero suerte tuvimos que nos enseñaron a quedarnos cerca y darnos ayuda entre los hermanos” (Rosa, comunicación personal, sector de Huincapalihue, 16/07/2021).

Ella vive rodeada de sus nueve hermanos porque nunca se casó y nunca dejó la casa de sus padres: las otras nueve residencias se encuentran ubicadas a unos 100-200 metros las unas de las otras, y sin que necesariamente la casa principal se encuentre en el centro. Rosa destaca que, aunque a ella le gustaría que hubiera una tierra que trabajaran juntos, tener cada cual su parcela permite que trabajen a “su manera”. Entre hermanos se hacen favores los unos a los otros y se regalan y venden recursos como animales, semillas, o productos comprados en los supermercados y tiendas – hecho que se facilita al vivir físicamente próximos.

Lo que también refleja la siguiente figura es el rupturismo con el modelo residencial más habitual del siglo XX porque muestra como los *rukache* no se han organizado únicamente bajo el supuesto patrilocal: las mujeres también tienen acceso a las tierras de sus padres¹⁶⁵ y las tierras también pueden ser cedidas por línea materna, no solamente paterna – como refleja el caso de las dos nietas solteras que son Hijas de la Hijas de Ego (casa de los padres). La existencia de múltiples lazos matrilaterales ha permitido una inclusión mayor de la figura de la mujer en la estructura residencial, y ha ido debilitando el ideal patrilineal. Se generan nuevas estrategias de estructuración desde los *rukache* (Melillan, 2010) para asegurar las pertenencia y derecho a residencia de los descendientes, incluso cuando esto pasa por modificar y/o flexibilizar la organización del sistema de parentesco.

¹⁶⁵ Hecho que hace cincuenta años tenía que ser expresamente reclamado a pesar de que al hombre se le otorgaban tierras directamente como parte de su herencia territorial.

26. Figura que refleja un ejemplo de familia habitando una de las hijuelas asignadas durante los Títulos de Merced (según el modelo virilocal) así como otros elementos que forman parte del territorio:



Fuente: Elaboración propia en base a información del trabajo de campo

La casa (*ruka*) ha experimentado muchos cambios a lo largo de los siglos XX y XXI, pero siempre se ha mantenido como el eje básico de socialización del pueblo Mapuche. Las personas ancianas de la comuna recuerdan vivir en grandes construcciones de madera, algunas con techos de paja y suelos de tierra, en las que se juntaban todos (miembros de la familia extensa) alrededor del fuego – punto central de un espacio multifuncional en el que coincidían varios familiares.

Hoy en día, en la comuna, la experiencia de “habitar” está más relacionada con la parcela que con la *ruka* en sí. El jardín, los campos, la huerta, y los otros elementos que se encuentran dentro de la parcela forman parte también del “hogar”. Al trasladar la limitación de pertenencia o de “lo propio” del territorio a los cercos de las parcelas, se sigue reproduciendo la ontología relacional mapuche que incluye comprender los elementos también no-humanos como parte de la casa y de las relaciones domésticas – solo que de manera más reducida y localizada. Como un microcosmos del “ser juntos”, la casa y lo que la rodea expresa un tránsito constante de personas, pero también de conocimientos, enseñanzas y experiencias.

A pesar de que el grupo doméstico esté delimitado, es habitual que la circulación de vecinos, amigos y familiares – incluso por temporadas extensibles a varias semanas o

meses – provoque un modo de residencia que combina, por un lado, un apego a las prácticas “del pasado” (la hospitalidad y la estructura de familia extensa) y, por otro, las circunstancias de una realidad individualista y privada. La casa y la parcela como estructuras relacionales que permiten espacios de comunicación, de intercambios y reconfiguraciones (Briones y Ramos, 2016) nos permite evaluar en qué medida, dado que el eje más básico de la relacionalidad mapuche es flexible, también lo son las agrupaciones sociales mayores o la comunidad misma.

8.4. Sobre los cambios en la terminología de parentesco

Entre el pueblo Mapuche existe un “ideal de parentesco” que se reivindica porque es aquel que se comprende como tradicional¹⁶⁶. Los estudios de los autores clásicos (Latcham, 1922; Titiev, 1951; Faron, 1956/1968; Raguileo, 1952/1953) reflejan justamente este modelo ancestral/tradicional que, además de variedad de formas, incluye diversidad de terminologías de parentesco. El análisis de sus trabajos, y las nomenclaturas recopiladas, dan cuenta de las variaciones acontecidas hasta la actualidad. Como indicaba Titiev (1951), el modo de analizar el parentesco ha variado desde los estudios de Luis de Valdivia (1606), Febrés (1765) y Havestadt (1777).

Los indicios recopilados por los cronistas españoles dieron a entender – según los etnógrafos del siglo XX – que el sistema de parentesco propio mapuche no presentaba una estructura fácilmente interpretable. Cooper (1946), por ejemplo, define la terminología mapuche como “extremadamente compleja” (1946, p.724). Esto se debe a las múltiples variaciones de términos presentados a lo largo del tiempo (no surgen las mismas conclusiones en los trabajos realizados a principios del siglo XX que a mitad de éste) y en diferentes áreas del territorio mapuche (Faron, 1956). La terminología vigente ha ido cambiando (Quintriqueo, 2002) a medida que se han introducido nuevos modos de percibirse y relacionarse dentro del entramado social de las comunidades mapuche. Conceptos como *lof*, *reñma* y/o pariente, son repensados por los habitantes, también de Curarrehue, y designan diversos modos de interaccionar dentro y fuera de los grupos.

La terminología de parentesco mapuche fue descrita por primera vez como Omaha en los trabajos que Hallowell (1943) hizo con “el pueblo araucano”. Desde entonces, varios estudios y análisis de textos clásicos, combinados con trabajo de campo, han tratado de comprobar si esta afirmación es correcta (Titiev, 1951) o si se trata de un modelo incipientemente Omaha (Faron, 1956) pero con variaciones que recuerdan a otros sistemas, como el Iroqués (Salas, 2001).

El sistema Omaha se caracteriza por equiparar a la Hermana de la Madre con la Madre y al Hermano del Padre con el Padre, con lo cual los primos y primas paralelos (los hijos e hijas de estos) son considerados por Ego como hermanos y hermanas. No sucede lo mismo con los primos cruzados (hijos e hijas del Hermano de la Madre y de la

¹⁶⁶ Como se ha expuesto a lo largo de otros capítulos, lo comprendido por la población local como tradicional, o propio, a menudo remite al pasado, a lo que hacían los “abuelitos”.

Hermana del Padre) con los que existe más distancia de consanguinidad y que, recordemos, permitía el matrimonio de Ego con su prima cruzada (Hija del Hermano de la Madre). Una particularidad clara del sistema Omaha es que se equipara terminológicamente a la prima cruzada matrilineal con la Madre y al primo cruzado matrilineal con el Hermano de la Madre (tío materno), mientras que los primos cruzados patrilineales son identificados bajo otras terminologías:

8.4.1. La mirada clásica

Faron (1956) argumentaba que a lo largo del siglo XX se fue reforzando la patrilinealidad en los troncos familiares mapuche, y que esto se podía vincular a un modelo Omaha cada vez más evidente – a pesar de que postulaba que en La Araucanía no estaba totalmente desarrollado. Esta tesis era aceptada por Cooper (1946) y Titiev (1951) quienes también observaron esa tendencia a representarse según patrones Omaha. Con el objetivo de analizar las categorías *emic*, y ver si encajaban en el sistema Omaha, Faron recopiló trabajos de diversos autores con relación al parentesco mapuche.

En los datos recogidos por Luis de Valdivia (1606) en la región mapuche del sur de Chile a finales del siglo XVI, así como de las etnografías realizadas por Febrés (1765) y Havestadt (1777) (en Faron 1956) sobre el parentesco mapuche en el siglo XVIII¹⁶⁷, tanto los primos paralelos como los cruzados eran clasificados como *peñi* y *lamngen* (términos que en *mapuzungun* designan a los hermanos y hermanas de Ego). Esta falta de distinción entre los primos apuntaba a que el sistema Omaha no estaba presente en esos tiempos y, según Faron (1956), parecía más un sistema de parentesco Hawaiano (Morgan, 1871).

Sin embargo, en los estudios de De Valdivia (1606) la noción de *ñuke* se usaba para la Madre, la Hermana de la Madre y para la Hermana del Padre, pero en los estudios del siglo XVIII la Hermana del Padre pasa a denominarse *palu*, hecho que reforzó la teoría sobre la inclinación progresivamente hacia el sistema Omaha. Un cambio parecido sucedió con el Hermano del Padre, que en el siglo XVI se equiparaba al Padre con el término *chaw*, y en el XVIII se denomina *malle* – distanciándose de Ego en grado de parentesco.

Los datos recopilados por Febrés (1765) y Havestadt (1777) daban a entender una posible patrilocalidad. El hecho de que ambos términos, *malle* y *chaw*, se usaran de manera combinada hasta mediados del siglo XX para hacer referencia al tío paterno, reforzaba esta idea. Si por general vivían en un mismo hogar, o si existía una asociación cotidiana, Ego también podía acabar llamando a la Esposa del Hermano del Padre *ñuke*: por su rol en la familia; o porque podía pasar a ser su madre (levirato). La teoría de la patrilinealidad se ejemplificaba, también, en el uso de *ñuke* para Madre y para la Hermana de la Madre (lo cual reflejaba el matrimonio o poliginia sororal). Esta última práctica prevaleció a pesar de la imposición del catolicismo y el evangelismo en los territorios del pueblo Mapuche (Faron, 1956).

¹⁶⁷ Consultar el Anexo 4.

De los datos etnográficos de Havestadt (1777) y Febrés (1765) a los resultados de campo de Latcham (1924), Guevara (1929) y Moesbach (1936)¹⁶⁸ existía un salto temporal en el que la estructura de parentesco mapuche sufrió varias modificaciones¹⁶⁹. Dentro de las modificaciones más notorias encontramos aquella que se refiere a los primos: Latcham (1924) añadió el término *müina* para distinguir a los primos cruzados (Hijo/Hija de la Hermana del Padre e Hijo/Hija del Hermano de la Madre) de los primos paralelos – los cuales se seguían identificando como hermanos (*peñi* y *lamngen*).

Faron (1956) atribuía esto a que, por aquel entonces, las familias aún no se manejaban según el sistema Omaha. Pero lo cierto es que la noción de *müina*, como traducción de primo, se usaba también en los tiempos de Faron y después de estos (Raguileo, 1952-1953; Equipo de Educación Mapuche Wixaleyñ, (2015)). Autores como Salas (2001) apuntan a la presencia de rasgos del sistema de parentesco Iroqués justamente por esa “no distinción” entre los Hijos del Hermano de la Madre y los Hijos de la Hermana del Padre, pues estos se comprenden todos bajo el paraguas de *müina*. A pesar de la presencia tanto de características Omaha como Iroquesas, una conclusión innegable es que la interacción con los primos paralelos no era la misma que con los primos cruzados. Es justamente esta distinción la que justificaba matrimonios entre primos cruzados – quienes pertenecían más a la categoría de “pariente” que de “familia”.

En 1953, Faron (1956) realizó trabajo de campo en las provincias de Cautín y Malleco¹⁷⁰. Tras las observaciones realizadas, Faron concluyó que existían diferentes términos para designar al mismo familiar/pariente. Eran alternos de uso común que variaban según la zona donde se ubicara la familia, pero también se podían utilizar indistintamente. Estos términos alternos venían a ser los empleados para designar a la Hermana de la Madre (*ñuke* / *ñukentu*) y a la Esposa del Hermano del Padre (*ñuke* / *ñeñe ñuke*) – quienes en ocasiones compartían terminologías a causa del levirato y la poliginia sororal.

También sucedía con los términos empleados para los primos/as cruzados/as: la Hija del Hermano de la Madre (*ñuke* / *ñukentu* / *müina*) y los Hijos de la Hermana del Padre (*lamngen* / *peñi* / *müina*). Este último dato es pertinente pues las nociones de *peñi* y *lamngen* se empleaban únicamente para los primos paralelos paternos, pero Faron las colocó, también, en la designación de los primos cruzados. Su uso se atribuía al aumento de la interacción que Ego mantenía con estos primos cruzados – lo cual podía relacionarse con el sistema Omaha. Los primos cruzados paternos eran considerados como Hijos de la Hermana del Padre, primos que podían tener un grado de cercanía similar al de un

¹⁶⁸ Es relevante destacar que todos estos autores realizaron sus investigaciones en la provincia de Cautín (región de La Araucanía), provincia donde se ubica el estudio de esta tesis doctoral. Esto porque, tal y como indicaba Faron, las terminologías y sus usos variaban según la zona en que fuesen empleadas. El que estos autores trabajaran en Cautín hace más posible el que las terminologías recopiladas fuesen las mismas que las utilizadas por los antepasados de las familias de Curarrehue.

¹⁶⁹ Consultar el Anexo 4.

¹⁷⁰ En concreto, y para esta investigación, me interesa señalar que parte de sus resultados etnográficos fueron obtenidos de una zona próxima a la ciudad de Villarrica (situada a pocas horas de Curarrehue). Cabría esperar que sus datos fueran similares a los que pudieran haber sido registrados en esa época en el Boquete de Trankura.

hermano (*peñi/lamngen*), pero los primos cruzados maternos continuaban siendo solo *müna*, o *ñuke* (Madre) en el caso de la prima. Raguileo (1952-1953), como lingüista e investigador mapuche coetáneo de Faron, recopiló diferentes terminologías que sus familiares empleaban. En esta recopilación también se observa esta inclinación hacia el sistema Omaha al no otorgar categoría de *müna* a los primos cruzados maternos – son llamados *ñuke* (Madre) y *weku* (Hermano de la Madre).

Los cambios territoriales y sociales que afectaron a la organización familiar del pueblo Mapuche, sobre todo a partir de la mitad del siglo XX, tuvieron efectos en la terminología empleada. Algunos términos desaparecieron y otros, como *chokum* y *kenpu*, se vieron reducidos a la designación de uno o muchos menos parientes de lo que fue antaño (Salas, 2001). Los términos mejor conservados son aquellos que marcan relaciones más cercanas e inmediatas como: Padre (*chaw*), Madre (*ñuke*), Hermano (*peñi*), entre otros; o los que se relacionan con la estructura designada como tradicional (por ejemplo, la distinción entre primos paralelos y primos cruzados). En esta línea, el concepto *müna* se extendió como una traducción del “primo” español e, incluso, surgieron otros términos para referirse a estos, como *pürima*. Estos nuevos términos se alternaban con los tradicionales (que se entienden como reflejo de un sistema Omaha).

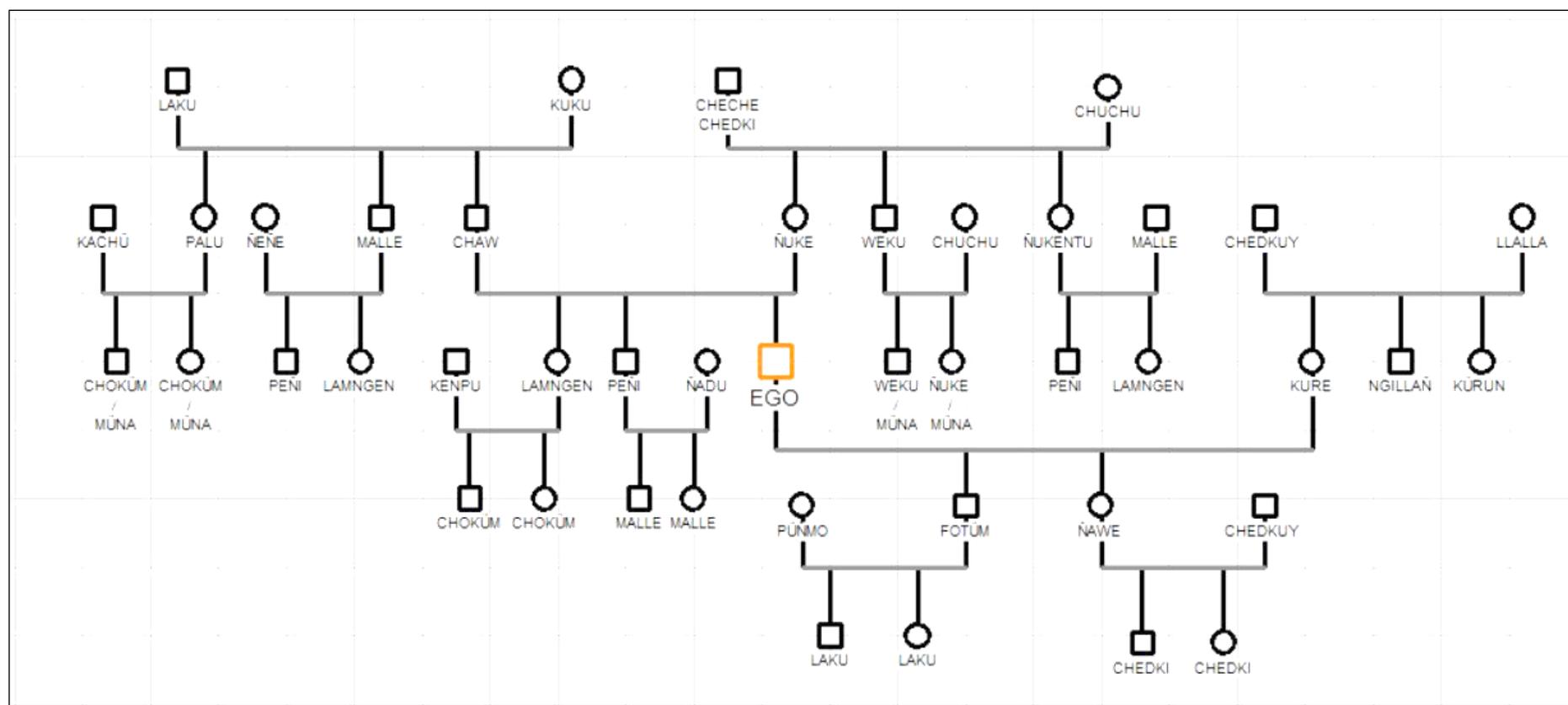
8.4.2. La terminología de parentesco mapuche hoy en día

Para dar cuenta de la terminología empleada en la actualidad por el pueblo Mapuche, me he basado en: diccionarios actuales (Equipo de Educación Mapuche Wixaleyñ, 2015; Unidad de Coordinación de Asuntos Indígenas del Ministerio de Desarrollo Social y Familia, s. XXI); páginas on-line de aprendizaje del mapuzungun (como Kimeltuwe); recopilaciones de terminologías clásicas (como la realizada por Salas, 2001); y trabajo de campo en Curarrehue. Cabe mencionar que en la comuna el *mapuzungun* sufrió una persecución importante, lo que en la actualidad se traduce como falta de uso de la lengua y la incorporación de terminologías “castellanizadas” – incluso cuando se habla en *mapuzungun*.

Si bien términos como *ñuke*, *chaw*, *kuku*, *laku*, *peñi*, *lamngen* (aquellos que denominan a los integrantes de la familia más cercana) se conservan y se transmiten como *kimün* imprescindible, cuando se consulta por el Hijo de la Hermana del Padre, por ejemplo, este es calificado como “Primo”. Algunas personas mapuche de la comuna califican esto como “pérdida de la cultura” – aplicado a la organización de parentesco pensada como ideal del pueblo Mapuche. Sin embargo, en un intento de recopilar las terminologías “más actualizadas” en el *mapuzungun*¹⁷¹, y dar forma a las relaciones de parentesco, he configurado dos cuadros de parentesco, uno de Ego como hablante masculino y otro como hablante femenino – pues en *mapuzungun* esto hace variar las terminologías empleada

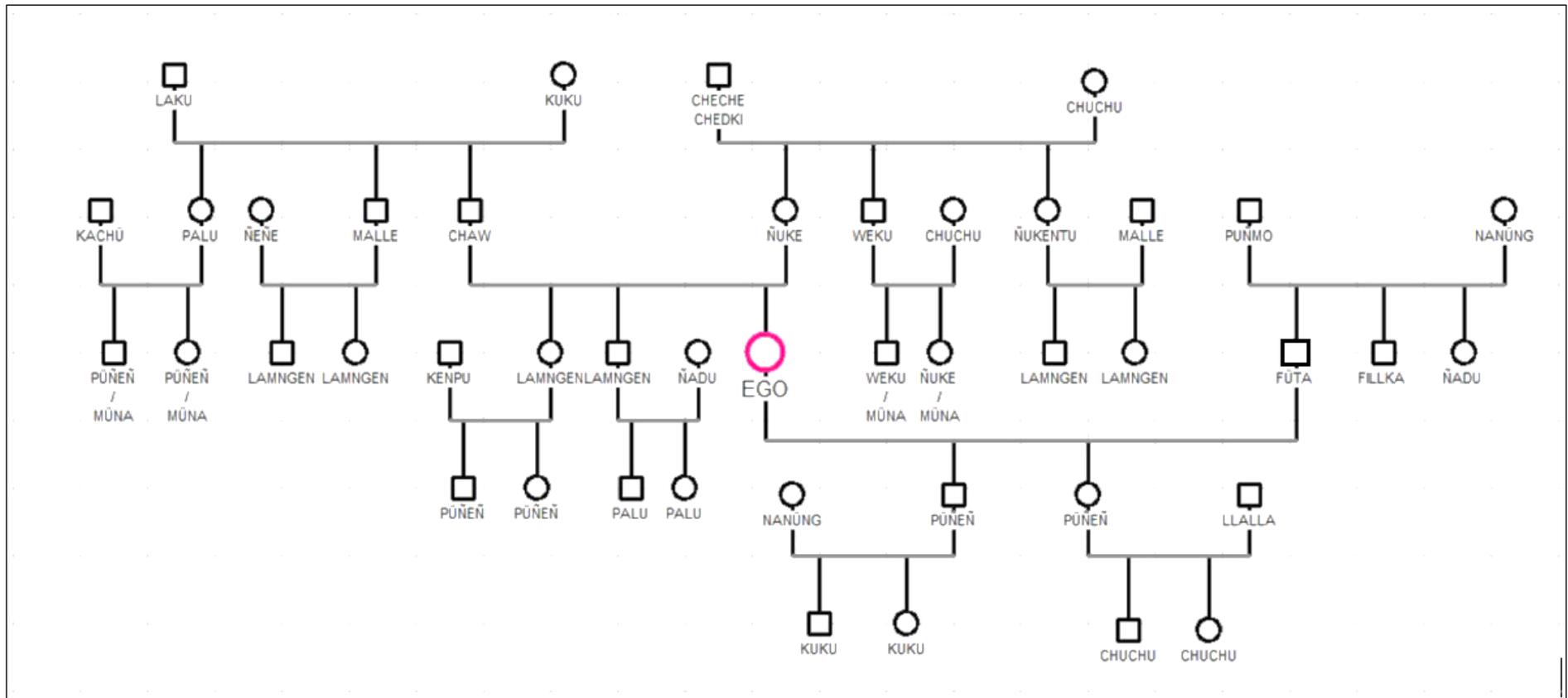
¹⁷¹ En el Anexo 12 presento una tabla con la terminología de parentesco mapuche y su equiparación al castellano.

27. Terminología de parentesco mapuche para Ego masculino:



Fuente: Elaboración propia a partir del programa GenoPro

28. Terminología de parentesco mapuche para Ego femenino:



Fuente: Elaboración propia a partir del programa GenoPr

En ambos esquemas se presentan: la generación de los abuelos (-2), de los padres y tíos (-1); la de los hermanos y primos (0); la de los hijos y sobrinos (+1); y la de los nietos (+2). También presentan una escueta muestra de la familia del esposo o esposa¹⁷². Tal y como se observa, existen características propias del sistema Omaha en el que la filiación es patrilineal: se distingue entre el Hermano del Padre (*malle*) y la Hermana del Padre (*palu*), quienes pertenecen al patrilineaje de Ego; y entre el Hermano de la Madre (*weku*) y la Hermana de la Madre (*ñukentu*), los cuales pertenecen al patrilineaje de la madre de Ego (Salas, 2001).

Otro rasgo es que *malle* es también utilizado para designar al primo cruzado materno, y para la prima cruzada materna también se puede seguir usando *ñuke* – lo que coincide con el patrón Omaha de designar a los primos cruzados maternos como Hermano de la Madre y como Madre. Los hijos e hijas del *malle* y de la *ñukentu* se encuentran dentro del mismo nivel generacional que Ego, por lo que, a pesar de ser primos, son considerados como *peñi* y *lamngen*, como hermanos.

En cuanto a los primos cruzados paternos, se utiliza *chokum* (si Ego es hombre) y *püñeñ* (si Ego es mujer), términos que coinciden con los Hijos de la Hermana (los sobrinos y sobrinas). Sin embargo, Salas (2001) apuntaba que en la última década del siglo XX estos conceptos ya solo se utilizaban justamente para los sobrinos y la noción de *miina*¹⁷³ habría ganado terreno en su uso. Esto se puede deber a que *miina* encajaría mejor con la comprensión de la estructura familiar en español¹⁷⁴: *miina* como concepto puede designar a todos los primos, sean paralelos o cruzados, porque es la traducción de la idea de primo española (que no distingue entre parientes matrilineales y patrilineales).

No obstante, durante el trabajo de campo observé que las categorías de *peñi* y *lamngen* también eran empleadas para hablar de aquellos primos con los que se compartía con más frecuencia. Con aquellos con los que existía una relación personal más cercana – independientemente de si eran primos cruzados o paralelos. Esto a pesar de que la virilocalización, aún presente, sigue facilitando en mayor medida la relación entre los hijos de los hombres de la familia.

A pesar de que se opte por etiquetar de parientes o primos a aquellas personas que se consideran no pertenecientes a la familia nuclear, existen términos (tales como *peñi* y *lamngen* o los castellanizados “primos hermanos” / “primos lejanos”) que posicionan a estos familiares en diferentes lugares del plano familiar. Esto se hace según aspectos como el respeto, el cariño y el afecto. Prácticas que suelen relacionarse, a su vez, con los nexos de consanguinidad y linaje que los unen.

¹⁷² La razón por la que se han utilizado estos rangos de parentesco, y no otros, es porque se concluye que esta configuración representa de manera cercana lo que se entiende como familia (*reñma*) en la actualidad.

¹⁷³ *Miina* es el término registrado tanto por los diccionarios más actuales como por la página Kimeltuwe (página educativa sobre cultura e idioma mapuche) como la palabra más extendida para traducir primo/a al *mapuzungun*.

¹⁷⁴ Considerada como estructura de parentesco lineal o Esquimal, según la terminología establecida por Morgan (1871) en *Sistemas de parentesco, consanguinidad y afinidad de la familia humana*.

8.5. Las categorías del *reñma*

Desde que Latcham (1922) y Titiev (1951) analizaron el parentesco en el sur de Chile, han sido muchos y diversos los cambios producidos a nivel social, económico y político que han condicionado la configuración de lo que las personas mapuche locales entienden por “lazos familiares”. El reconocimiento del tronco parental – si bien sigue siendo fundamental en el autoconocimiento y descripción de una persona – tiene, hoy en día, más relevancia en el discurso étnico de presentación de una persona que en la práctica relacional habitual de dicha persona/grupo.

Es decir, el parentesco se puede entender como un hecho inamovible e incuestionable (el *küpalme* de alguien es el que es) y como un proceso en el que las prácticas y entendimientos construyen las relaciones de la vida social (Briones y Ramos, 2016). En la experiencia del “estar relacionados”, los vínculos que se generan entre personas no necesariamente deben estar separados entre lo biológico y lo social – ambos transitan a lo largo de la construcción de la familia, acercándose y distanciándose según los contextos en los que se entrame dicha construcción (Briones y Ramos, 2016). Crean vínculos que pueden ser de utilidad en determinados momentos, tal y como ya aseguraba Stuchlik (1976) al decir que algunas relaciones tradicionales de parentesco eran manipuladas con fines económicos.

En la comuna es habitual escuchar la mención de los “parientes”, los “primos”, “los del mismo apellido que nosotros” (haciendo referencia al linaje), “los de nuestra sangre”. La familia extensa, o *lof*, juega un papel fundamental en el modo en cómo la población mapuche busca ser representada y entendida – más allá de las relaciones que encierra la comunidad administrativa. Aprender sobre la relación de parentesco es aprender sobre la personalidad e identidad propia. Según Quintriqueo y Quilaqueo (2006) esto sucede en tres dimensiones del saber: La socialización del parentesco como herramienta de discriminación de grados familiares; la dimensión que relaciona a la persona con el entorno, los elementos y los seres del territorio; y la dimensión espaciotemporal que permite la constitución y adaptación de la organización familiar.

Recordemos que la persona “no existe” hasta que se presenta, hasta que puede vincularse a un origen, una familia, un nombre, un territorio, entre otros elementos. El *tüwun* está ligado al *küpalme*, a la procedencia, los ancestros, los linajes y la sabiduría extraída y entregada al espacio que habitan. El parentesco es comprendido, y se hace visible, gracias al *küpalme*, el cual otorga presencia y continuidad al grupo familiar dentro del territorio.

Pero si partimos de las evidentes migraciones (incluyendo tanto moviidades voluntarias como involuntarias) se puede afirmar que la configuración del parentesco de un individuo, inevitablemente, se ha puesto en diálogo con las dinámicas y perspectivas de otros lugares y poblaciones (Quintriqueo, 2002). Hecho que ha condicionado terminologías, alianzas matrimoniales y los roles familiares presentes en el grupo.

En la reagrupación de la población mapuche – primero en Reducciones y luego en comunidades PJ – se puso como centro el tronco parental común. De ahí que muchas

comunidades estén actualmente integradas por miembros de un mismo linaje, por los descendientes del ancestro común (puesto que el ancestro, cacique o *longko* es el apical en el entramado parental). El linaje del antepasado suele estar ubicado en un territorio concreto, que es ancestral para sus integrantes y en el que se ha ido desarrollando la descendencia (Quintriqueo y Quilaqueo, 2006).

Sin embargo, Cecchi (2020) hace hincapié en cómo esta idea de descender es comprendida por el pueblo Mapuche hoy en día según dos planos, los cuales discuten sobre si presentar la idea de descendiente según aspectos de pureza y biología o de entenderla como una elaboración conceptual y práctica: uno ideológico y otro ontológico. Esta duplicidad de sentidos es palpable en los discursos identitarios de las personas habitantes de Curarrehue. Pero el discurso más común ofrece una perspectiva que acepta la complejidad de los lazos, “las mezclas”. Si bien se considera importante demostrar autenticidad, esta no pasa tanto por la pureza de la sangre como por los lazos ancestrales y del presente. Es decir, descendiente no solo es aquella persona que “se ve” o “se llama” como mapuche, sino alguien que muestra su vínculo con los ancestros también a través del proceder, no solo del descender. Esto implica adoptar el modo de vivir transmitido por sus linajes y el *kimün* que estos transfieren.

Actualmente, según datos obtenidos en la comuna de Curarrehue, y tal y como sucedía en las etnografías realizadas por los investigadores del siglo XX, la familia y las comunidades se suelen organizar alrededor de la línea parental común. La tendencia es que las familias se entienden y representan según enclaves comunes (tales como el territorio y el antepasado) pero a su vez como grupos variables y movibles en constante interacción con comunidades y troncos familiares vecinos. Así pues, la línea parental, el *tüwun* y el *küpal* son fundamentales para desentramar la historia familiar y la propia identidad, pero esto no niega la posibilidad de la expansión de la familia, de su modificación, y adquisición, no solo de nuevos miembros, sino también del *newen* de otros lugares, y el *kimün* de otros ancestros, presentando una suerte de porosidad que no implica el desequilibrio de la estructura ni de la organización de parentesco.

8.5.1. Distinciones entre familiares y parientes

Cuando Faron (1956) analizó la organización de los patrilinajes en las Reducciones mapuche estableció la distinción entre cinco niveles de grupos de descendencia: el linaje máximo (grupo de parientes (vivos y muertos) enlazados por un mismo antepasado por vía masculina); el grupo de linaje (solo considera los miembros vivos del linaje máximo); el linaje localizado (grupo de hombres que integran el grupo residencial de parentesco); el sublinaje (la rama del linaje máximo conformada por los descendientes de los hijos del fundador); y el linaje mínimo (segmento de un sublinaje de solo dos generaciones (padres e hijos)) (1961, p.76-77). Si bien el linaje máximo sigue presente en el imaginario y discurso como representación del parentesco ancestral, el linaje localizado y el linaje mínimo son los más representados en el modelo familiar actual.

Tomando la comuna de Curarrehue como ejemplo, nos encontramos con que estos modelos se han visto condicionados por diversos factores, algunos ya mencionados. Por ejemplo, el surgimiento de nuevas relaciones, como la integración de personas con quien no se comparte consanguinidad pero que forman parte de la noción de familia. Otro factor interesante es el cambio de roles que se ha producido en las relaciones de matrimonio (por ejemplo, el aumento de la relevancia de las mujeres y su línea familiar en las relaciones de parentesco o, de alguna manera, la inclusión de la alianza como eje también relevante en una sociedad donde la filiación sigue dominando). Y, por último, las tecnologías y otros elementos que han facilitado las migraciones, las redes y las relaciones no físicas también han producido cambios en la concepción de descendencia y parientes.

La familia nuclear mapuche se compone de la *ñuke* (madre), el *chaw* (padre), los hijos e hijas (*puñeñ* si Ego es mujer y *yall* si Ego es masculino). Pero la agrupación que más habitualmente se considera como familia es aquella compuesta por: la familia nuclear, más la *küire* o el *füta* (esposa o esposo) de los hijos de Ego; sus nietos y nietas; sus *lacu* y *kuku* (abuelo y abuela paterna); sus *cheche* y *chuchu* (abuelo y abuela materna); y los sobrinos y sobrinas de Ego. Esta estructura se asemeja a la idea de familia compuesta presentada por el antropólogo mapuche Millaman (1998), que habla de unidades familiares que comparten un modo de vivienda – por ejemplo, al vivir en una misma parcela, como el ejemplo que presenté anteriormente. En ocasiones, en que la relación física y sentimental es muy cercana, la familia también puede incluir a los tíos y tías (tanto consanguíneos como políticos, y más comúnmente los paternos¹⁷⁵) y sus hijos e hijas (que serían los primos y primas de Ego).

En el contexto de Curarrehue se deben entender “familiar” y “pariente” como dos categorías diferenciadas (a pesar de que el familiar está dentro de la parentela) y que expresan distintas relaciones de consanguinidad y de trato personal. Dentro de lo que es ese organigrama familiar más extenso se pueden distinguir tres modos de concebir la familia: la familia cercana (arriba descrita); la familia ancestral/extensa (ya comentada a lo largo del texto), el tronco familiar, los parientes (aquel grupo con el que se comparte linaje y un ancestro común) y la familia o parentela que se genera por cercanía y/o simpatía.

En el caso de la parentela existe una separación, algo difusa, entre los parientes cercanos (*adwen*) y los parientes a secas (*kiñeche*). Dentro de los límites de los *lof* se encuentran parientes en diferentes grados y pertenecientes a uno, dos o tres linajes diferentes, pero con los que existe relación de parentesco. Así es que podemos encontrar personas que comparten apellidos en diferentes niveles (ejemplos extraídos del trabajo de campo: Calfuman Curilaf, Coñoquir Curilaf, Pincheira Coñoquir, Loncopan Curilaf, entre otros) indicando que estas personas provienen de un ancestro en común o de dos

¹⁷⁵ Debido a la tendencia de la práctica de asentamiento virilocal. En algunos ejemplos obtenidos en terreno, sobre todo en la zona de Maite, los tíos y tías por parte de madre también se consideran parte de la familia a causa de que la madre de Ego construyó vínculos fuertes entre su descendencia y sus familiares – incluso a pesar de la distancia territorial que podría haber. Por otro lado, es cierto que en algunos casos Ego contrajo matrimonio con la prima cruzada pero esta vivía con su familia en un territorio geográficamente muy cercano (debido a la organización territorio-familiar de las Reducciones) y esto facilitó la relación de Ego con su familia matrilínea.

linajes diferentes pero cercanos en consanguinidad (que probablemente solían juntarse a través de alianzas matrimoniales).

Si bien los integrantes de la familia son más claramente identificables, en el caso de “quién es considerado como pariente” existen variables de apego, respeto, distancia física, intereses políticos – entre otros aspectos – que influyen en la percepción de alguien como pariente (cercano/lejano) o no. Los parientes consanguíneos son esas personas miembros del mismo linaje y que no entran dentro del esquema de familia, y aquellas personas con quien se comparte apellido (incluso si se desconoce el grado de consanguinidad que los une o no hay un claro vínculo familiar que se pueda seguir a través del tronco familiar). Los parientes políticos se unen a la familia a través de matrimonios, como los cuñados (parejas de los hermanos) o los tíos políticos (sobre todo las parejas de los Hermanos de la Madre de Ego), y con los que no se dan visitas ni contacto frecuente. Los parientes por afinidad (*adngelkantu*) son algunos individuos con los que no se comparte un lazo de sangre pero que han entrado a formar parte de las redes de cariño de Ego, por ejemplo “el pariente” como rango de amistad y afinidad, como concepto equivalente al “compadre”¹⁷⁶. Si son vistos como *adwen* o *kiñeche* dependerá de la distancia del grado de parentesco, de la distancia geográfica y de la distancia socio-personal.

La parentela se puede demostrar por el “innegable” lazo que une a dos personas al compartir el apellido (según la comprensión de la función del apellido por muchos de los habitantes mapuche de la comuna). Al proceder los apellidos de un ancestro común, en la comuna se presume que todas las personas con dichos apellidos forman parte del mismo tronco familiar (aunque vemos que también se puede extender al país vecino):

“Yo tengo parientes al otro lado de la cordillera, porque cuando trabajaba en Argentina me encontré otros Loncopan como yo, y entonces yo les dije que éramos parientes (...) Algunos me miraban extrañados, pero eso es porque los mapuche de allá no son como los de acá, han perdido algunas costumbres y conocimientos... al final vieron que era verdad lo que yo decía, que no sabíamos de dónde venía que nos llamáramos igual pero por el apellido éramos parientes” (Segundo, comunicación personal, sector de Trankura, 14/10/2021).

Pero existe también una conciencia en la comuna de que los registros del siglo XX, la pérdida de documentos y la separación de familias con las Reducciones, provocaron la modificación de nombres y apellidos.

¹⁷⁶ Este concepto se utiliza en Curarrehue para describir a alguien con quien se mantiene una relación de amistad y cercanía personal, pero no en el sentido tradicional del concepto, pues ni necesariamente la relación es horizontal ni de carácter religioso. Entre los compadres de la comuna curarrehuina existe reciprocidad en tanto que hay una relación de cariño, respeto y afinidad. El compadrazgo es una de las principales estrategias de reclutamiento según Stuchlik (1976) ya que genera vínculos fuertes y de protección del “ahijado” hecho que une familias.

“Los Painefilo y los Llancafilo son los mismos, namás que se cambiaron las letras. Cuando se escriben los nombres se cambian para tener más terrenos o por error, o porque prefieren ese apellido. Cosas así pasaban antes, o los Ñancafilo también, quién sabe (...) Sí tiene razón que suenan parecido... más aún pa pensar que venimos todos de lo mismo, ¿cierto?” (Nieves, comunicación personal, sector de Maite, 27/04/2021).

En algunos casos, ni el grado de parentesco ni el apellido pueden mostrar la vinculación de parentesco que dos personas sienten que existe. Es por esta razón que, si bien estos dos elementos sí son importantes, la mayor prueba irrefutable de que dos personas comparten un origen es el compartir un ancestro. Incluso cuando el apellido no es compartido, la historia heredada puede servir para probar que comparten un antepasado y, consecuentemente, la sangre – como se expresa desde la perspectiva *emic*.

“Sanguíneamente no somos tan cercanos, pero siempre hemos estado muy cerca. Ni apellidos tenemos, si yo digo cómo me llamo la gente no sabe, no sabe que somos primos, pero él es mi familia, venimos de nuestros abuelitos y nos hemos criado juntos¹⁷⁷ (...) Como te contaba mi mamá, una abuela mía se casó con el hermano del abuelo de él, algo así fue, y luego otro pariente que ya no nos acordamos también estaba casado con alguien de la familia de él. Entonces por los dos lados se juntaron los apellidos, pero en nuestro nombre no aparece ninguno de los dos, es solo de los abuelitos que sabemos que somos parientes, y nosotros decimos que somos primos” (Jano, comunicación personal, sector de Reigolil, 16/08/2021).

La línea de descendencia, del *küpalme*, no necesariamente es directa (Martínez, 2009), sino que puede haber saltos entre generaciones – como muestra el ejemplo anterior, y el siguiente. La familia Aliante de Maite explica cómo antes el autobús que conecta los sectores más al norte de la comuna con el pueblo solo llegaba a la zona de Maite. Debido a esto, la gente de Reigolil y Flor del Valle llegaban a hospedarse en sus casas y al día siguiente marchaban para Curarrehue pueblo.

“Claro, es que la mamá de mi marido era Aguilera Carinao, y en Reigolil están los Carinao, así que él no lleva el Carinao en el nombre, pero en la sangre sí. Pues los parientes venían a alojarse, a los parientes uno tiene que recibirlos, como corresponde. Y ni parientes míos eran, pero tenían la sangre de mi marido” (Antonia, comunicación personal, sector de Maite, 03/07/2021).

¹⁷⁷ En el caso particular del texto, la persona entrevistada se refería a que existía un intercambio territorial bidireccional durante algunas épocas del año: en invierno su primo bajaba al sector Trankura y en verano él subía al sector Reigolil.

En la mayoría de las familias analizadas se observa cierta inclinación a considerar como parientes consanguíneos más cercanos al lado paterno. Esto es debido a que suelen compartir parcelas en un mismo territorio de dominio virilocal. Los tíos y tías paternos, mayoritariamente se entienden como parientes. Por ejemplo, una vez Ego mujer se casa y se va a vivir al territorio de la familia del esposo, es más complicado que sus sobrinos (hijos de su hermano) la consideren familia – pues la distancia geográfica genera también distancia familiar. El que Ego se crie cerca (en proximidad geográfica y personal) de los abuelos paternos, más que de los maternos, provoca que el lado de la madre suela identificarse más como el grupo de parientes lejanos – y así lo muestran los resultados de los grupos focales que se realizaron en los sectores de Maite y de Trankura. Los primos maternos, por ejemplo, suelen catalogarse como primos lejanos¹⁷⁸ – a no ser que se haya construido una relación personal cercana.

Habitualmente, la categoría de primo (*müna* o *peñi/lamngen*) pertenece al grupo de parientes, pero para designar a los hijos e hijas de los tíos se utiliza más la noción de “primo” que de “pariente”. Es decir, es común que las personas designen a su tía segunda como pariente, pero los hijos de esta son percibidos y definidos como primos. A pesar de que dicha categoría engloba tanto a los hijos de los hermanos y de los primos de sus padres, se emplea una distinción – aunque con poca frecuencia: la distinción castellanizada entre “primos hermanos” y “primos lejanos”. Siguiendo la terminología en *mapuzungun* expuesta previamente, podría equipararse a la distinción de *peñi/lamngen* y *müna*. En la comuna, hay personas que se refieren a los primos con quienes tienen más cercanía personal como *peñi/lamngen*, y al resto como primos.

Otro uso, para el concepto de primo, se da en situaciones en que un tío y su sobrino son próximos en edad y la relación que mantienen es demasiado cercana (en cuanto a criarse compartiendo juegos, momentos de infancia, aprendizajes). En estos casos, ambas personas se suelen considerar del mismo grado de parentesco. Hay un caso en el sector de Huincapalihue que ejemplifica este uso de la categoría:

“Mi familia, los de acá, de nuestra sangre, sabemos que él es mi tío, porque es el hijo del hermano del papá de mi padre, pero sabe que estamos muy cerca (en edad) y por ello siempre andábamos ahí a *pata pelá* (descalzos) por el campo, todo chascones y jugando, y por eso si la gente me pregunta yo digo “es mi primo”, y lo es” (Eugenio, comunicación personal, sector de Huincapalihue, 12/08/2021).

Dentro de los parientes políticos encontramos a los tíos/tías políticos, pero también la figura del cuñado/cuñada es interesante en la comuna. Quidel Lincoleo (2020) habla del *giyañewün* para expresar la red que se construye cuando, a través de alianzas matrimoniales, un *reñma* se junta con otro. Como he comentado, estos parientes no

¹⁷⁸ Si bien en las últimas décadas la mejora del transporte y el avance de las tecnologías ha permitido una mayor cercanía de contacto a pesar de la distancia geográfica, es cierto que al no compartir espacios (casa, campos, ríos) con tanta frecuencia se genera más distanciamiento familiar.

consanguíneos pueden ser considerados parte de la familia o no, dependiendo de la relación personal que se genere entre ellos. Por ejemplo, si existe un conflicto entre la Madre de Ego y la Esposa de Ego¹⁷⁹, la Esposa será relegada a la categoría de pariente por mucho que el resto de los integrantes del grupo doméstico la vean como familiar. O si la cuñada (la Esposa del Hermano de Ego)¹⁸⁰ no genera un vínculo personal a través de la participación y la implicación en las dinámicas familiares, esta será considerada como pariente.

En cuanto a los parientes por afinidad, el concepto de *adngelkantu* es muy poco empleado en el territorio curarrehuino. Estas personas son designadas como “familia” o “parte de la familia”. De hecho, la propia palabra “pariente” – empleada en su versión castellanizada incluso cuando se habla en *mapuzungun* – es una incorporación colonial al imaginario mapuche para designar a alguien con quien se “simpatiza”, una persona que puede formar parte del *lofche*. Durante el trabajo de campo, le pedí a una niña mapuche que dibujara a su familia. Ella incluyó personas que mantienen una relación de amistad con sus padres, y los definía como tíos:

Clara: “Están mi papá, mi mamá, la *chuchu* (abuela materna), el tata (abuelo paterno), mis abuelitos (abuelos paternos no-mapuche) ... estos de acá son todos mis primos” – nombra a todos aquellos que tienen una edad parecida a ella, pero no a otros que viven en un punto lejano en la comunidad, y que son Hijos de la Hermana del Abuelo de ella. A estos se refiere como sus tíos, también.

Yo: “¿Y estos de acá quiénes son?” – señalando dos personas adultas.

Clara: “También son mis tíos” – me quedo en silencio mirando el dibujo y aclara – “pero no como mis tíos que son hermanos de mi mamá, pero son mis tíos – se queda pensando – sí, sí, están en mi familia¹⁸¹” (Clara, comunicación personal, sector de Trankura, 21/05/2021).

Los parientes por afinidad siempre han estado presentes, tanto en la relacionalidad mapuche, como en la historia de Curarrehue. Son varios los testimonios que hablan de

¹⁷⁹ Situación que no resulta anecdótica en el territorio de Curarrehue puesto que en las relaciones familiares mapuche, la Madre cumple un rol culturalmente fuerte en la educación y crianza de su hijo varón, siendo ella la conocedora de los patrones y dinámicas adecuadas para el desarrollo de su hijo. Por lo tanto, se espera que la Esposa de Ego pueda llegar a obtener los mismos conocimientos y replicar las mismas enseñanzas, dinámicas y patrones. Esto suele ser fuente de conflicto entre las suegras y las nueras pues se sigue dando la práctica de la virilocalización por la que la Esposa de Ego irá a vivir cerca de la casa de sus suegros, y ahí la suegra tiene la función de “enseñar” a la Esposa de su hijo.

¹⁸⁰ Pongo el ejemplo de la Esposa del Hermano y no del Esposo de la Hermana puesto que existe una tendencia bastante clara en que es la cuñada la que va a vivir cerca de la casa familiar de Ego y no el cuñado. Socialmente, si bien ya no se considera esto como una “norma cultural” del pueblo Mapuche, las mujeres mapuche tienden a trasladarse al lugar donde vive el esposo (sobre todo en las zonas más rurales), incluso en las generaciones de entre 30-40 años.

¹⁸¹ Cabe señalar que el término “tío / tía” en Chile es comúnmente usado para referirse a personas mayores a Ego con quien éste mantiene una relación personal cercana y de autoridad (por ejemplo, los niños llaman tío al maestro, las personas llaman tío o tía a los padres de sus amigos más cercanos, etc.).

amigos y vecinos como parientes (aún sin compartir consanguinidad ni linaje). Pero en la actualidad, según exponen los adultos mayores de la comuna, se hace con más frecuencia. Para exponer esto, realicé varios grupos focales (descritos en el apartado metodológico de la tesis) en donde consultaba por las categorías empleadas para describir relaciones familiares. De las 46 personas que participaron en estos grupos focales, a 32 les pedí que elaboraran un esquema¹⁸² sobre quién consideraban familia y quién parientes, separándolos en columnas o con círculos. Un total de 13 personas pusieron el nombre de algún amigo/amiga dentro de la categoría de pariente. Esto, sumado al hecho de que se utilicen los distintivos de “compadre”, “*peñi*” y “pariente” para referirse a personas con las que no existe consanguinidad ni linaje compartido, es un síntoma claro de la construcción de relaciones de parentesco con personas que se salen de la estructura ideal de parentesco mapuche.

“Pues ya sabes que para nosotros es muy importante saber de dónde venimos, pero a veces confundimos, porque yo sé quiénes eran mis abuelitos (ancestros) y sé que mi mamá viene de ahí lejos en Flor del Valle, ahí donde andan mis primos y los otros parientes, nos saludamos si nos vemos, pero no nos visitamos. Y yo digo ¿primos de *aonde*? Claro que tenemos sangre, pero no son mis *peñi*, mi *peñi* es el Manuel (amigo de infancia e hijastro del primo de la madre del hablante) que aún juega a fútbol conmigo” (Alberto, comunicación personal, Curarrehue pueblo, 05/10/2021).

Las prácticas y dinámicas observadas coinciden con el aporte de Course (2009) quien considera la sociabilidad mapuche según relaciones parentales, no solo de consanguinidad sino también de afinidad. Al *küpalme*, aquello que “ya viene consolidado” como parte identitaria de una persona, se le suman aquellos lazos de confianza y simpatía que se van generando a lo largo del recorrido vital.

¹⁸² Consultar el Anexo 7.

Capítulo 9. Formas de socializar que generan pertenencia

El *rangi chegen*, concepto que se traduce como “estar rodeado de gente” (Quidel Lincoleo, 2020), representa el comprenderse en tanto que se está inmerso en las personas que nos rodean. La construcción vital se da en conjunto a la construcción de las relaciones. Esta manera de comprenderse y relacionarse abre la posibilidad a otros rasgos de familiaridad y agrupación más allá de la ancestralidad, la sangre y la pureza – por ejemplo, los intereses y afinidades comunes o el modo de vida que se adopta frente al contexto compartido.

Considerar únicamente el territorio y el parentesco, como elementos de configuración de los grupos humanos, parece insuficiente cuando existen otros elementos que juegan un papel igualmente fundamental. Para comprender mejor las diversas dinámicas relacionales a través de las que se configuran, y reconfiguran, los grupos como la comunidad, en este capítulo se exponen algunas acciones, o formas de socialización, que invitan al comprenderse en conjunto.

También se expone cómo el “estar-en-común” (Martínez, 2006), fruto de estas prácticas de socialización, se da en diferentes planos de pertenencia y participación: podemos ser sin pertenecer, podemos acabar siendo a través del participar, podemos participar y no pertenecer. El “cambio de pertenencia” al que se refería Barth (1976 [1969]) permite abrir, en el caso de Curarrehue, una puerta a la posibilidad de pertenecer a diversas agrupaciones y reproducir diversas identidades.

9.1. Formas de socialización: prácticas y elementos

En la comuna de Curarrehue, son diversos los ejemplos en que la población mapuche expresa su ontología relacional – a través de las visitas, los cumpleaños, funerales, mercados. Estas prácticas revelan que la proximidad en las relaciones marca, en una medida considerable, las limitaciones de con quién se comparte y con quién no, quién puede ser leído como familia y quien se encasilla como vecino, quién pertenece y quién queda fuera, qué personas pueden participar de qué tipo de actividades y eventos.

A lo largo de la tesis se han ido remarcando comportamientos que, desde la visión *emic*, se consideran como adecuados, propios y/o comunes al pueblo mapuche. Si bien varias de estas prácticas son extensibles a “la vida en el campo”, como expresan algunos agentes locales, todas ellas giran en torno a la idea de *wiin* – fundamental en la dimensión relacional mapuche. El estar relacionado y rodeado, el comprenderse a través de la relación con los demás, han sido constantes en la historia del pueblo Mapuche – tal y como se presenta en los trabajos de los etnógrafos clásicos, y como se relata en la historia “no oficial” de los discursos locales.

Durante el siglo XX los estudios antropológicos se concentraron en observar las relaciones de parentesco (concentradas habitualmente en las Reducciones) – y esto llevaba a comprender las interacciones en espacios físicos, y sociales, delimitados.

Cuando se hablaba de la “zona vital” del pueblo Mapuche (Stuchlik, 1976) ésta se solía basar, sobre todo, en los lazos contruidos entre parientes de comunidades circundantes. Sin embargo, el propio Stuchlik planteó el concepto de “reclutamiento” para abordar aquellas relaciones que, si bien eran observadas en las prácticas de los actores locales, no eran contempladas en la estructura¹⁸³ grupal del pueblo Mapuche. Siguiendo esta línea, Briones y Ramos (2016) analizan las redes sociales mapuche justamente planteando la necesidad de incluir aquellas prácticas que generan relaciones más allá de los límites comunitarios. Dentro de estos límites no son únicamente los parientes con quienes se comparten los códigos sociales de colectividad, sino que la comunidad engloba categorías y colectivos más amplios, tal y como se expone a continuación.

9.1.1. Visitarse y verse

El *wixankontuwün* (o la acción de visitarse entre parientes) manifiesta, por un lado, el conocimiento y aceptación de los miembros de una familia extensa y, por otro, el reconocimiento de estos dentro de las diversas categorías de parentesco. Ya en otros apartados de este trabajo se ha hecho énfasis en la importancia que se le da al “visitarse”. La visita marca la familiaridad, el reconocimiento de pertenencia a un mismo tronco parental, pero, también, a una red de apoyo, de amistad, de intereses comunes. Visitarse constituye una renovación de las afinidades y amistades (Hilger, 2015). Es una de las máximas expresiones en la comuna para confirmar al “otro” que está presente en la vida de la persona.

Profundizando en esta práctica, puedo afirmar que en la comuna se realiza de manera calculada e intencionada, según sea la relación que se busca construir. Por ejemplo, en situaciones en que se invita a un niño a “tomar su bicicleta y acercarse donde los parientes del otro lado del río”. Este acto no está únicamente marcado por la obligación de la relación familiar, sino que designa un modo de extender al hijo las relaciones de proximidad que existen con algunos parientes y no con otros.

Esta práctica es concebida, entre muchos de los actores locales, como un elemento identitario del pueblo Mapuche. Sobre todo, porque se relaciona con un aspecto ancestral de su cultura. La gran parte de población mapuche de la zona ha crecido o bien visitando familiares y vecinos, o escuchando historias de cómo en tiempos de los “abuelitos” se tomaban los caballos para ir a hacer *trafkintu* (intercambios) y para ayudar y visitar a familiares y vecinos (que no eran tan vecinos en el sentido de proximidad). La cuestión es que, justamente porque las distancias no eran pequeñas, las personas solían “quedar a alojar” (expresión *emic*). Esto provocaba una interacción mayor, como expresa Manuela, anciana mapuche del norte de la comuna:

“Uno no iba para estar un rato, iba para una semana, 4 o 3 días, no como ahora que no hay tiempo. Antes mataban ovejas, se llevaban vacuno para

¹⁸³ Estructura que el propio autor cataloga de “supratemporal, generalizada y auto-mantenida” (Stuchlik, 1976, p.89) en tanto que no considera los cambios que rodean el contexto de los agentes implicados.

compartir para unos días (...) Nosotros, como niños, jugábamos con los niños de otros sectores, si las familias eran conocidas y se visitaban, pues nos juntábamos con los vecinos de otros lugares (...) Antes no había vehículo, así que a caballo se iba, y venían de ahí abajo a cambiar cebollas, o chalotas, o por otras semillas que no tenían, y alojaban ahí y podían estar varios días que se me quedaban en la casa. Yo me acuerdo de eso cuando era cabra chica, y teníamos que respetar mucho a los invitados” (Manuela, comunicación personal, sector de Flor del Valle, 27/06/2021).

Como suele pasar en las prácticas consideradas como propias de la cultura, la explicación que se da de estas se vincula al “buen mapuche” y a “cómo deben ser las cosas” – según las enseñanzas de los antepasados. A pesar de que los discursos no siempre coinciden con la práctica, en el caso de las visitas hay un aspecto de tal relevancia que se reproduce tal cual se anuncia: la idea de reciprocidad. Para que una visita se considere satisfactoria (para quien llega y para quien hospeda) es imprescindible el saludo a todos los participantes y que se muestre una relación de iguales en cuanto a lo que se ofrece – material, económica y temporalmente.

Esta reciprocidad se espera al momento de la visita y en el futuro. Es decir, aunque la persona anfitriona ofrezca comida y bebida, será de muy mala educación si quien visita no lleva algún presente o comida para ofrecer. También, si una persona ofrece una cantidad copiosa de comida¹⁸⁴ a sus visitantes, esta esperará que cuando ella los visite reciba el mismo trato. De igual modo, el tiempo que se dedica a la visita, a la conversación y la calidad de ésta también son evaluados y deben ser equitativos:

“Cuando yo visito a mis vecinos y les hablo de mi familia, qué hacen mis hijos, a mí me gusta que ellos también me cuenten, no por ser *copuchenta* si no porque si yo presto esa confianza también quiero que la otra persona lo haga” (Celia, comunicación personal, sector de Huincapalihue, 27/8/2021).

Otra señora mapuche también hablaba sobre la importancia de la duración del encuentro ya que

“si uno viene a la casa no es solo para el saludo y ya, no es correcto que llegue a la casa de uno así, ni para tomar un mate da el tiempo, eso no está bien. Si yo me doy el tiempo y la *pega* de recibir a alguien, preparo *sopaipillas*, que si el mate, unos pancitos, pues no es de agrado que la persona llegue a puro pasar un rato nomás (...) Hoy en día la gente poco tiempo tiene y son cosas que se han ido perdiendo... Pero si me preguntas yo creo que las visitas se tienen que dar, porque es importante saber de tus

¹⁸⁴ Cooper (1946) hablaba de la hospitalidad generosa como una muestra de status entre la población mapuche.

vecinos y parientes, y darte el tiempo de entregar tu compañía” (Belén, comunicación personal, sector de Trankura, 21/04/2021).

Durante el trabajo de campo realizado he podido experimentar este proceso de cómo el afecto, el respeto y la confianza que se iban generando hacia mi persona eran expresados en las actitudes que tenían que ver con compartir tiempo. Del mismo modo, las familias mapuche medían mi implicación en sus vidas y problemáticas a través de la práctica del *pewiin*, del “verse”. Esta se valoraba según la frecuencia con la que me veían en su territorio y/o en sus actividades diarias.

La visita más habitual es entre parientes que viven en una misma comunidad y entre vecinos, por un tema de proximidad y del vínculo de parentesco-afinidad que existe. Pero aspectos como la mejora de caminos y del transporte, y la inclusión de nuevas formas de socialización en las comunidades (como los movimientos sociales, los proyectos municipales, las ferias y mercados, entre otros) han propiciado el aumento de visitas con personas que se salen de los límites de la vecindad y la parentela.

La señora Sonia solía ser visitada por su cuñada (quien vive en la misma comunidad, pero en la parcela del esposo – hermano de Sonia) con una frecuencia semanal. Juntas compartían horas en la huerta y *copuchaban* mientras tomaban mate, cuenta. Pero debido a conflictos internos en la familia, y desacuerdos relacionados con las prácticas turísticas que llevan a cabo ambas familias, su cuñada dejó de acercarse a su casa. La relación no solo se enfrió, Sonia lo consideró como una falta de respeto hacia ella y hacia la tradición que, como mujeres mapuche, decía, deben conservar. En cambio, Sonia comenzó a verse más a menudo con la prima de su marido, también vecina de la comunidad, pero con la que coincidía en reuniones de proyectos de la municipalidad – de los que ambas eran beneficiarias – y comenzaron a establecer una relación de confianza y amistad.

Ninguna de las dos mujeres comparte consanguinidad ni linaje con Sonia, pero ambas formaban parte de su red de parentesco. Las modificaciones en el grado del “visitarse” y del “verse” provocó que su cuñada – quien había sido “siempre de la familia”, según palabras de Belén – pasara a ser entendida como una pariente que vive en la comunidad, y la prima de su esposo pasó de ser pariente a amiga. Este ejemplo etnográfico sirve para expresar la importancia de estas dos acciones en el fortalecimiento de redes. No solo porque el contacto frecuente de por sí facilita la relación, sino porque se visualizan como acciones que muestran respeto, preocupación y afecto. Esto es muy valorado a la hora de elegir quién forma parte de los grupos (familiares y de afinidad).

9.1.2. Criarse juntos

El *xemiin*, concepto traducido como “hacer crecer”, expresa la práctica de “ceder” los hijos a familiares para que se ocupen de su crianza. En tiempos previos a las Reducciones, este tipo de crianza era muy frecuente: cuando la Hermana del Padre no lograba casarse

o tener hijos¹⁸⁵ le pedía a su hermano alguno de sus descendientes para criarlo como uno propio (Quidel Lincoleo, 2020). También se daba este caso con el Hermano del Padre que permanecía soltero.

Es cierto que esta práctica que define Quidel Lincoleo (2020) se daba más en la antigüedad – y se conserva en las memorias heredadas de los ancianos de Curarrehue. En las infancias de las generaciones adultas mapuche de la comuna no era tan frecuente ser “criado por” sino ser “criado en conjunto con”. La diferencia entre ambos conceptos es que, si bien varias personas informantes sí fueron criadas por algún pariente (vivir en su casa de manera permanente, ser reconocido como hijo, ser mantenido económicamente por el pariente¹⁸⁶), la mayoría habla de una crianza en que sus padres continuaban siendo sus padres biológicos, pero pasaban temporadas de meses – incluso años – en casas de parientes:

“Yo me recuerdo que cuando era “cabro chico” pasaba hartos meses con el hermano pequeño de mi papá, porque estaba solo y necesitaba manos en el campo, sí me entiende, porque eran hartos los terrenos y sus hermanos lo ayudaban, pero a mí me hacía feliz ir para allá, me sentía como adulto apoyando a mi tío” (Francisco, comunicación personal, sector de Reigolil, 23/10/2021).

Si bien esta práctica se solía hacer, sobre todo, por razones asociadas a la redistribución de la fuerza de trabajo, la crianza conjunta no tenía que ver únicamente con un aspecto utilitarista. Dentro de la cultura mapuche, también en Curarrehue, se valoraba, y se valora, mucho formarse como persona a través de las experiencias diversas que ofrecía convivir con familias y contextos distintos. En la crianza mapuche se enseña por imitación (Hilger, 2015) y este es un aspecto sobre el que absolutamente todas las madres mapuche entrevistadas me hicieron énfasis. Un ejemplo nos lo da Fernanda cuando explica que

“a un niño hay que dejarlo que haga porque así se aprende. A nosotros nunca nos dijeron cómo alimentar a los pollos, ya cuando aprendíamos a caminar nuestro papá nos llevaba con él y veíamos cómo los alimentaba, y luego nos tocó a nosotros. Yo con mis hijos hice lo mismo, porque uno ve como cuando se está haciendo la ceremonia los pequeños toman ramas y hacen lo mismo que nosotros, porque observan y lo copian” (Fernanda, comunicación personal, sector de Trankura, 15/04/2021).

¹⁸⁵ Quisiera recordar aquí que si la mujer no se había casado normalmente permanecía en los territorios de su padre juntamente con sus familiares varones.

¹⁸⁶ En cuanto al tema de los apellidos (los cuales se podrían pensar como relevantes en el “reconocimiento filial”) en la mayoría de casos identificados durante el trabajo de campo, incluso en aquellas personas que pasaron a ser criadas por otros familiares, se mantuvieron los apellidos de sus padres biológicos. Cabe destacar que, en muchos de estos casos, el apellido del padre biológico y del pariente suelen coincidir al tratarse de familiares de un mismo patrilineaje.

La participación en el proceso productivo, desde la infancia, acerca a los más pequeños a sus padres, vinculándolos desde el respeto. Los *pichikeche* (niños y niñas) toman conciencia de la importancia de desempeñar algunas prácticas para su subsistencia y la de su familia. Otro eje fundamental en criarse juntos es compartir enseñanzas transmitidas por los adultos¹⁸⁷. De este modo, las personas conectan, no solo con su pasado, sino también con las familias que conviven en su mismo territorio. Los más jóvenes colaboran en la casa y los adultos se ocupan de su cuidado, les enseñan sobre la tierra, la historia y la cultura.

El aprendizaje simbólico, a través de la conversación – normalmente de los abuelos a sus nietos – ayuda a los infantes a reconocer dinámicas culturales sobre cómo ser “un buen mapuche” y, no menos importante, a actuar correctamente en relación con “los otros”. No solo son las actividades económicas o rutinarias las que requieren tener presencia en el aprendizaje, si no que se involucra a los y las pequeñas en actividades culturales propias del ámbito social. Concretamente en este aspecto, corresponde más a los abuelos¹⁸⁸ que a los padres encargarse de que los niños y niñas aprendan los códigos necesarios para interrelacionarse. Criarse compartiendo un paraguas que abarca unas mismas historias, cantos, relatos, es uno de los elementos más importantes en el “criarse juntos” porque forma a la persona, al *che*, de manera similar. Varias personas beben de un mismo vaso del saber, con lo que su existencia se vincula a un conocimiento compartido. Explicaba Anselmo, adulto mayor de Trankura, que

“Tanto tiempo pasamos juntos que aprendíamos de lo mismo. Luego uno pues ya cambia, la familia, con el trabajo, pero nosotros compartimos harto y eso se queda, no se va a ningún lado (...) Usted piense Laurita que yo por mi rol acá en mi comunidad pues debo transmitir lo que yo conozco, porque mi *kimiin* es de donde yo soy, de donde yo vengo, lo que me entregaron los abuelitos, pero también es lo que... cómo le digo, lo que son las otras personas acá en Trankura. Todas aprendimos lo mismo, algunos ya pué, se olvidaron, pero venimos de lo mismo ¿comprende?” (Anselmo, comunicación personal, sector de Trankura, 18/05/2021).

En cuanto a la temporalidad de la crianza, tanto puede referirse a haber convivido en una misma parcela¹⁸⁹ como haber pasado épocas del año compartiendo casa durante semanas o meses – incluso si la familia que acoge al menor se encuentra fuera de los límites de la comunidad PJ y del *lof*. El criarse juntos se basa en el compartir: compartir espacio (casa, habitación, parcela), compartir juegos, compartir momentos de

¹⁸⁷ Estas dinámicas reproducen los roles sociales que se asignaron en el origen del mundo según el *Azmapu* en que los *fitakeche* transmiten sabiduría y los *wekeche* y *pichikeche* aseguran la supervivencia, información expuesta al principio de la tesis.

¹⁸⁸ El éxito, o no, del resultado de sus enseñanzas juega un rol en el prestigio que obtienen los ancianos por parte del resto de la población.

¹⁸⁹ Si por ejemplo ambas personas fueran primos, y sus padres hubiesen construido sus casas alrededor de la del abuelo, el vivir en casas vecinas propiciaría ese sentimiento del “criarse juntos”.

conversación con los mayores, compartir tareas del campo, compartir la comida, entre otras cosas. Todo ello va haciendo hincapié en esa idea de beber del mismo vaso, de constituirse desde una base común – hecho que es comprendido por la población mapuche como un símbolo poderoso de vinculación personal.

El “criarse juntos” es una expresión frecuentemente utilizada por la población local cuando desean dar cuenta de la relación de proximidad que existe entre dos personas. Pues “criarse en conjunto con” no solo denota una relación entre un infante y sus parientes – que complementan el rol de progenitores – sino también aquella que se construye con los hijos e hijas de dicho pariente, con los primos (frecuentemente de parte paterna). Pero no es estrictamente necesario que exista un vínculo consanguíneo, a pesar de que en la mayoría de los casos sí es así.

Hay personas en la comuna que incluso hablan de cómo “el haberse criado juntos en el territorio” (entendiendo territorio como comuna y todas las distancias y población que abarcan sus delimitaciones) permite que hoy “todos se conozcan entre todos” (haciendo referencia a la población que habita a la comuna). Si bien el grado de conexión no es el mismo entre quienes se crían en una misma parcela y quienes se conocen de jugar, con cierta frecuencia, en la plaza del pueblo, ambos casos se expresan como “haberse criado juntos”. Por lo tanto, criarse juntos también puede expresar haber ido juntos a un mismo colegio, haber compartido horas practicando deporte juntos, haber compartido en eventos del vecindario o juntarse a raíz de que los padres eran amigos y/o vecinos y pasaban fines de semana juntos.

9.1.3. Redes de apoyo, ayuda y favores

Otras acciones fundamentales en el marco relacional mapuche son las de *kelluwün zugu* (ayudarse) y *reküluwün* (apoyarse). Estas relaciones de favores y redes de apoyo¹⁹⁰ conectan a las personas más allá de las limitaciones de la comunidad PJ e, incluso, de la comunidad ancestral. Hilger (2015) escribía – como una de las conclusiones de sus investigaciones en comunidades mapuche (años 1950) – que “la voluntad de ayudar es otra característica de los mapuche. Se puede confiar en que los vecinos, casi siempre parientes, estén preparados para ayudar cuando sea necesario” (2015, p.53). Esta visión, que peca de tener un tono idealista, no se aleja tanto de la realidad. Si bien existen conflictos, envidias y diferentes modos de interrelacionarse, se entiende la práctica de brindar apoyo como una suerte de obligación moral y social. Atender a vecinos, familiares y amigos es considerado como un deber por la población mapuche, puesto que se entiende como un comportamiento propio de la cultura.

Un par de situaciones etnográficas, tomadas entre tantas otras como ejemplos, dan cuenta de esto: Sofía, casada con un hombre no-mapuche, vive en Panqui en el terreno que su marido heredó de su familia colona. Para ella, relata, vivir en territorio colono jamás ha condicionado el que sus parientes la visiten y que los vecinos se ayuden

¹⁹⁰ Las cuales ya han sido comentadas en las dinámicas sociales de la comuna en el capítulo 5 y de la tradición mapuche según los autores clásicos.

mutuamente en las labores del campo (como por ejemplo con la crianza de vacas, recursos que comparten entre familias). Aunque este ejemplo podría asociarse solamente a las estructuras de supervivencia del campo, es leído y relatado por la familia mapuche de Sofía como una práctica relacionada al mundo mapuche, e integrada en su *kimün*.

En otro caso, Emiliana, una joven madre mapuche, quien había tenido la posibilidad de irse a vivir a Europa por una expareja, decía que, en el momento de plantearse su futuro y su maternidad, tuvo claro que necesitaba estar cerca de sus familiares. Esta afirmación, si bien parece común, contiene significados más profundos: por un lado, cuando Emiliana habla de familiares no se refiere únicamente a su *reñma*, sino a la comprensión holística del *tuwün* y el *küpalme*, de sus orígenes, del lugar donde creció ella, de sus ancestros. Y por otro, ella considera acceder a una red de apoyo como una característica cultural mapuche, algo que quizás no encuentre en otros lugares. Más allá de la comunidad en la que habita, sabe que puede llevar a sus descendientes a compartir con otros parientes y vecinos porque existen conductas (apoyo, ayuda) y códigos compartidos.

En las historias de las personas mayores del campo curarrehuino es habitual escuchar el “tú pones la tierra y yo la semilla” como expresión que recuerdan de su infancia. Las duras circunstancias en las que vivían muchas de las familias mapuche y no-mapuche de la comuna – como las nevadas que dejaban aisladas a los habitantes de las partes más altas de las laderas, o la mala calidad de los caminos que hacían difícil llegar al pueblo para fines económicos y de salud – favorecían el apoyo entre los vecinos. Se daba lo que las personas mapuche comúnmente llaman la “vuelta de mano”. Esta práctica consiste en el intercambio bidireccional y proporcionado de favores, y los llevaba a estar pendientes de las necesidades de sus vecinos.

Faron (1986 [1968]) describía dos formas principales de cooperación, el *mingaco*¹⁹¹ y la *vuelta mano*¹⁹², ambas definidas como un tipo de trabajo en el que la festividad y la reciprocidad son la característica principal. Juntamente con Stuchlik (1976) hablaban en sus etnografías de la gran cantidad de prestaciones e intercambios observables entre diferentes comunidades mapuche – en las que Stuchlik añadió nuevas formas de cooperación económica, entre las que destaca la *mediería*¹⁹³. Este tipo de actividades generaban alianzas entre parientes y familias vecinas e, incluso, vecinos no consanguíneos.

¹⁹¹ Descrita por Stuchlik como un tipo de “ayuda económica institucionalizada” (1976, p.111) que consiste en reciprocitar los favores: si una persona pide ayuda a otra para construir su casa, se esperará que en el momento en que la persona que ha ayudado necesite sembrar sus campos será ayudado por la otra persona. Otra forma de *mingaco* es la ayuda recibida a través de dar comida y alojamiento a las personas que vienen a ayudarlo.

¹⁹² Es una ayuda similar a la del *mingaco* pero no existe una reciprocidad obligada, es decir, se considera más como un favor, una ayuda informal que viene de personas cercanas y vecinos, y que contribuye a construir la red de apoyo de las personas implicadas en la actividad.

¹⁹³ Compartir espacios como campos para tener animales y cultivar “a medias”. Este tipo de trabajo en conjunto implicaba a dos personas, una de las cuales aportaba el terreno y la otra los recursos necesarios para llevar a cabo la producción o actividad.

En el caso de la *mediería*, esta era más habitual entre los patri-parientes, y poco a poco pasó a desarrollarse solamente entre los hermanos y hermanas que vivían en la parcela de sus padres. En cambio, para el *mingaco* y la *vuelta de mano* Stuchlik describía que, ya a finales del siglo XX, la decisión de a qué persona pedir ayuda se reconfigura: los vecinos geográficamente cercanos (aun no siendo parientes) pasaron por delante de los parientes con los que existía distancia geográfica – esto en base a razones económicamente prácticas. Si en la *mediería* el linaje es lo principal (aunque los autores también describían que se podía llevar a cabo con personas a las que solo les une una relación de amistad), en los otros casos los ejes que determinan la selección de la persona son la confianza (traducida como visitas frecuentes y muestra de interés entre las personas) y, sobre todo, el respeto.

Sin embargo, la privatización de las tierras y la entrega de parcelas de uso privado afectaron los procesos de prestaciones. Se cambió el modo en que se concebía la utilización del espacio (Bengoa, 2017) y las relaciones que se daban en éste. Las relaciones cooperativas fueron menguando y desvalorizándose con el paso del tiempo – tal y como relatan desde la nostalgia algunas personas de Curarrehue – distorsionando la concepción del vínculo territorio-lazos sociales que había habido hasta entonces. Ahora hablan de egoísmo y de individualismo, y enfatizan que “ya no es como antes” porque “el mapuche siempre ha sido de ayudar y ofrecer”. Para reforzar este aspecto, algunas personas utilizan también la relación con los colonos:

“Antiguamente la relación con los colonos era muy buena, eran vecinos, se ayudaban, se visitaban, uno cuando necesitaba una ayuda, que le prestaran bueyes, la persona mapuche iba y se trabajaba en conjunto (...) Antes la gente llegaba y quería lo mismo, trabajar el campo, sobrevivir de la tierra... Ahora no sabemos qué quieren con nuestro territorio” (Rebeca, comunicación personal, Maichin Llafa, 18/06/2021).

En la actualidad, los “límites del reclutamiento” (Stuchlik, 1976), a pesar de que no encajen en su totalidad con el modelo estudiado por los etnógrafos del siglo XX, siguen presentes según otras estructuras y dinámicas. Según he observado, estos se han extendido, y mientras que personas del mismo linaje son excluidas de estas relaciones de apoyo, otras personas de comunidades y linajes diferentes son invitadas a participar. Con esto quiero resaltar que, a pesar de que es cierto que ha habido dinámicas (las divisiones políticas, la aplicación de programas estatales y la entrega de propiedades privadas a unos y no a otros) que han provocado distanciamiento entre sectores y familias, es relevante exponer cómo sigue siendo el “progresar juntos” lo que más se relaciona a la ayuda y/o al apoyo vecinal.

A pesar de los conflictos inter y extracomunitarios, se dan situaciones de emergencia o necesidad (como puede ser asistir a un funeral o alguna urgencia de salud) que superan los conflictos y los miembros de las agrupaciones se apoyan, se hacen favores, sin que esto se cuestione. Por ejemplo, recuerdo un día, a la hora de la cena, en que la familia con la que me estaba hospedando recibió el mensaje de que a un “vecino

del pueblo” le habían diagnosticado cáncer. Inmediatamente todas las mujeres de la casa, así como los hombres jóvenes presentes, se activaron en una lluvia de ideas y de reparto de tareas para ir a apoyar a la familia del enfermo. Tal movilización no se hubiera hecho por cualquier familia o vecino de la comuna (menos aún del pueblo, siendo que la familia habita en una comunidad alejada). Pero en este caso existía una relación de vecindad, ni siquiera de amistad, pero de una cercanía personal y emocional suficiente como para actuar según la normativa sociocultural establecida.

9.1.4. Compartir como muestra de cariño y confianza

Una de las prácticas comunes en todas las formas de socialización que se han expuesto es la de “compartir”, y es que el *ragi chegen* no puede existir sin esa base de intercambios y contactos que da contenido al “estar-juntos” (Martínez, 2006). El “compartir”, el ofrecer, denota *poyewiin* (cariño) y se manifiesta de diferentes modos en la comuna. Si bien es básico en muchas de las prácticas expuestas (por ej: visitarse – compartir tiempo, criarse juntos – compartir conocimientos, apoyarse – compartir consejos) he considerado que debía hacer un apartado para describir algunos ejemplos que destacan por su importancia en las dinámicas relacionales y de agrupación.

Como se ha expresado en el apartado anterior, los asuntos del campo eran muy frecuentes en la constitución y reafirmación de relaciones de apoyo y ayuda. Estas eran posibles gracias, también, al hecho de compartir: compartir campos, compartir herramientas, compartir recursos. Juan de Dios Huaiquifil – antepasado y primer *longko* de la comunidad que lleva su nombre – era considerado una persona rica puesto que, según la población local del sector de Maite, era una persona generosa:

“En el pueblo Mapuche una persona que tiene mucho pero no es generosa no tiene respeto de nadie. El *longko* siempre apoyó a su gente, no se abandonaban, estaban y trabajaban juntos, les compartía de sus recursos y herramientas, porque podía, pero porque también es lo que uno hace, comparte lo que se tiene” (Miguel, comunicación personal, sector de Maite, 21/09/2021).

El *aretuwün* (o conseguirse cosas) era una práctica frecuente entre los grupos domésticos que se encontraban ubicados cerca los unos de los otros. Consistía en una serie de intercambios en los que una familia compartía con la otra utensilios, animales, semillas y otros elementos necesarios. Estos gestos, cuentan algunas personas adultas de Curarrehue, fortalecían las redes y hacían de la interacción por temas productivos un momento de socialización. Este tipo de afirmaciones giran en torno a la idealización que se hace del compartir en los tiempos pasados y, justamente por esto, en la actualidad se reivindican el compartir elementos que ayuden al “surgir económico” de la población. La elección de con quién se comparte un campo, una máquina, unas semillas (quién entra en las delimitaciones del grupo con quien se comparte) no es aleatoria si no que viene

definida por, y a la vez reafirma, relaciones de proximidad. Javiera, de Pocolpen, habla de su propia experiencia – aprendida de las dinámicas de su madre:

“Mi mamá tenía todo de arvejas, papas, todo, y también les convidaba a sus vecinas, las plantas medicinales, todo. Y como nosotros vivimos en la cordillera ahí todavía quedaban plantas de estas, y todas esas plantas yo las traje para acá, intercambiamos en el *trafkintu*” – cuando le pregunto si esta práctica la lleva a cabo con todas las vecinas me responde – “Con todas, todas no, a veces unas no quieren o no llegan a la casa, tampoco yo aviso a todo el mundo... Yo sé con quién puedo compartir y le mando a mis hijas que avisen que vamos a hacer *trafkintu*, o cuando me vienen a ver a la casa ahí convido. Luego ellas también me comparten de sus semillas y plantas” (Javiera, comunicación personal, sector de Pocolpen, 21/10/2021).

Esto mismo se da con la red turística generada en el territorio curarrehuino: Las familias “comparten” entre ellas a los turistas que llegan a las comunidades con el objetivo de lograr un reparto equitativo de los beneficios. Esto se materializa, como explica Belén, en que cada familia tiene su rubro – “unos dan de comer, otros hospedan, el de arriba tiene para hacerles rutas por el bosque, algunos muestran sus huertas” dice – y de “boca a boca” les van recomendando que vayan a las casas de unos y otros. Si, por ejemplo, Belén recibiera 13 turistas a comer en su casa, siete de ellos podrían hospedarse en su cabaña, pero el resto debería repartirse entre otras familias vecinas que estén preparadas para recibirlos.

La gestión la realiza algún miembro de la familia contactando con el resto de los comuneros y así se “reparte el beneficio”. Sin embargo, si el grupo de turistas no se trata de uno regulado por el Tour Operador local de Curarrehue, este reparto se realiza no según una estructura fija y equitativa, sino por afinidades. Compartir al turista – entendiendo este como recurso – es, entonces, una práctica que también denota ese establecimiento de relaciones de confianza con algunas personas y con otras no, incluso más allá de si se trata de parientes o vecinos, puesto que durante el trabajo de campo he presenciado como algunas familias recomiendan a los turistas que se vayan a conocer el emprendimiento de apicultura de alguien que vive en un sector lejano antes que el de su vecina.

Entre los ejemplos del “compartir” observados en Curarrehue, uno de los más destacables es el de convidar alimentos (*mizawün*). La idea de *miza* refleja el afecto que se genera con una persona a través del compartir, generalmente comida, de manera recíproca – acción tan frecuente y valorada entre la población de Curarrehue. En el desarrollo de esta práctica se expone de manera clara la relación de cuidado que existe entre unas personas y otras: no es lo mismo convidar a un mate que a pan, mantequilla, queso, mermelada y catutos, por ejemplo. La idea de compartir va más allá de generar un vínculo. Al compartir la comida de un mismo plato o al comer lo que otra persona te

ofrece, se entiende que la persona confía en que no va a ser dañada por el otro. Existe una confianza tal que come sin pensar en que la vida de uno puede peligrar¹⁹⁴.

El “matear”, como acción que representa y genera vínculos, implica una confianza tal que las personas involucradas en este acto beben del mismo vaso y misma *bombilla* (pajita) sin que se limpie entre sorbos. Digo que representa y genera porque, por un lado, la persona matea con alguien que ya está dentro de sus círculos de confianza, pero por el otro, también lo hace con quien es susceptible de entrar a estos. Si bien el mate es de las primeras cosas que se ofrece a los invitados – como acción protocolaria – una cosa es ofrecer mate y la otra es compartirlo con ellos, marcando el acceso al grupo cercano o no.

Compartir de esta manera es un eje conductor que une a comensales, cocineras, y espacio con un mismo objetivo: el de la generosidad, el ofrecer y el reforzar relaciones. En esta práctica existen códigos y protocolos que deben cumplirse. Por ejemplo, la persona (normalmente mujer) que sirve la primera vez el agua para el mate es la encargada de rellenar el vaso de quien lo acabe, y así sigue circulando entre los participantes. Otro código normalizado es el servir la comida siguiendo un orden: siguiendo la posición de los invitados en la mesa, lineal o circular, dependiendo de la estructura del mueble o la distribución de la gente en el espacio. Un protocolo indiscutible es que todo el mundo que atiende a un mismo evento – a diferencia de si se es invitado a una casa – tiene que traer una cantidad de comida igual a lo que trae el resto ya que esta se distribuirá de manera equitativa entre los comensales.

En uno de los velorios a los que pude asistir durante el trabajo etnográfico, el momento de servir comida y bebida a los asistentes fue uno de los más importantes, más incluso que el momento de “dar el pésame”. La expresión máxima de cariño y agradecimiento hacia los asistentes era “servirles”, y así retornar simbólicamente el valor que tenía su acompañamiento en ese momento. Nos colocamos en sillas, de forma circular en una pampa, y esperamos a que algunas de las mujeres asistentes (familiares y no familiares del fallecido) nos acercaran los platos con la comida – la cual era un conjunto de todo lo aportado por las personas que estábamos en el lugar. Como una suerte de ritual, cada plato ofrecido era acompañado de una muestra de afecto y agradecimiento hacia la *Ñuke Mapu* y a la persona fallecida. El acto de comer no se interrumpía, solo se acompañaba de algunas conversaciones y comentarios, pero lo importante era denotar un acto de presencia a través del “estamos aquí juntos compartiendo nuestros alimentos”.

Rechazar comida o bebida se considera un gesto de mala educación y falta de respeto hacia las personas que lo ofrecen. Los alimentos – y la cocina – son uno de los bienes más preciados en la cultura mapuche, especialmente por las mujeres que han visto en esta práctica cierto empoderamiento social. Compartir comida es símbolo de abundancia, de riqueza, sobre todo porque existe entre la población una clara conciencia de que conseguir acumular tanto alimento no es sencillo, así que cuando este se comparte debe valorarse.

¹⁹⁴ Este tipo de confianza se presenta también, por ejemplo, en el saludo mapuche “*mari-mari*”, traducido como “tus diez más mis diez”, el cual se lleva a cabo con ambas manos, mostrando a la otra persona que no se oculta nada a la espalda (cosa que podría suceder si solo se saludara con una mano y la otra quedara atrás), que no hay peligro para uno.

9.2. La afinidad y los intereses comunes en la generación de categorías y vínculos

Las relaciones de afinidad son tan importantes como las de filiación, entre los elementos que fundamentan una comunidad (Viveiros de Castro, 2006), y son definidas según los términos que escogen los propios miembros del grupo, más allá de su significado restringido del parentesco político. Todas las formas de socialización enunciadas anteriormente tienen una doble vertiente en cuanto a la afinidad: son posibles gracias a esta y, a su vez, las prácticas pueden generar nuevas relaciones de afinidad. El grupo cercano o *füren* (personas con las que se siente), es con quien se consolidan las relaciones más íntimas y cotidianas – expresadas a través de diversas actividades como practicar deportes de manera conjunta, asistir a cumpleaños y otras celebraciones, cocinar juntas, montar eventos, entre otras.

La afinidad permite otras categorías – a parte de las que ya he considerado en tanto que territoriales y de parentela – que son ejes también fundamentales para la configuración de los modos de agruparse de la población curarrehuina mapuche: la vecindad y la amistad. A pesar de que ambos conceptos son complejos de ser catalogados¹⁹⁵, en este apartado presentaré los componentes que generan dichos vínculos y etiquetas para los agentes locales, y cómo se manifiestan estas relaciones.

9.2.1. La categoría de amigo/a

En *mapuzungun*, encontramos diversas palabras que se pueden emplear para distinguir una persona con la que se mantiene una relación de amistad: El amigo es el *wenüy*, un “aliado”. Este concepto relaciona la amistad con sentirse apoyado, con el grado de implicación que la persona catalogada de amiga muestra en las luchas y los intereses de una persona¹⁹⁶. Otra idea que designa amistad es la de *kon* que no necesariamente se traduce como amigo, pero sí como compañero de juego o de lucha – en ambos casos se necesita de una relación de confianza y afinidad. Cuando en Curarrehue alguien expresa “esta persona es mi *kon*” implica un compañerismo transversal a diferentes ámbitos vitales (deportes, juegos, manifestaciones políticas, entre otros).

Por último, destaco “la amistad como hermanamiento” a través de las categorías de *peñi*, *lamngen* y *ñaña*¹⁹⁷ – conceptos usados en contextos de mucha cercanía personal pero también en discursos que beben de la mirada activista. Esto último se refiere a que,

¹⁹⁵ La heterogeneidad de perspectivas en el terreno local lleva a que un mismo concepto (amistad o vecindad) pueda ser empleado de diversas formas, o que una misma persona sea considerada bajo ambas u otras categorías.

¹⁹⁶ Esto nos remite a la importancia del *rekiluwün* descrito anteriormente y también a la reminiscencia de la importancia de las alianzas en las luchas del pasado, cuando los diferentes grupos bajo el paraguas mapuche se “amigaban” o “hermanaban” para enfrentar un enemigo común”.

¹⁹⁷ *Ñaña*, en *mapudungun*, también se traduce como hermana (más como hermana mayor), pero es un término que se emplea, sobre todo, entre las mujeres de una misma edad (adulta, adulta mayor) las cuales se conocen entre ellas y mantienen relaciones de confianza. También se utiliza, a nivel “pueblo Mapuche” en los discursos de movimientos sociales para hablar de las *ñañas* como las mujeres mapuche. Ejemplo: “las *ñañas* de Curarrehue lucharon mucho por crear la Feria *Walüng*”.

en la necesidad de mostrarse como un pueblo unido, las relaciones de parentesco son convocadas en momentos de urgencia reivindicativa (Briones y Ramos, 2016). *Peñi* y *lamngen*, en las prácticas que evocan el pasado, pueden englobar todas aquellas personas mapuche del territorio que abarcan los antiguos *lof*. Pero en la comuna un *peñi*, aunque no es tan habitual, también puede ser alguien no-mapuche con quien se comparte en los movimientos sociales, con quien se “matea”, con quien se juegan partidos de fútbol.

En los ejercicios etnográficos realizados en algunos de los sectores de la comuna (grupos focales, entrevistas, mapas conceptuales), se utilizaron las siguientes palabras para definir a un amigo: compartir, fiesta, cercano, deporte, trabajo, crianza, proyectos comunes, alguien que apoya, vecino. Obviamente el elemento transversal en estos conceptos es el contacto, eje básico de cualquier relación de amistad, por lo que no es algo que sorprenda o que resulte especial. Pero lo que sí se puede analizar como relevante es que, en la actualidad, tanto personas mapuche como no-mapuche pueden formar parte de todos los ámbitos utilizados en la descripción del “amigo”.

La complementariedad relacional que caracteriza las relaciones laborales, de ocio y de activismo en Curarrehue ha sido clave en la reorganización de las relaciones sociales de la población mapuche. La amistad supera los lazos tradicionales de parentesco y residencia. Se puede generar, también, en base a la intimación y la confianza que surgen al compartir espacios, intereses y afinidad con personas “pertenecientes” a otras categorías étnicas, históricas y culturales. Algunos testimonios, como el de Rebeca, dan cuenta de estas reconfiguraciones en la práctica social de las comunidades mapuche:

“Mis papás eran de trabajar con el vecino, que también era pariente, y algunos se hacían amigos y otros solo eran vecinos... y yo pues como niña jugaba con los *cabros chicos* (niños y niñas) de la comunidad. Pero ahora mis nietos tienen amigos de todo, porque sus papás hicieron amistad con gente que se yo de *aonde*, porque uno sale y conoce. Cuando yo trabajé allá en Pucón no hice amistades porque una iba a trabajar, pero ahora los del trabajo ya y todo cenan juntos, que si los domingos hacen su asado...”
(Rebeca, comunicación personal, Maichin Llafa, 27/09/2021).

La manera en que Rebeca expresa que ella “no hizo amistades al trabajar” plantea una cuestión: por un lado, puede ser que las relaciones que estableció con sus compañeras no fueran consideradas como amistad porque no se dieron afectos y afinidades; por el otro puede ser que las personas con las que sí generó afectos y afinidades no entraban

dentro de los esquemas de quién se consideraba susceptible de convertirse en amigo – atendiendo a aspectos étnicos, de clase, y políticos¹⁹⁸.

Para las personas mapuche existe como una estructura estable supratemporal, expresada, sobre todo, por la existencia de diferentes niveles de grupos y de los derechos y obligaciones mutuos de sus miembros (Stuchlik, 1976; Faron, 1986 [1968]). La amistad, como categoría de agrupamiento, también presenta esta estructura de red de apoyo y favores. Pero, a diferencia del parentesco, en la amistad la persona elige llevar a cabo prácticas de apoyo y afecto, y si estas son reciprocadas o no. El entretejido de favores es una pieza indispensable, también, en la construcción de la vecindad. Si en la amistad no existen normativas que regulen el “hacer favores”, con los vecinos tampoco es obligatorio, pero sí existe un deber moral frente al “qué pensarán los demás si no ayudamos”, sobre todo si visiblemente esas personas son vecinas.

9.2.2. La categoría de vecino/a

Dentro de la comuna se observa como la categoría de vecindad abarca diferentes maneras de entenderse y representarse: podemos encontrar familias descritas como vecinas las unas de las otras debido a la proximidad física existente entre ellas; familias que llegan a compartir apellidos pero a las que se les etiqueta como vecinos a secas (a pesar de que esto no es tan frecuente); y también están aquellos vecinos por proximidad afectiva que se encuentran espacialmente alejados – fuera incluso de los límites de la comunidad PJ. De estos últimos se interpreta que los vínculos generados, ya sea a través de compartir a lo largo de los años (visitas, espacios de juego en la infancia, celebraciones, entre otros elementos expuestos antes) o por tener intereses y objetivos comunes, otorgan la categoría de “vecino”. Encontrarse bajo esta etiqueta refleja la proximidad y unión que hay entre familias, territorios físicos y grupos de diferentes linajes.

Las palabras clave empleadas en el taller por parte de la población local para definir al “vecino” son: sociedad, agua compartida, siembra, aliado, “persona cercana con quien se comparte”, cercos, saludos y cooperación. Un elemento común a la mayoría de estos conceptos es la idea de que el vecino es aquella persona con la que se colabora (ya sea en la siembra, compartiendo recursos o el espacio) hecho que coincide con el recuerdo de un pasado en que se trabajaba con el vecino – analizado por autores como Stuchlik (1976) y Faron (1968). Esto plantea la posibilidad de la distinción entre el vecino espacial (vecino del otro lado del cerco) y vecino con quien se genera vecindad más allá de lo espacial (por afinidad).

¹⁹⁸ Remarco esta cuestión porque muchas de las personas de la generación de la informante denotan en sus discursos una constante marginación y estigmatización social por parte de personas no-mapuche en sus juventudes. Estos tratos denigrantes y racistas tuvieron varias consecuencias a nivel de la auto-comprensión, entre las que destacan una fuerte distinción por parte de la persona mapuche del resto de sus compañeros no-mapuche y una autodefinición como inferior, menos capaz, ignorante, y otros atributos que se permearon en cómo una persona mapuche se auto-concebía debido a las etiquetas reproducidas por la población local y las administraciones estatales.

Cuando la municipalidad de Curarrehue llevó a cabo una campaña de mejora de la recolección de basura y fomento del reciclaje, a lo largo de los panfletos se podía leer la frase “vecinos de Curarrehue” – término extendido a toda la comuna, no solamente al pueblo. Sin embargo, los discursos de las personas que viven más alejadas del pueblo proyectan diferentes significaciones sobre esta afirmación. Una tarde de junio, varias mujeres se encontraban sentadas en la plaza principal de Curarrehue, ya que esperaban para asistir a una reunión en la municipalidad. Con el argumento de la reunión, pregunté qué vecinos de la comuna estaban invitados y de ahí comenzamos a hablar de qué implicaba “ser vecino”. Josefa, una mujer considerada *champurria*, y que vive en Flor del Valle – el sector más al norte de la comuna – decía:

“Sí, po, todos somos curarrehuinos... ahora, ¿vecinos? Mis vecinos son los que tengo cerca, allá en la casa, o seguido el camino, esos son mis vecinos (...)” – cuando pregunto por qué se refieren a una familia que vive en Reigolil (un sector diferente) como “los vecinos de Reigolil”, ella misma me responde – “Porque mi papá siempre trabajó con ellos, en el campo, se ayudaban porque se conocían de pequeños las familias, y pues se comparte hartito aún con ellos, no son vecinos pero son vecinos” (Josefa, comunicación personal, Curarrehue pueblo, 04/06/2021).

Por mucho que siga habiendo redes emocionales de apoyo y que exista la posibilidad de hacerse favores como vecinos, como amigos y como parientes, existe en Curarrehue esa sensación de que las relaciones vecinales se han debilitado. Esto con respecto a la idealización que se hace del pasado (trabajo conjunto, mejores relaciones personales, menos individualismo, entre otras cosas ya comentadas) y que coincide con la idea de comunidad cálida, de buenas sensaciones, de Bauman (2006).

“¿Los vecinos? Bueno mira, eso ha cambiado mucho, yo creo que la vecindad merece respeto, que sabemos que alguien necesita algo pues le ayudamos, o compartimos un mate para quitar penas, pero ahora... nosotros nos llevamos bien, pero hay gente que no sé, en otra parada, porque nos reunimos todos cuando alguien muere, pero cuando está vivo ahí nada, y eso no es bueno. La comunidad tiene que estar más unida (...) cuando digo comunidad es nosotros, la gente de acá, de Maite, que nos criamos juntos y ahora nomás el saludo, una pena” (Agustín, Maite, 25/10/2021). En la misma conversación nos acompaña su hermano Daniel, y después de estar reflexionando un poco sobre el tema añade:

“Ah, claro, porque usted dice los vecinos que no son de acá, sí, sí, claro que tenemos relación. Yo bajo mucho al pueblo y me junto con los *peñi* allá a conversar, y en Maichin también me junto hartito con mis vecinos. Hace tiempo construimos una casa allá, que me salió una *pega* montando el tejado, y desde entonces” (Santiago, Maite, 25/10/2021)

La significación y estrategias de los vínculos entre vecinos han cambiado y se alejan de lo que se concibe como propio del lugar, de ahí que se perciba como una pérdida. Pero, según mis observaciones, otros elementos han entrado al juego y la vecindad también se rearticula alrededor de estos.

9.3. Los límites del “pertener a” y “del participar de”

Una vez se han explicado las diferentes prácticas y elementos de socialización que más presencia tienen en la comuna, creo conveniente analizar cómo intervienen en la creación de los límites identitarios y de pertenencia (que aportan en la constitución de las agrupaciones locales). Para ello este apartado reflexiona sobre la distinción entre los conceptos “pertener a” y “participar de”. El objetivo es mostrar que en Curarrehue existe un entramado flexible y complejo que permite diversas maneras de ser, pertenecer y participar. Esto no desmiente la propuesta de un Curarrehue unido, pero sí aporta más matices a la manera en cómo se construyen las relaciones, limitaciones, identidades e interacciones que forman el entramado relacional.

Como ya he expuesto al principio de este trabajo, las identidades se construyen en base a la diferencia y oposición, a las interacciones contextualizadas, las cuales aportan diversas perspectivas sobre cómo se identifican y catalogan los grupos y personas. Esto incluye las identidades comunitarias (Bartolomé, 2006) así como las identidades ubicadas en otras categorías (grupos religiosos, pueblo originario, identidad nacional son algunos ejemplos).

En eventos como el *wetripantu*, por ejemplo, participan tanto personas del territorio de Curarrehue como afuerinos, invitados, *wingka*, mapuche y no-mapuche. Personas que son reconocidas e identificadas de diferentes formas por diferentes actores locales: no son solo los rasgos identitarios externos los que categorizan a una persona, sino también el modo en que se implica para llegar a formar parte del grupo o de las actividades en las que decide participar. Segundo, hombre mapuche de Trankura, decía los días previos al *wetripantu* de Curarrehue que:

“si alguien llega sin avisar, no se le puede decir que no pertenece, aún si nadie lo ha invitado. Yo igual pensaré que no pertenece, pero si viene a participar bien, sabiendo comportarse, puede pertenecer entonces”
(Segundo, comunicación personal, sector de Trankura, 20/06/2021).

Si se atiende a la pluralidad identitaria que se da en la comuna, los límites étnicos no necesariamente son los mismos para todos los integrantes de un grupo, ni una persona debe cumplir todos los requisitos para ser, pertenecer o participar del grupo. Es más, el sentido de pertenencia es, al igual que la identidad, transversal a diferentes ámbitos de la vida y del contexto.

9.3.1. Diversas formas de pertenecer y participar

Las experiencias de interacción y subalternidad, presentes en el territorio curarrehuino desde el siglo XIX, han ido construyendo diferentes maneras de pertenecer, flexibilizando las relaciones interétnicas y aumentando la cantidad de agrupaciones y estrategias relacionales. El ser o no indígena, el ser o no mapuche, el ser o no “comunidad”, son procesos que se estructuran y ritualizan en un intento de explicar la realidad (Viveiros de Castro, 2006). Pero esta es plural y se compone de múltiples capas de sentimientos de pertenencia, identidades cambiantes y estructuras multidireccionales que permiten la elasticidad de sus fronteras.

En la comuna se reproduce el discurso de que el pueblo Mapuche se debe entender como uno solo, pero en la práctica continuamente se hacen distinciones entre “los *peñi* argentinos y los de acá”, “los mapuche que hacen esto bien y los que no”, “los de más arriba y los que somos de la cordillera”. Sin embargo, el entramado relacional de identidades, agrupaciones y vínculos reúne distintas capas de pertenencia a diversas agrupaciones (identidades territoriales, el pueblo Mapuche, un *lof*, entre otras). Estas capas se pueden superponer y, una misma persona, un mismo grupo, puede sentir que pertenece a diferentes colectividades.

Cuando la *machi* de Quitrusco (territorio externo a la comuna de Curarrehue) asistió a un campeonato de *palín* organizado en el sector de Trankura, el anfitrión relata que su mayor preocupación era que no se sintiera bienvenida:

“Le dije que no se sintiera ajena, que aquí todos éramos mapuche, nosotros éramos hermanos de la misma raza. Cuando llegó me preocupé de que la gente la recibiera bien, con el saludo, no porque fuera *machi* sino porque era mapuche aunque no pertenecía a nuestro territorio y era bienvenida aquí, nosotros la invitamos” (Eduardo, comunicación personal, sector de Trankura, 22/05/2021).

Esta idea de pertenecer a una misma “raza”, si bien como he comentado antes es considerada anacrónica por la mayoría de la población mapuche en Curarrehue, es interesante en tanto que representa pertenencia: la *machi* no se sentirá “ajena” al pertenecer a la raza. No se trata de un “invitar a formar parte”, es un “ya formas parte” a pesar de no ser ni de la comunidad ni de la comuna ni del territorio ancestral.

Para permitir que una persona participe, se deben analizar: primero, las intenciones que la persona muestra en el momento de implicarse en alguna actividad; segundo, la calidad de su comportamiento (el respeto, el presentarse, el adaptarse, son actitudes indispensables para legitimar su participación). Siempre y cuando haya habido un margen espaciotemporal para mostrar estos dos factores, la persona tendrá cabida.

Incluso las personas extranjeras¹⁹⁹ pueden involucrarse en “espacios de cultura” tales como los *trafkintu*, las siembras, los juegos tradicionales, y, sobre todo, los *trawun* y las marchas de los movimientos sociales.

La acción de participar otorga, momentánea o permanentemente, la posibilidad de ingresar a una categoría o grupo. Hace real su pertenencia a ojos de los “otros”. La comunidad no necesariamente se entiende según aspectos esencialistas sino más bien prácticos y sociales.

9.3.1.1. Pertenecer y participar en dos mundos

Si tomamos el grupo identitario de mayor tamaño al que se hace referencia en la comuna de Curarrehue, la nacionalidad chilena, un individuo puede sentir que pertenece a la nacionalidad chilena y a la cultura mapuche, dependiendo del contexto en el que se presente. En un grupo de trabajo realizado en Maite (expuestos en el capítulo metodológico), una de las señoras llegó tarde junto con varios acompañantes, todos ellos mapuche, y su excusa fue “ya sabe, es que somos chilenos *po*, y hay que decir una hora porque llegamos a otra”. El dualismo que se mantiene en los discursos activistas y de los movimientos sociales entre chileno y mapuche, *wingka* y mapuche, se difumina, en parte, cuando nos topamos con el desenlace de la vida diaria local. No porque esta dualidad no exista, sino porque su reivindicación en el día a día no es tan necesaria.

La población mapuche curarrehuina presenta esa idea generalizada de que forman parte de las dinámicas no únicamente tradicionales. Viven en “la sociedad *wingka*”, como expresan algunos adultos jóvenes en una reunión celebrada en la plaza principal de Curarrehue el 29/09/2021. Este grupo, muy implicado en la resistencia y defensa territorial de la zona, distinguen entre hacer reuniones tipo *trawun* (compartiendo comida, conversatorio, iniciando con alguna rogativa mapuche) o reuniones “a la *wingka*” (formato de reunión, turnos de palabra, tomar acta, no se comparte comida, etc.) – ambos tipos de reunión están presentes en sus vidas.

Una situación ocurrida durante la ceremonia del aniversario de los *chemamull* de Curarrehue lo ilustra bien. Todos nos encontrábamos reunidos alrededor del *rewe*, haciendo una media luna, y participando de la ceremonia, siguiendo paso a paso todos los movimientos al son de la música y las oraciones de las autoridades ancestrales. Yo era una *wingka*²⁰⁰ a quien se le había permitido participar de la ceremonia. Estaba legitimada

¹⁹⁹ Me refiero en concreto a las que vienen a realizar voluntariados a la comuna (las cuales abundan a lo largo del periodo estacional) y a los turistas nacionales y extranjeros que se hospedan en las casas familiares del territorio.

²⁰⁰ Porque, a pesar de que mi presencia a lo largo de los años de investigación en la comuna me ha concedido las etiquetas de aliada, familia, amiga, entre otras, difícilmente una europea blanca puede desprenderse de su apariencia *awingkada* – menos aún en una ceremonia mapuche. Si bien la población local conoce mis intenciones y no me relacionan con algo negativo, llamarme no-mapuche sería ignorar mi “herencia colonizadora”.

para compartir aquel momento, a pesar de que era muy consciente, y mis observadores también, de que yo no pertenecía a su realidad²⁰¹.

Tal y como ya había experimentado en otras ocasiones de reunión y congregación, los mensajes de unión, de respeto mutuo, de “buena vibra” y de hacer honor a los antepasados, los lazos y linajes, comenzaron a repetirse al finalizar la ceremonia. Una a una, las personas presentes reflexionaban sobre la importancia de ser una fuerza conjunta contra las amenazas “de fuera” y sobre el valor de pertenecer al territorio y ser mapuche. En ese momento, mi “intérprete” se acercó y, orientando sus manos hacia el resto de las personas, me dijo:

“puede que en el mundo *wingka* no seamos amigos, que no nos conozcamos tanto entre nosotros y que riñamos a veces, pero en el mundo mapuche todos somos *peñi* y *lamgen*”²⁰² (Tomás, Curarrehue, 16/09/2021).

Se establece una frontera clara que divide estos “dos mundos”, dos maneras de actuar y de percibir a los demás. Igual que los actos como las reuniones se pueden hacer a la mapuche o a la *wingka*, las relaciones, interacciones y las identidades también pueden ser hechas y percibidas en los dos marcos diferenciales. Se reconoce el mapuche como el más acorde a la lucha por la recuperación y reivindicación cultural, pero se asume y acepta que se viva en esa sociedad *wingka* y que, como tal, sus vidas se desarrollan entre ambas realidades – las cuales se pueden complementar y nutrir²⁰³.

Se puede decir entonces que, a pesar de expresar/representar una identidad clara, se puede pertenecer a dos “mundos” distintos, de los cuales se entra y se sale según las circunstancias lo requieran. Una persona mapuche puede trabajar para alguna institución estatal chilena y a su vez participar de los *trafkintu* que se hacen en su sector, o puede decidir asistir a la iglesia católica y seguir perteneciendo a su cultura originaria.

9.3.1.2. Pertenecer y participar en la comunidad

El pertenecer o no a una comunidad se ve condicionado por el modo en cómo se entiende y representa esta comunidad. Si la observamos desde una mirada holística y tenemos en

²⁰¹ He aquí un claro ejemplo de cómo una persona puede no ser mapuche, pertenecer a solo parte de la realidad y modo de vida mapuche, y participar de dinámicas que dan forma y base a la cultura mapuche.

²⁰² Como ya se ha expresado a lo largo del capítulo, los conceptos de hermano y hermana en *mapuzungun*, son utilizados para exponer ante el resto del mundo que las personas mapuche están unidas como pueblo, que vienen de un mismo origen, que comparten una historia y una espiritualidad. Y que ese vínculo innegable desde la ancestralidad los emparenta a ojos de quién no pertenece a esa historia, a sus luchas o a su cultura. Así, a lo largo de la comuna, es frecuente escuchar como la población mapuche se autoconcibe bajo estos conceptos: Como cuando un joven de apellido Coñoequir dice que los Carinao y los Quintonahuel también son sus *peñi*, sobre todo en contextos que activan la perspectiva y vivencia cultural/espiritual y en momentos de lucha y resistencia.

²⁰³ De hecho, una característica de un buen líder o autoridad ancestral es la capacidad de entender a personas que pertenecen a alguno o ambos “mundos”. Del *longko* Mariano, por ejemplo, se dice que es conocido por respetar ambas culturas y saber llevarlas juntas.

cuenta los diversos modos en que esta se puede significar (comunidad afectiva, comunidad ancestral, comunidad política) entran en juego otros factores.

“Cuando fui a Puerto Alto, en Santiago (en una de las salidas que la INDAP programa para personas indígenas inscritas en sus programas) yo decía “eso sí era una comunidad”, iba a la panadería y hablaban mapuche, a la frutería y mapuche” (Antonia, comunicación personas, pueblo de Curarrehue, 23/08/2021).

Así expresaba una señora mapuche su comprensión de comunidad como una noción ligada al ámbito cultural-identitario, al idioma y a la tradición. Para ella, hacer comunidad es hacer comunidad mapuche, es participar de su cultura y de lo que les hace identificarse. No habló de carnés de socios ni de membresías, sino de un elemento que también es relevante para mucha población local: participar en el territorio.

En uno de los grupos focales realizados en Maite, sector donde habitan tanto personas mapuche, como no-mapuche y personas consideradas como colonos, les planteé la cuestión de qué familias eran de la comunidad PJ de Millalmapu. Mi interés residía en ver si se producían distinciones étnicas en cuanto a la pertenencia pues, al haber llegado colonos nacionales, mapuche y *wingka*, todos a finales del s.XIX y principios del s.XX, en el Título de Merced de la comunidad hay personas mapuche y otras de origen alemán. La pregunta suscitó una notoria confusión: “¡Ah!, te refieres a los apellidos?” me preguntó una señora, a lo que otro señor mapuche respondió: “Es que todos los que estamos acá vivimos en la comunidad”.

Pero ¿vivir en la comunidad y pertenecer a la comunidad es lo mismo? Los ejemplos etnográficos dan cuenta de que una persona puede vivir en la comunidad PJ y no formar parte de la idea social de comunidad. Otra puede no vivir en la comunidad PJ, pero llegar a pertenecer a la comunidad a través de la participación en sus dinámicas y momentos trascendentales. En el mismo grupo focal asistió una mujer que es nacida en ese territorio pero que es conocida por todos bajo la etiqueta de “colono” (tiene orígenes alemanes). El hecho de ser chilena, de ser curarrehuina y de vivir en la comunidad PJ no le hace pertenecer a la comunidad de base social y cultural pues, a pesar de que en general mantiene buenas relaciones con los vecinos y vecinas de la comunidad, éstos se siguen refiriendo a ella como “la gringuita que vive allá arriba”. La distancian identitoriamente del territorio, de los vínculos ancestrales, pero la consideran miembro de la comunidad con personería jurídica.

La frontera entre los colonos y las comunidades persiste hoy en día, sobre todo, en aquellos casos en que se trata de colonos no nacionales – los nacionales se pueden llegar a catalogar como no-mapuches perdiendo su esencia colona. Joshua es un joven estadounidense que llegó hace unos diez años a Curarrehue como turista. Después pasó a trabajar como voluntario en algunas de las actividades de la comuna, y finalmente se compró un terreno y construyó su casa en la zona de Pocolpen (fuera de las comunidades PJ). Al principio, cuenta, era mirado con recelo por la población local, un gringo más, pero poco a poco fue haciendo amistad con los jóvenes mapuche de la zona:

“Cuando llegué no fue fácil, porque la gente me miraba como alguien que les daba desconfianza. Pero fuimos montando con los chicos actividades como excursiones, y a mí me gustaba mucho el kayak, así que también compartía eso con algunos *cabros* (niños y niñas) de aquí (...) Yo tengo mi casa, vivo allí arriba, y la gente de más abajo viene a visitarnos, igual que yo les visito a ellos. Soy amigo con varias familias mapuche, como ya sabes comparto mucho con los (...) y creo que poco a poco he ido siendo más aceptado. También porque siempre trato de estar presente. Que alguien necesita ayuda construyendo algo, voy, que se necesitan manos en la *Walüng*, pues ya sabes, estar ahí con la gente, porque eso también es lo que me gusta de vivir aquí. La gente es muy de piel y el cariño (...) Jajajaja, sí, el gringo, pero me integran en las comunidades” (Joshua, comunicación personal - virtual, 12/11/2021).

Otro caso etnográfico interesante, en cuanto a los límites de la pertenencia, es el de los matrimonios interétnicos – persona ajena al territorio, incluso alguien no-mapuche casada con mapuche perteneciente a una comunidad PJ. La persona “nueva” tendría derecho a ser acreditada como indígena por la CONADI. Por lo tanto, también podría optar a tierras, subsidios y otros aspectos únicamente relegados a las personas reconocidas legalmente como indígenas. En relación con la comunidad PJ, para poder acceder, aún sin ser ni considerarse oficialmente indígena, esa persona podría llegar a ser miembro/socio de la comunidad – siempre y cuando tenga el previo consentimiento de la directiva de la comunidad.

Pero cuando se trata de la comunidad afectiva o social, el matrimonio pone en evidencia el dinamismo de lo comunitario: redefine la pertenencia desde lo relacional y según la situación y/o circunstancias. En una de las comunidades en las que he desarrollado la investigación se da el caso de una pareja divorciada en que la mujer, Isabel, es miembro de la comunidad PJ, pero el esposo, Alejandro, es originario de otro territorio (ambos mapuche). Para visitar a sus hijos, el hombre frecuenta la comunidad de la exesposa, y para llegar al lugar suele pedir a vecinos de la zona que le acerquen en coche. Este hecho, es percibido como un símbolo de afecto (recordemos la importancia de los favores y su significación en la estructura social mapuche): “La comunidad aún te quiere ¿ves?” le dice su suegra. El ser bien recibido, el tener un lugar en esa red de apoyo, evidencia que el vínculo que generó con la comunidad social se mantiene. Si bien sus vecinos no lo consideran de la comunidad PJ, él sigue perteneciendo a la comunidad en otras escalas más profundas – ser de vs. pertenecer a.

En otro caso de estudio, un matrimonio (ella mapuche y él chileno) vive en zona de colonos fuera de la comunidad PJ. Pero esta distancia física no es impedimento para que el marido de ella pase a ser, no solo integrante de la familia, sino de las dinámicas comunales. Al unirse en matrimonio y generar ese lazo afectivo-social, las personas entran a formar parte de la visión holística comunitaria. Se adopta de manera parcial la identidad del tronco familiar pues, a pesar de que no se observa la “completa asimilación

ritual” o el “cambio de pertenencia” descritos por Barth (1976 [1969], p.26), este tipo de situaciones presentan cierta adopción de identidad.

En el caso de Susana, chilena esta vez, ella está casada con un miembro mapuche de una comunidad PJ y decidió pedir el reconocimiento de la calidad indígena para pasar a ser socia oficial. A ojos de sus vecinos ella no es mapuche, ni forma parte de los lazos ancestrales que ellos, como población local, sí mantienen. Este modo de ser categorizada le dificulta saber si debe o puede participar en algunos aspectos de la vida relegados al ámbito más cultural-identitario mapuche. Ella pertenece a la comunidad con personería jurídica, pero no es de la comunidad ancestral. Forma parte de la comunidad social y afectiva (comparte con sus vecinos y vecinas mapuche, ha adoptado “los tiempos y dinámicas del campo”, y se implica en las necesidades del resto de integrantes) pero sigue sintiendo limitaciones al momento de participar en ciertas actividades (como ceremonias mapuche, por ejemplo).

9.3.2. La pertenencia más allá de la vida y de la forma

La idea de “formar parte de una comunidad” se ha tomado desde los movimientos sociales para abanderar: los grupos de población mapuche que viven en territorios ancestrales; las relaciones sociales establecidas entre las personas; y las vinculaciones territoriales que genera la población local. Pero en este apartado quiero proponer la inclusión de otros elementos que, considero, también forman parte de la comunidad.

Entender la comunidad únicamente como cúmulo de individuos sería desestimar la relevancia que otros seres tienen en la construcción comunitaria y en la formación de relaciones y vecindad (Figueras, 2021). Me refiero a seres tales como los ancestros y los no-humanos. Seres que no han sido considerados por las políticas institucionales como miembros de esas comunidades y tampoco han ocupado espacios destacables en las teorías, y etnografías, sobre las dinámicas sociales en las comunidades mapuches.

Recupero aquí los conceptos de *tuwün* y *küpalme*, ya expuestos en el capítulo 4, los cuales son indispensables en la comprensión de la identidad vinculada al origen. El *tüwun*, comprendido como el arraigo de las personas con el espacio, sus elementos y con el *newen* presente, congrega ancestros y seres no-humanos en el ensamblaje identitario del grupo; así se encuentran testimonios que recuerdan como

“Uno debe pararse a escuchar porque la tierra nos habla, solo hay que estar atento. Cuando llegaron los abuelitos, así como te contaba mi hermano, las montañas les hablaron y les dijeron cómo tenían que ser en el lugar, claro que la montaña no habla como usted y yo, pero se tiene que saber entenderla, porque les daba mensajes. Todos los conocimientos que ellos tuvieron se los entregaron los bosques, las aguas, y supieron cómo tratar aquí nuestro *lof*, donde antes también vivieron otras personas y dejaron su *newen* para nosotros, a este lugar” (Sebastián, comunicación personal, sector de Maite, 25/06/2021).

Sería entonces, según la perspectiva presentada en este apartado, un error entender las relaciones humanas y el parentesco sin tener en cuenta estos elementos no-humanos. Estos seres han sido relegados al ámbito ancestral e identitario como piezas que los sostienen. Sin embargo, cabe preguntarse si su papel no va más allá de la configuración étnica. Si su relevancia, rol y presencia en el día a día de los miembros de las comunidades no les otorga también a estos seres la categoría de miembros.

9.3.2.1. Seres humanos, pero no-vivos

A lo largo de apartados previos he tratado de evidenciar como los antepasados, considerados como personas no vivas, se pronuncian a través de distintas maneras en el presente cotidiano de las familias mapuche de Curarrehue. Los antepasados cumplen un papel fundamental como puentes entre el pasado y el presente (Briones, 2016). Su existencia permite a la persona mapuche transitar hacia la historia propia, el origen, y tantos otros elementos vinculados al *küpalme* y al *tuwün* que dan forma al individuo.

Desde la ontología mapuche se entiende que el interior de la corporalidad está formado por tres aspectos básicos: el *rakizuam* (pensamiento), el *rangi chegen* (ser social) y el *püjü* (aspecto espiritual) (Quidel Lincoleo, 2020). Es esta última dimensión espiritual la que nos aproxima a cómo se comprende la existencia de quien ya no vive, pero sigue presente. El *püjü*, traducido del *mapuzungun* como espíritu, es el ingrediente que sostiene a la persona, al *che*, (Quidel Lincoleo, 2020) y cuando esta se muere el *püjü* debe abandonar su cuerpo. Pero lo que se lleva consigo esta parte espiritual no es meramente lo que conocemos como “alma”, sino también la historia y el *newen* que poseía la persona.

Por eso en la cultura mapuche se piensa el *wiñotun* (el retorno del *püjü* a la dimensión de los vivos) como una manifestación de estas energías y roles enlazados al espíritu, pero en otra persona. La hermana de un *machi* que nació en la comuna de Curarrehue me explicaba un día que para su familia había sido muy importante el que su hermano hubiese sido elegido para acarrear esa responsabilidad, y cuando le pregunté quién lo había elegido me contestó:

“Mi hermano siempre se soñaba, sus *pewma* (sueños) le decían cosas, ya sabe usted que para nosotros eso es muy importante y hay que hacer caso, y se vio su *newen* ahí. Una pariente de mi mamá de hace tiempo que había sido *machi*, y entonces él empezó a formarse para serlo, porque el *püjü* de esa *machi* estaba con él” (Sandra, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 29/09/2021).

La espiritualidad no abandona el mundo de los vivos, conecta ambas dimensiones y hace presente la esencia del ancestro. Los linajes y los *küga* – ya explicados en el capítulo 8 sobre parentesco – son otros de los modos en que el antepasado sigue caminando entre sus descendientes. Estas categorías relacionadas con la ascendencia ligan al “abuelito” con sus familiares actuales a través de: prácticas como nombrar a un

nieto como su *laku*; desentramar la historia familiar tomando el apellido del ancestro como punto central; las vivencias e historias experimentadas por las personas en honor a la que se pone un nombre.

Las enseñanzas de los antepasados, arraigadas en los descendientes, se expresan en multitud de prácticas diarias. Cuando una huertera posiciona las plantas de un modo y no de otro ahí está su antepasado. Cuando un niño pide permiso antes de tomar agua ahí está su antepasado. Cuando una familia se reúne alrededor de la hoguera para contar historias sobre los *newen* del territorio ahí están los antepasados. Estas dinámicas forman parte de su cosmopraxis (De Munter, 2016) más que de su cosmovisión. Las interrelaciones con “los abuelitos” se hacen desde el presente, desde la práctica actual de sociabilidad, cuando se les otorga presencia en las acciones del día a día.

En un encuentro familiar en julio, en el que se celebraba lo que parecía la disminución de las consecuencias de la pandemia del COVID-19, los adultos mayores reunieron a sus nietos y nietas en la cabaña que tienen situada en el jardín. Mientras las señoras repartían *sopaipillas* y *pebre* entre los que estábamos ahí dentro, uno de los abuelos comenzó a explicar a los pequeños cómo “el COVID había cambiado muchas cosas pero que ellos debían hacer las cosas como las personas mapuche, porque así había sido siempre”. Entre los consejos o, mejor dicho, instrucciones que salieron de aquel momento, surgían constantes ejemplos de cómo los abuelos de los abuelos habían hecho las cosas – actitudes relacionadas a una forma más pura y correcta de “ser mapuche”.

En dicha explicación los ancestros tenían nombres y apellidos. No solo es importante para la población mapuche que la juventud conozca las prácticas tradicionales y/o ancestrales, sino que también deben poner nombre a quién se las enseñó previamente a sus propios abuelos. Esta forma no-viva de estar puede ser interpretada como una forma de pertenencia al grupo étnico, pues la participación de la herencia ancestral, en varios marcos de la vida rutinaria, hace de los ancestros y las ancestras miembros constantemente presentes – con los que se interactúa dentro del entramado relacional.

9.3.2.2. Seres no-humanos pero vivos

En cuanto a los elementos vinculados al entorno (considerados como no-humanos, pero sí vivos), se relacionan con los humanos en el marco de una ontología mapuche relacional. Los humanos y no-humanos no se entienden como iguales, pero sí como seres que piensan, sienten y que pueden condicionar las cuestiones que tienen que ver con el territorio y las energías de los lugares en que habitan las personas. Esta perspectiva *emic*, fricciona con las políticas públicas y con el modo de comprender la “naturaleza” por parte del Estado.

La tala de árboles en los territorios mapuche, o la contaminación de las aguas de los ríos, se ven desde las instituciones estatales como un problema de recursos, de extracción de propiedad. Si bien se tiene en cuenta el valor simbólico-cultural que estos elementos pueden tener para el pueblo Mapuche, esta actitud se desprende de una mirada pseudopaternalista. Prueba de ello es que cuando un proyecto necesita extraer todas las

plantas que se encuentran en un camino, para poder pasar la maquinaria, la medida “compensatoria” que se propone desde la misma empresa, o el SEA (Servicio de Evaluación Ambiental de Chile), es trasladar esas plantas a otro lugar.

“Las plantas tienen fuerza en ese sitio, donde crecieron (...) Si ellos las mueven perderán su *newen*, son *lawen* y ya no curarán... ellos no lo entienden y quieren puro el progreso ¿pero qué progreso? Si nos matan las plantas y rompen el equilibrio que tenemos” (Antonia, comunicación personal, sector de Maite, 03/07/2021).

Estas plantas, entonces, no se perciben únicamente como recursos materiales, pues su cuidado es debido a una cuestión más profunda que su utilidad. Deben ser respetadas porque representan energías y conectan con la propia existencia de los humanos con los que comparten el territorio. ¿Acaso estas plantas no forman parte de la otredad presente en el contexto de los humanos de la zona e, incluso, del mismo universo mapuche?

Algunos de los ejemplos etnográficos que dan cuenta de la agencia de estos seres vivos no-humanos son los siguientes: En el periodo de recolección de los *digüeñes*, era habitual para mí salir con las familias de la zona a llenar bolsas de estos hongos que crecen en los árboles y que son tan típicos en la cocina mapuche. Una tarde salimos con Juanito, uno de los niños mapuche que viven en Maite, quien se esmeraba mucho en explicarme cómo debía recolectarlos para hacerlo correctamente. Mientras me metía entre las ramas y arbustos me decía:

“Yo trato de sacar la planta de este modo porque si no se estresa mucho, así con cuidado (...) Cuando tome los *digüeñes* no importa si alguno cae al suelo, también hay que darle a la *Ñuke Mapu*” – le pregunto por qué y me responde – porque si nos lo llevamos todo no le va a quedar nada, ni a nosotros, también se le tiene que dar un poquito porque ella nos lo da todo. (Juanito, comunicación personal, sector de Maite, 21/09/2021).

La *Ñuke Mapu* nos acompañaba en ese proceso, estaba ahí, presente con nosotros. No solo bajo nuestros pies sino como una persona más que se va alimentando de lo que se nos caía, como nosotros íbamos comiendo a medida que recolectábamos. Las plantas, que nos impedían el paso, no eran meros obstáculos, eran seres senti-pensantes que ocupaban parte del camino.

En otra ocasión, Roberto, uno de los *longko* de Curarrehue me explicaba un relato, que ya le había escuchado en otras ocasiones, sobre una erupción volcánica que hace tiempo sucedió en la zona. Según el *longko*,

“el volcán había perdido la cabeza” (con todo el doble sentido de esta expresión, tanto físico como emocional, puesto que la erupción no fue casual

sino intencionada) “Pasó hace ya un tiempo que todo el cielo se puso así uuuh todo negro, oscurito. Así que hicimos una rogativa pa pedirle que se calmara, ¿y sabe qué? Qué resultó” (Roberto, comunicación personal, sector de Trankura, 03/11/2021).

Los seres no-humanos del entorno, para él y tantas otras personas de la comuna, son capaces de actuar según necesidades y objetivos, y responder a las peticiones del *lofche*. Cuando llegó la propuesta de construir la Central Hidroeléctrica Añihuerraqui, el mismo *longko* cuenta que unos ingenieros trataban de construir un puente en el territorio, pero, por más que insistieron, este no se sostenía. No fue hasta que el *longko* les comunicó que antes debían pedir “permiso a la naturaleza” haciendo una rogativa que se pudo construir el puente. El espacio en el que se quería poner el puente estaba compuesto de elementos y seres que, según la comprensión local, merecen el mismo trato de consulta y respeto que se daría a un ser humano. ¿Por qué? Porque son parte del *lof* y, yo propongo, que también de la comunidad.

La capacidad de sentir y de decidir que se les otorga a estos seres en la ontología mapuche los convierte en elementos participantes en las relaciones y devenir de la comunidad. Tanto el niño de Maite – que es mapuche evangélico – como el *longko* de Trankura – que se rige según la “espiritualidad mapuche” – consideran a los elementos del entorno como piezas de sus dinámicas relacionales. Por lo tanto, no son solo objetos relacionados con lo ancestral y la tradición, son sujetos que forman parte de las agrupaciones familiares y sociales.

Capítulo 10. Otras formas de comunidad

“El término “comunidad”, generalizado en toda el área Andina como un fenómeno unitario, presenta en su interior gran variedad de formas y procesos” (Álvarez, 2017, p.358). Los datos etnográficos respaldan la importancia de comprender la idea de comunidad como un ente complejo en cuanto a su construcción. Es un conjunto de relaciones dinámico, en constante transformación y adaptación. La noción de comunidad se emplea en los contextos locales para un amplio número de realidades diferentes, que engloban y adoptan participantes y formas distintas.

La elección de varias y diferentes estrategias de “reclutamiento”, comentadas en el capítulo anterior, indica la necesidad de los lazos sociales en la perpetuación de la adaptación humana (Melillán, 2010). Estas estrategias forman parte de la resiliencia que ha caracterizado al pueblo Mapuche desde la llegada de los españoles (Faron, 1986 [1968]). La afinidad, los intereses comunes, las ideologías, las necesidades son conceptos que traducen una realidad relacional más amplia que la analizada desde la antropología clásica, y reproducida por algunas instituciones chilenas. Permiten y aseguran el nexo con otros agentes y actores para fines lucrativos, económicos, activistas, entre otras razones y objetivos.

La complejidad del entramado sociocultural de la comuna hace interesante, y necesario, atender los puentes (Briones, 2016) que unen márgenes diferentes (por ejemplo, la relación entre una persona catalogada como colona de un sector con una persona mapuche de otro sector). Pero son puentes que establecen rutas de diálogo y acción tan, o más fuertes, que las relaciones de parentesco o aquellas que pertenecen al ideal tradicional mapuche. He aquí la presencia de cierta porosidad al existir categorías que se transponen a otros ámbitos. Hablo de una estructura con la flexibilidad suficiente para que haya múltiples significados de una misma categoría: la comunidad.

En este capítulo presento algunas de las agrupaciones que, considero, pueden ser catalogadas de “comunidad” – más allá de la comunidad administrativa. También introduzco algunos casos fruto de las nuevas dinámicas presentes en el pueblo Mapuche en el último siglo, y que son ejemplos de los nuevos aportes teóricos en cuanto a comunidad (comentados en el marco teórico de esta tesis).

10.1. Comunidad de culto: religión y ceremonias

En el estudio antropológico, se entiende por comunidad de culto (Turner, 1969), o comunidad religiosa, un grupo de personas que tienen una serie de creencias y prácticas de corte religioso y/o espiritual en común. Este grupo se encuentra regulado por unos códigos compartidos (Durkheim, 1968 [1912]) que ejercen como normas y sentidos al mismo tiempo (organizan y dan contenido a sus creencias). El concepto de comunidad de culto permite atender cómo estas creencias y prácticas influyen en la organización social,

en las interacciones, y en el entorno – contexto físico y espiritual – de los miembros de una agrupación.

En este tipo de comunidad se conforma un sentido de identidad colectiva basado en el formar parte de una misma religión o sistema de creencias (Durkheim, 1968 [1912]). Mediante el análisis de las prácticas, estructuras y códigos compartidos se puede describir cómo la religión da forma a la identidad colectiva y a los grupos que superan cuestiones étnicas, históricas y económicas – en pro de una “unión espiritual y de valores”.

10.1.1. La ritualización de los vínculos en las ceremonias mapuche

De manera gradual, en la última década, en Curarrehue han aumentado tanto las prácticas ceremoniales como el número de participantes. Así lo relatan las personas de la comuna cuando expresan que, incluso con la pandemia del COVID-19 de por medio, se han llevado a cabo las rogativas y ceremonias necesarias para fortalecer la cultura y a las personas – es más, eran necesarias justamente por la pandemia. La lógica de la resistencia cultural y política explica esta “revalorización” de las prácticas ceremoniales entre la población de las comunidades (Melin et al., 2016).

Son momentos de encuentro y de compartir experiencias, lugares donde se recuperan las historias de los ancestros y que conectan con la normatividad entregada del *Az Mapu*. En definitiva, las ceremonias se pueden entender – aparte de como momentos de comunión y conexión espiritual – como espacios socioculturales que refuerzan el entenderse y representarse como un grupo unido. Los miembros del grupo comparten una ancestralidad y una identidad étnica.

Las ceremonias refuerzan prácticas de reciprocidad y relacionalidad en contextos donde las circunstancias políticas, económicas y sociales generan conflictos y rupturas. Compartir conocimientos ancestrales y una pertenencia territorio-histórica reafirma el ser mapuche desde la idea de colectivo, incluso a pesar de las diferencias. Encontrarse y “estar juntos” en una práctica, e idea identitaria común, lleva a la confluencia de las diversas trayectorias de vida y memorias. Estas se conectan a través de las ceremonias, las conversaciones y el ocupar un mismo espacio.

Lo “antiguo” y “originario” se traslada al presente – donde juega su papel a través de los relatos, el *Az Mapu* y los ancestros – también a través de ocasiones y eventos de socialización y agrupación. Las prácticas rituales, ceremonias y rogativas (como el *nguillatun*) permiten la actualización y reconstrucción de lazos sociales (y de parentesco) que alimentan, a su vez, la formación del *che*.

10.1.1.1. El *nguillatun*

La ceremonia del *nguillatun*, muy valorada en la cultura mapuche, se basa en el principio básico de “dar para recibir”: es una ceremonia de agradecimiento a la *Ñuke Mapu*, a los espíritus y los *newen* que acompañan a los seres del *Wallmapu*. Se conoce su peso dentro de la espiritualidad mapuche, pero la realidad es que también juega un rol importante en

la configuración social y territorial de las poblaciones mapuche. Tanto es así que, por ejemplo, el antiguo camino que cruzaba el Boquete de Trankura llevaba directamente al *nguillatuwe* del *lof*. La pampa no era un lugar de paso, si no de encuentro para los habitantes de la zona.

Tal y como se ha comentado a lo largo de este trabajo, en la actualidad ya no se dan tanto los encuentros de fogón y conversaciones en las *rukas* familiares, pero otros espacios y actividades han tomado el relevo – como los *koyawtun* o los *nguillatun*. Efectivamente, las ceremonias, como la descrita en este apartado, permiten la reflexión sobre los significados que construyen la autorepresentación mapuche. Se produce un intercambio de experiencias y perspectivas, así como de diálogos, que giran en torno al *Az Mapu* y la importancia de respetar los códigos mapuche.

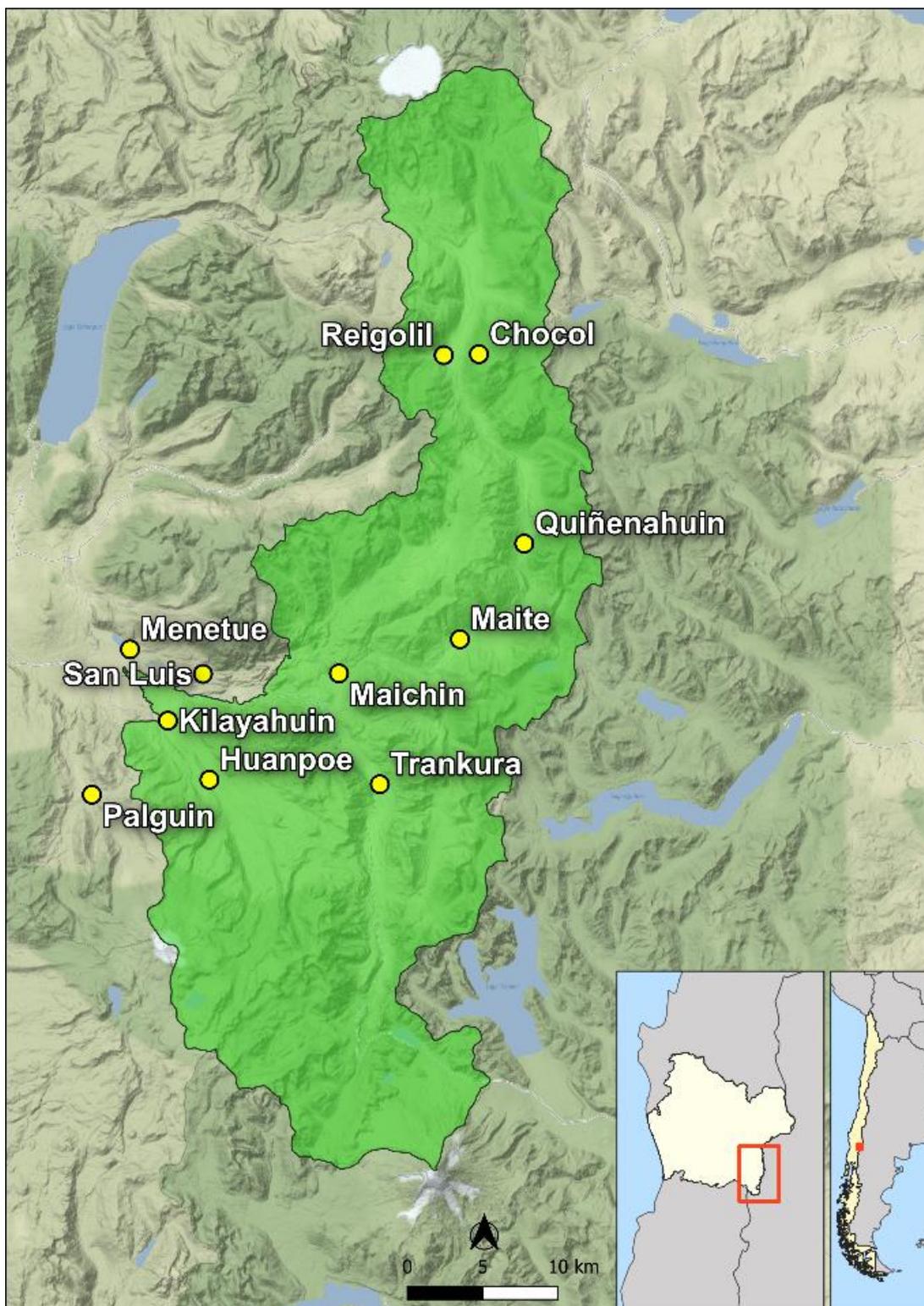
Existen varios *nguillatun* a lo largo de la comuna de Curarrehue, y en los límites oficiales de esta, los cuales toman territorios pertenecientes a la comuna vecina de Pucón²⁰⁴. En todo *nguillatun* hay *magel* (invitados de otros *lof*) que vienen con las familias participantes. Muchas de estas invitaciones corresponden a alianzas territoriales entre diferentes *lofmapu* – relaciones ancestrales, como dicen entre la población local mapuche – que se relacionaban debido a proximidad geográfica y personal (intercambios sociales, matrimoniales, comercio, entre otras formas de generar redes).

En total suman unos once *nguillatun* – según los datos recopilados en campo. Los de los *lof* de Reigolil y Chocol son los que se ubican más al norte, y concretamente el de Chochol es el más grande de la comuna, donde asisten familias de Flor del Valle, Reigolil y del lado argentino de la cordillera. Esta zona en concreto es muy “territorial” – como indican sus habitantes – así que los límites de quién puede participar de la ceremonia están bien establecidos. Geográficamente le siguen los de Quiñenahuin y Maite, y seguido el de Maichin, el cual tiene establecido una alianza ancestral con la zona de Trankura²⁰⁵, Menetue, Huanpoe y también Reigolil. A pesar de que al de Maichin no asiste un volumen de participantes tan elevado como en el de Chocol, sí que es el que más diversidad de orígenes presenta. El que se encuentra ubicado en el *lof* Trankura es el más pequeño de todos y reúne a personas de Maichin y Huanpoe, a cuyos *nguillatun* asisten también – de manera bidireccional. El de Kilayahuin se encuentra limitando con la comuna de Pucón. Por último, los *nguillatun* de Menetue, San Luis y Palguin ya se encuentran ubicados en la comuna vecina.

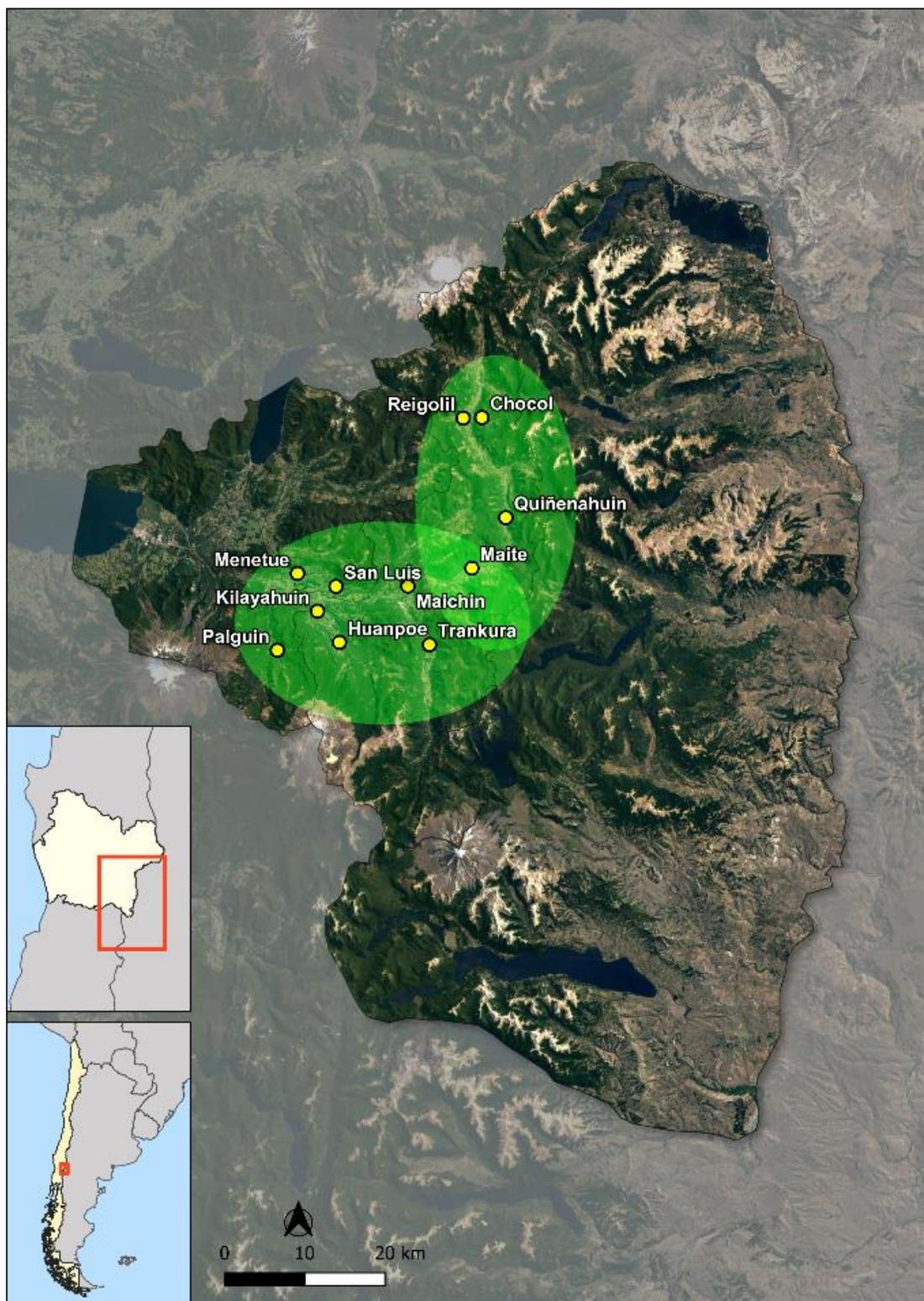
²⁰⁴ Recordemos que estas ceremonias, y las alianzas de las que se alimentan, son anteriores a la designación limitante de la comuna como tal – tanto la de Curarrehue como la de Pucón.

²⁰⁵ La familia Coñoequir desciende del linaje Kir, fue la primera pobladora de Trankura y tenía una relación fuerte con el linaje de los Pan, en este caso la familia Loncopan de Maichin (descendientes).

29. Mapas de los diferentes *nguillatuwe* donde se llevan a cabo los *nguillatun* de la zona y aquellos *lof* que participan de éstos:



Fuente: Elaboración propia a partir del programa QGis



Fuente: Elaboración propia a partir del programa QGis

En el segundo mapa se pueden observar las alianzas ancestrales y que siguen manifestándose en el presente a través de las invitaciones a los *nguillatun* de cada *lof* (alianzas representadas por los círculos verdes). Estos encuentros socio-religiosos, mantenidos en el tiempo gracias a las relaciones de parentesco y afinidad, se pueden entender como expresiones comunitarias: existe una obligación moral de invitarse

mutuamente y honrar dichas alianzas, lo cual fortalece las redes espirituales y culturales que van conformando las limitaciones de una agrupación (en forma de participación en el *nguillatun*). Rebeca expresa esto de manera clara con su experiencia personal:

“Si hay en Trankura un *nguillatun* la gente de la Manuel Marillanca (su comunidad PJ) va, la gente de Reigolil va, si hay en Reigolil pues Trankura va, si hay en Maichin, en mi comunidad, la gente de Reigolil va, hasta de Palguin vienen a nuestro *nguillatun*. Está establecido, pero igual uno tiene que hacer la invitación, como comunidad hay que hacer invitación a dos comunidades o depende, pero individual también puedes traer a tus conocidos” (Rebeca, comunicación personal, sector de Maichin Llafa, 18/06/2021).

Lo que Faron (1969) etiquetaba como “congregacionalismo ritual” puede ser comprendido, en la actualidad, como un modo de agruparse como comunidad de culto. Esta comunidad tiene unos protocolos establecidos en cuanto al acceso y, en algunas ocasiones y/o ceremonias, este permite la entrada de nuevos integrantes más allá de la relación ancestral. Estos invitados, que también pueden ser no-mapuche, tienen derecho y acceso a participar siempre y cuando las familias se responsabilicen de sus actitudes y se hagan cargo de ellos en sus *ramadas*.

10.1.1.2. Otras ceremonias colectivas

Es, en cierta parte, a partir de los rituales y las ceremonias que las comunidades se muestran unidas hacia el exterior (Kradolfer, 2011): como un “todo”²⁰⁶ expresado en los lazos socioancestrales en los que se basa el ejercicio ritual. Algunas de las otras ceremonias que se pueden equiparar al “congregacionalismo ritual” de Faron (1969) son los entierros (*eluwün*) y el año nuevo (*wetripantu*). No describiré en profundidad ninguno de los dos actos puesto que ya han sido comentados en otros apartados del trabajo, pero sí quisiera destacar algunas características de ambos para hacer énfasis en cómo su ritualidad genera redes.

Las relaciones socioespirituales van más allá de la parentela, incluso en el velorio de una persona fallecida. Es importante que las personas muestren presencia si forman parte de los círculos de la persona fallecida – y por círculo puede entenderse incluso alguien que sea únicamente vecino y con quien no tenga contacto frecuente. Pertenecer a

²⁰⁶ A pesar de que ceremonias como el *nguillatun*, los *eluwün* y el *wetripantu* tengan particularidades heredadas de la historia y dinámicas de la zona donde se desarrollan, hay ciertas normas generalizables a todo el pueblo Mapuche. Estas dependen de si se trata de ceremonias de vida (como las rogativas y agradecimientos) o de muerte (funerales y velorios). Por ejemplo, en las de vida los participantes siempre deben sumar un número par y se deben hacer mirando hacia el Sol. En cambio, en las de muerte es el contrario.

un mismo rito funerario (*kiñe eluwüngen*) implica lealtades y redes que se van construyendo a medida que se conforma el grupo (Quidel Lincoleo, 2020).

El recorrido en que se lleva el ataúd desde la ceremonia hasta el cementerio²⁰⁷ es muy significativo, pues resalta los límites de pertenencia y la extensión de las relaciones sociales de la persona fallecida y su familia: si van muchas personas es que la persona era muy respetada por el resto. Pero cabe indicar que, la afinidad, si bien es común entre los integrantes del grupo, no es indispensable. En las familias mapuche de la comuna hay una bidireccionalidad establecida en el momento de actuar cuando alguien muere. Existen agrupaciones compuestas por familias que participan activamente en los velorios y funerales (*kiñe eluwüngen*) y que se rigen por la reciprocidad. Pero que exista esta reciprocidad en estas situaciones concretas no implica que estas relaciones se extiendan más allá del momento de duelo, velorio y funeral. La pertenencia a esta agrupación es una forma de hacer comunidad.

La celebración de los *wetripantu* es otro ejemplo de cómo los *lof* juegan aún un papel representativo de la organización social en la comuna. El año nuevo mapuche se celebra en diferentes sectores de la comuna (incluido el pueblo de Curarrehue) y diversas familias son invitadas. Las invitaciones, como en el caso de los *nguillatun*, incluyen a familias que proceden de comunidades externas a la comuna pero que se encuentran dentro de los *lof* ancestralmente relacionados con el territorio. Por ejemplo, en el *wetripantu* oficial de Curarrehue pueblo, celebrado en la Aldea Intercultural, se invitan a varios *longko* para que dirijan la ceremonia. Entre estos se encuentra, también, el *longko* de Palguin – lugar que, recordemos, no pertenece a la comuna oficial de Curarrehue, pero que sí se considera parte del territorio ancestral. Esto muestra que los lazos dentro del territorio institucionalmente no reconocido, el *kiñelmapu*, continúan presentes.

El *wetripantu* se entiende como un momento de renovación, de limpiarse y reconectar con los elementos del *mapu*. Se inicia un día antes de la ceremonia cuando los más jóvenes se reúnen²⁰⁸ – grupo de amigos y/o emparentados por consanguinidad – y finalmente, cerca del amanecer, se bañan en el agua helada del río para “limpiarse”. En este tipo de “juntas” existen, también, pasos previos en la preparación de las comidas que se ofrecerán (como el carnear o preparar el *müday*) y es en este tipo de momentos donde empieza la socialización de la ceremonia:

“Una siempre deber ir a ayudar y apoyar con lo que pueda antes de la ceremonia, porque somos también parte (...) Cuando yo era pequeña recuerdo muy bien que venían vecinos de muchos lados de la comuna, ahí a pie, a caballo, traían sacos de papas, arvejas, vacuno... y yo me ponía con las mujeres a cocinar, me gustaba harto ver cómo conversaban y preparaban toda la comida. Mis tías me traían cosas a mí también, y luego se sentaban

²⁰⁷ Como los *eltun* (cementerio) no están reconocidos como lugares públicos/oficiales, a las personas mapuche también se las entierra en el cementerio municipal de Curarrehue.

²⁰⁸ Las personas reunidas pasan la noche hablando sobre espiritualidad, conectando con sus ancestros y las energías que los rodean en algún lado de la comunidad o el bosque.

uuuh ahí hora tras hora conversando, y yo las escuchaba (...) Si a nosotros nos invitan obvio voy a ir con mis ollas y con ganas de amasar – ríe – también eso es *wetripantu*” (Isa, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 28/07/2021).

Al día siguiente, el 21 de junio, se reúnen las familia mapuche²⁰⁹ en diferentes ubicaciones, ya sea la parcela de una familia, espacios comunitarios y/o espacios municipales (como en el caso de Curarrehue la Aldea Intercultural). Si bien en estos eventos está bastante establecido quién puede acceder y participar – dependiendo de la relación que se tenga con la familia anfitriona – las personas que organizan el *wetripantu* suelen estar abiertas a recibir “invitados extra” (como amigos de amigos). Esto, siempre y cuando se adapten y vayan con buena energía y disposición, desde el respeto, sobre todo – mostrado a través del saludo a todos los asistentes y la ingesta de *müday* cuando se les ofrece, por ejemplo.

10.1.2. La institución de la Iglesia en la comuna

A pesar de que la comuna de Curarrehue se considera un territorio con una fuerte presencia de cultura mapuche, solamente un 4,5% expresa su pertenencia a una creencia o credo relacionado con la “fe mapuche” (Municipalidad de Curarrehue, 2009). El resto de población autoidentificada como mapuche se reparte, a nivel espiritual, mayoritariamente entre la religión católica (un 63,4%) y la evangélica (27,7%) (Municipalidad de Curarrehue, 2009). En la comuna también hay presencia de Testigos de Jehová, pero esta es muy mínima y apenas tienen un Salón²¹⁰ de Testigos de Jehová en el pueblo.

Si bien en el capítulo 4 ya se expuso la evolución de las Iglesias y el dogma cristiano en la comuna, aquí quisiera presentar brevemente cómo estas religiones se manifiestan de diferentes maneras. Incluso, se puede hablar de cierto grado de “conjunciones” (por ejemplo, entre la fe católica y las creencias que se consideran propias de la cultura mapuche). También analizo cómo esta institución contribuye a generar agrupaciones dentro del ámbito religioso pero que se construyen en base a elementos que sobrepasan la “fe” en sí.

La presencia de la Iglesia católica en la comuna se presenta principalmente en la Iglesia Parroquial de San Sebastián, construida por los Escolapios y situada en la calle principal del pueblo de Curarrehue. Desde esta iglesia se inauguró la Ruta Patrimonial Padre Pancho (lleva el nombre de Monseñor Francisco Valdés Subercaseaux, monje capuchino, de la orden de los Escolapios, que construyó la iglesia en el 1953) la cual une

²⁰⁹ Normalmente siguiendo los mismos patrones de alianzas que con los *nguillatun*, pero los grupos no suelen ser tan multitudinarios y hay más presencia de invitados externos a la parentela y la comuna.

²¹⁰ El Salón tiene un rótulo también en *mapuzungun* – hecho que lleva a pensar que hay alguna persona mapuche que practica esta religión o que, tal y como anuncian cuando predicán que todas las personas son hijas de Noé y que no existen razas, no hacen distinciones entre personas mapuche y no-mapuche en cuanto a acceso a su círculo.

todas las zonas que van desde la depresión intermedia de Chile hasta el paso fronterizo Mamuil Malal en la comuna de Curarrehue. Como si de un hilo conductor se tratara, esta ruta es un elemento muy visual para comprender la influencia de la Iglesia católica en lo que antaño fuesen los territorios gestionados por el pueblo Mapuche. Es considerada el primer circuito turístico religioso – tal y como lo anuncia una página de turismo en Pucón – y tiene un total de 18 lugares para visitar.

30. Mapa que muestra la Ruta Patrimonial Padre Pancho, con sus 3 tramos oficiales, de los cuales es “El Camino de la Paz” el que pasa por la comuna de Curarrehue:



Fuente: Página web Puconchile.travel

El tercer tramo conecta Pucón con la frontera argentina, pasando por las poblaciones de la comuna de Pucón y la curarrehuina. Si bien esto podría ser meramente casual, o elaborado únicamente por razones de practicidad, hace alusión a la concepción que tenía la Iglesia al momento de su llegada: ambas comunas formaban un único territorio. Este tipo de discurso ha permeado, y permea, en la concepción que la población católica de Curarrehue tiene sobre sus “hermanos y hermanas de fe”.

Cuando se organizan reuniones católicas o eventos – como la procesión comunal que se celebra el 20 de enero – asisten adeptos externos a Curarrehue porque, de algún modo, se sienten también parte de dicha celebración. La fe compartida, unida a una historia socioterritorial común, genera un sentimiento de comunidad entre muchas de las

personas que asisten a estos eventos, y que forman parte de un grupo que tiene unos límites distintos a los institucionales, territoriales, sociales y académicos.

No obstante, es curioso que la ruta finalice justamente en el paso fronterizo, puesto que muchas otras “juntas” o reuniones entre la población católica de la zona se realizan en conjunto con grupos y comunidades del lado argentino. Si bien la ruta expresa una realidad propia del lado chileno, no considera que el nexo, los límites del grupo, se extienden más allá de la frontera nacional. En el mes de marzo, cada año la Iglesia Parroquial, y quienes la gestionan, organiza en conjunto con la Iglesia católica ubicada en Junín de los Andes (localidad argentina) lo que han llamado “Misa por la Paz”. La misa se lleva a cabo en el lado chileno del paso fronterizo Mamuil Malal con el objetivo de, tal y como explica el padre Gorka,

“unir a los pueblos haciendo una festividad en la frontera, en una celebración bonita, para que se sientan unidos en su fe y que convivan (...) El evento consiste en la realización de una eucaristía presidida por el Obispo de Neuquén (Argentina) y el Obispo de Villarrica (Chile), y luego hacemos como una convivencia con música y comida entre los feligreses que vienen de un lado y del otro, es muy animado y a la gente le encanta” (Padre Gorka, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 8/10/2021).

A parte de la Iglesia Parroquial de San Sebastián, en la comuna también se encuentran pequeñas capillas ubicadas en las comunidades mapuche, tanto en zonas más “urbanizadas” como rurales – siendo la más lejana la que se encuentra ubicada en el sector de Flor del Valle. A pesar de que no he podido obtener el número exacto de las capillas que se encuentran distribuidas por el territorio (ya que algunas de ellas son casas de la población local convertidas en espacio de culto) se calculan alrededor de dieciocho o veinte capillas en total²¹¹. Estos lugares surgen de la organización y toma de decisiones de los habitantes católicos de la comunidad que, entre ellos y ellas, forman una agrupación, una suerte de comunidad religiosa, que les permite gestionar espacio, recursos y a sus propios compañeros y compañeras de culto.

A pesar de que haya una mayor presencia de personas identificadas como católicas, la religión evangélica tiene un peso más fuerte en la comuna. Sus manifestaciones y expresiones religiosas se proyectan hacia los “otros” de manera más expuesta (por ejemplo, realizando misas en el exterior y “explicando la palabra del Señor” en lugares públicos). A diferencia de las ceremonias católicas, las personas evangélicas se reúnen no para hacer misas, sino para compartir impresiones y reflexiones sobre pasajes de la Biblia. Se tratan de dinámicas menos protocolarias donde el hermanamiento surge de la propia experiencia con relación a la fe y las enseñanzas bíblicas, por eso el

²¹¹ Durante la pandemia del COVID-19 este tipo de espacios de culto aumentaron en la comuna ya que no podían acercarse al pueblo (donde se ubica la iglesia) para realizar las eucaristias. Por ello, algunas personas católicas en las comunidades decidieron crear más espacios como capillas para poder seguir procesando su fe. Los curas también comenzaron a ir a las mismas capillas de los sectores más alejados a realizar las misas al no poder reunirse grupos grandes.

impacto en la población local es mayor, porque se presentan como una agrupación más cercana y accesible.

De hecho, lo más habitual es que se reúnan en las mismas casas de las personas que profesan la fe. En las comunidades mapuche de Curarrehue es sencillo encontrar alguna familia que acoge semanalmente a su grupo evangélico en su casa (muchas veces formado por sus familiares, parientes y vecinos cercanos) o que reúne a varios vecinos para asistir a la iglesia evangélica de la comunidad (aunque estas no abundan). La familia Valle (familia mapuche), por ejemplo, construyó una de las dos iglesias del *lof* Trankura, aunque hoy en día está en desuso y esto se atribuye a “la vuelta” de muchas personas mapuche a las creencias tradicionales.

Para una parte relevante de la población mapuche en la comuna, la Iglesia Evangélica es responsable de muchos de los cambios sociales que se han vivido a nivel cultural desde su llegada. La Iglesia, dicen, generó muchos conflictos entre las familias de las comunidades, así como quiebres sociales entre vecinos. Desde mediados del siglo XX, se hizo campaña por estigmatizar la cultura y prácticas del “mapuche rural”. La Iglesia fue vista por algunas personas mapuche, que se encontraban en esta situación de estigmatización, como el camino para abandonar la identificación como indio, y también como “la salvación”:

“Yo era pobre y me sentía mal, no se podía trabajar, y sí señorita, comencé a darme a la bebida, y era un mal padre y un mal marido... Usted sabe, eran tiempos difíciles para el mapuche, pero entonces conocí a Dios y yo cambié, me volví una mejor persona” (Rafael, comunicación personal, sector de Maite, 22/09/2021).

La adscripción de las personas de las comunidades a la Iglesia provocó la enajenación de la reproducción de la “fe mapuche” debilitando – considera la población – las bases de su cultura. Sobre todo, porque incluso personas que de jóvenes se preparaban para ser *longko*, o que eran hijos de alguna autoridad ancestral importante, comenzaron a ir a la iglesia. Muchas familias mapuche abandonaron la práctica del *nguillatun*, el cual también representa un espacio de congregación y encuentro de vecinos y parientes de incluso más allá de la cordillera. Los grupos de oración, las iglesias, entre otros espacios evangélicos, sustituyeron con frecuencia las rogativas mapuche y se convirtieron en agrupaciones más reducidas.

Segundo cuenta que antes en su *lof* se daban prácticas que no correspondían con los valores que identifican a un buen mapuche: se tomaba mucho, incluso cuando se realizaban los *nguillatun* – lo cual resulta del todo inapropiado. Debido a que él no se sentía cómodo con esa situación decidió acercarse a la Iglesia evangélica. Estuvo un total de 20 años acudiendo a la misa evangelista, hasta que la llegada de un proyecto extractivista a su comunidad le hizo, como dicen en las comunidades, “agarrarse a su cultura”. Su esposa, mujer también mapuche, expresa:

“Varios de estos (refiriéndose a algunos vecinos de la comunidad) antes eran evangélicos, como nosotros, pero se volvieron, también así lo hicimos. Nosotros pensábamos que eso teníamos que hacer, lo de ser evangélicos, pero luego uno se recuerda de su cultura y ve que ese no es el camino” (Isa, comunicación personal, sector de Trankura, 19/05/2021).

Se da la idea de “volver” como una especie, no de conversión, si no de reconversión. El volver a las dinámicas y ceremonias mapuche se considera entre estos como un logro, como un paso de reconducción hacia el camino correcto. De ahí que se agudizaran los conflictos entre ambas comunidades religiosas, pues una veía a la otra como la causa de la “pérdida” de su esencia identitaria – y una contradicción – y la otra veía la creencia mapuche como incompleta. Incompleta pero no falsa. A pesar de que la mayoría de las personas mapuche evangélicas entrevistadas afirma que sus creencias son las que espiritualmente corresponden, siguen considerando las ceremonias importantes para la cultura de la que se sienten parte, y no niegan la presencia de *newen* en los elementos y seres que forman parte de su cotidianidad.

Dentro del grupo de personas mapuche evangélicas, por ejemplo, hay un porcentaje bastante elevado que combina ambos cultos con la identidad mapuche como eje transversal. La celebración de San Francisco (4 octubre) es un ejemplo que evidencia esa “conjunción” pues se le *nguillatuka* (se le hace *nguillatun*) a una cruz cristiana, a la que se le ofrecen diversos tipos de chupilca²¹² para pedir por una buena siembra.

Juanita, mujer evangélica y mapuche, se describe justamente bajo estos dos criterios “soy evangélica pero mi sangre es mapuche” dice (comunicación personal, Maite, 02/09/2021). Ella es una de las personas que más implicada están en la defensa del territorio frente a amenazas como empresas extractivistas o compras inmobiliarias de parcelas y, a pesar de que también es una de las figuras más referentes dentro de su grupo evangélico, analiza mucho el modo en que se desarrollan algunas prácticas propias de la cultura mapuche actual:

“Nuestra sangre mapuche no hay como la llevan hoy día, lo que están haciendo hoy día, porque ellos venden su lengua, su cultura, todo lo que ellos hacen... No me agrada cómo se está jugando con cosas de lo que nuestros padres nos dejaron. Antes en los *nguillatun* no te permitían ir con el pelo cortado, antes se hacían trencitas que tenían que llegar a la cintura, representando el Sol, el cielo y la sangre de nuestros mapuche. En ese tiempo una no entendía mucho porque era chica y se adoraban los cerros, la naturaleza, y se hablaba mucho de los muertos. Pero uno *pucha* piensa, adorando a un Dios yo me aparté de las cosas que creía que no le agradaban a nuestro Dios, pero yo soy mapuche y sigo trabajando la tierra (...) Hay cosas que no respeto de lo que hacen mis hermanos mapuche, de cómo están haciendo las rogativas, porque mi padre también sacaba *ramadas*, me ponía

²¹² Bebida alcohólica del sur de Chile a base de vino tinto y harina tostada.

el *trarilonko* (prenda a modo de cintillo que forma parte de la vestimenta tradicional mapuche), y no se permitían algunas cosas (...) Pero yo soy mapuche” – continua – y no puedo consentir ni ver cuando a mis *ñañas* les hacen mal la policía, que les hacen la vida imposible” (Juanita, comunicación personal, sector de Quiñenahuin, 02/09/2021).

Las creencias religiosas que expresa Juanita no son un impedimento para que los creyentes se sientan y se identifiquen como mapuche. La genética y los conocimientos, dicen, no interfieren con creer en Dios e ir a la iglesia. La contradicción que los practicantes de la fe mapuche ven en que alguien sea mapuche y evangélico a la vez, pierde relevancia cuando se refiere a la defensa de la cultura y del territorio. Ya sean evangélicos o de fe mapuche, son personas nacidas y criadas en sus *lof*, que sienten vínculo con su entorno y sus parientes, familiares y vecinos. De este modo, si bien se generan grupos en base a las creencias religiosas, sigue presente un grupo que abarca personas de ambas creencias por encima de la fe y en base a la identidad sociocultural. Recuperando las reflexiones del capítulo anterior, una persona puede participar de una misa católica y seguir perteneciendo a su grupo étnico.

10.2. Comunidad de práctica o practicantes

Las comunidades de practicantes se basan en el compartir una misma práctica (la cual se sustenta en conocimientos y códigos comunes). Los aprendizajes obtenidos a través de la praxis, como dice De Munter (2016), pueden configurar grupos de pertenencia en donde estas enseñanzas se transmiten entre los integrantes. Los intereses hacia una actividad, gusto o práctica concreta pueden congregar a personas que pertenecen a ámbitos sociales, económicos y étnicos muy diferentes, pero que se ven unidos por este elemento común.

Como el pertenecer a una comunidad de práctica no se basa en una afiliación a esta, las personas miembros pueden pertenecer a la comunidad y paralelamente participar de otras agrupaciones (Vásquez, 2011). Este último aspecto es muy importante en la descripción de las agrupaciones presentes en Curarrehue, pues ya se ha hecho énfasis en la complejidad de las estructuras grupales que presenta el territorio.

En la comuna se pueden identificar varias agrupaciones que encajarían con lo que se comprende como comunidad de práctica, entre las cuales hay varias relacionadas con el mundo lúdico, de los deportes y de la cultura. Por sus particularidades tan específicas es sencillo distinguir tanto las delimitaciones del grupo (si se trata de un grupo de baile, por ejemplo, los miembros serán aquellas personas que integran el grupo en calidad de bailarines) como los intereses que son compartidos por sus integrantes – ambos factores indispensables en la construcción de una “comunidad”.

10.2.1. La comunidad deportiva

Dentro de las comunidades deportivas, en la comuna destacan los grupos que practican *palín* y fútbol, ambos deportes que necesitan de una pelota y varios jugadores para desarrollar los torneos. Al hablar de cultura deportiva en los pueblos indígenas, Toledo (2007) destaca la importancia del valor que se da al cuerpo en sus culturas (en Monroy y Rodríguez, 2014). La mayoría de los deportes son actividades corporales que transmiten historias y valores a través de su práctica.

En este sentido, si bien el fútbol ha permeado como práctica deportiva en las familias mapuche, su peso simbólico no es el del *palín*. Mientras que el fútbol sigue códigos propios del deporte caracterizado como occidental (competitividad, recibir un premio, origen occidental) el *palín*, como juego indígena, se focaliza más en el encuentro y convivencia de sus participantes. A pesar de que sí funcione en base a una competición, la importancia de la socialización pasa por encima de la de la competencia. Ambas prácticas establecen lazos de confianza y refuerzan los lazos sociales con el grupo a través de su ejercicio, pero los objetivos son diferentes.

El *palín* se conoce en la cultura mapuche – y la sociedad chilena – como un deporte ancestral, identificado como uno de esos elementos materiales patrimoniales propios del pueblo Mapuche. Pero para las personas ancianas mapuche de la comuna, el *palín* era mucho más que un juego. La práctica del *palín* reunía a varios jóvenes de distintos *lof* que iban acompañados de miembros de sus familias y comunidades – entre los cuales a veces asistían *longko* o personas representativas de los territorios. El *palín* presenta un gran contenido social pues en esos momentos de “junta”, mientras los jóvenes jugaban, entre el público se daban conversaciones, pactos, alianzas y estrategias que fundamentaban la socialización inscrita en esos grupos.

Habitualmente se juega en una cancha de gran tamaño (20-30 metros de ancho por 100 de largo) que se sitúa y “monta” donde más convenga. Puede ser en la parcela de la familia que organiza el juego o torneo, en algunos descampados preparados para este tipo de actividades, o en el espacio destinado al recreo de un colegio. Por ejemplo, durante el trabajo de campo en la comuna, una de las familias de una comunidad de Curarrehue decidió organizar un campeonato de *palín* cuando las recomendaciones por la pandemia del COVID-19 ya no eran tan restrictivas. Los partidos se llevaron a cabo en uno de los campos propiedad de la familia, y acudieron alrededor de cien participantes de diversos sectores y pueblos externos a Curarrehue (en su mayoría jóvenes e identificados como mapuche).

El objetivo del campeonato no era organizarse como equipos para competir los unos con los otros, sino reencontrarse después de tantos meses forzados a un distanciamiento social. Era volver – según palabras de los participantes – a poner en práctica una actividad que los “hermana con sus *peñi*, que les conecta a su cultura”. Muchos de los asistentes al campeonato, tanto los que jugaban como los que no, no compartían vínculos de consanguinidad ni relaciones familiares entre ellos, ni tampoco

vivían en las mismas comunidades PJ, pero compartían una práctica, el *palín*. Este deporte los acercaba y generaba relaciones de afinidad y confianza²¹³ entre ellos.

Los jugadores (o *palife*) tienen ya a sus contrincantes designados para cuando comienza el juego – llamados *kon*²¹⁴ – y una vez acaba el partido, la familia anfitriona debe atender a los *kon* ofreciéndoles comida, bebida y su tiempo. A su vez, cuando los jugadores anfitriones vayan a jugar al territorio de sus *kon*, se esperará el mismo trato de atención, siguiendo los códigos de reciprocidad tan relevantes en las interacciones entre personas mapuche. Esta relación con los *kon* es duradera e implica un compromiso sociocultural entre familias de diversos *lof* (Castro, 2013). En Curarrehue se observa como esta reciprocidad – y movilidad entre sectores y ciudades – va constituyendo una suerte de agrupación que refuerza alianzas y lazos más antiguos.

Este tipo de vinculaciones se dan también a causa de los torneos de fútbol, pero, tal y como avanzaba, sin la conexión con la ancestralidad que caracteriza al *palín*. El fútbol se ve como una práctica *wingka*, a pesar de que las personas mapuche también la practiquen. De hecho, en los equipos de fútbol de la comuna de Curarrehue, que son varios, se pueden encontrar tanto hombres como mujeres y personas mapuche como no-mapuche. Es un deporte que suele practicarse desde la infancia en contextos escolares y/o recreativos donde mapuche y no-mapuche comparten espacios. Agustín explica que los partidos y torneos de fútbol eran un elemento clave en la socialización vecinal entre las diferentes familias y parcelas de las comunidades:

“Antes era común que los jóvenes se reunieran para hacer torneos de fútbol y de *palín*, era una manera de encontrarnos, de pasarla bien, de parar de trabajar la tierra. A mí me gustaba tanto el fútbol que me ponía yo a organizar los torneos, y los vecinos “apañaban” la mayoría porque allá no importaba tu apellido o si había alguna riña entre nosotros, la pasábamos bien” (Agustín, comunicación personal, sector de Maite, 25/10/2021).

Hoy en día, los torneos intracomunitarios no son tan frecuentes puesto que la juventud tiene otras maneras de entretenerse. Pero lo que sí se ha ido impulsando mucho, sobre todo desde las instituciones, ha sido el fútbol como actividad saludable. De ahí se han creado entidades como la Asociación Deportiva Regional Social y Cultural de Fútbol Rural (AFUR) de la IX Región (de La Araucanía) que promueve actividades deportivas como parte de la educación en hábitos saludables. Desde esta asociación se organizan campeonatos – como el Campeonato Regional de Fútbol Rural – en los que participan equipos de diferentes comunas. Dentro de estos equipos, donde hay diversidad de participantes, también hay momentos de ocio como encuentros, asados, fiestas, donde se

²¹³ Sobre todo confianza, ya que tras las desconfianzas generadas debido a los contagios en la pandemia del COVID-19, no hubieran reunido a tantas personas en un mismo espacio sin que hubiera una confianza establecida entre ellos de por medio.

²¹⁴ Tal y como se describió en el capítulo 8 de esta tesis, si bien *kon* puede designar amistad, se asocia más a la expresión de compañerismo a través del juego o de la lucha. Dicho esto, la idea de *kon* – el contrincante – como compañero nos acerca a esa idea de un objetivo más de convivencia que de competitividad.

intercambian conocimientos sobre la práctica que comparten y otros contenidos de la vida cotidiana. Marisol Marillanca, concejal de la municipalidad, comentaba:

“Desde la municipalidad queremos hacer cosas por los más jóvenes. Es importante que se sientan parte de Curarrehue, que no quieran irse tanto. Por eso tomar espacios como las canchas o sitios donde puedan entretenerse, practicando un deporte y pasándola bien, eso es importante. Es hermoso ver a los chiquillos compartir tanto los unos con los otros, salen del liceo y se quedan con sus amistades jugando a la pelota, y muchos tienen equipos y eso es saludable. Es bueno porque practican un deporte, que eso es importante, pero también por lo social. Después de la pandemia quedamos tocados, y los jóvenes necesitaban volver a juntarse y así con el deporte hacen grupo, y sus papás, sus familias también se juntan” (Marisol Marillanca, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 02/06/2021).

La existencia de varias formas de competencia (torneos particulares, “pachangas” entre amigos, campeonatos regionales, entre otros) produce que no solamente se forme una comunidad de práctica en el propio equipo. Se generan también otras que unen a varios equipos de fútbol en un entramado relacional más amplio a nivel socio-territorial. Se puede pertenecer a varias comunidades deportivas sin que implique falta de implicación en ninguna de ellas. La difusión de los conocimientos y experiencias en torno a la práctica del fútbol serán bienvenidos en muchas de las agrupaciones de las que la persona forme parte.

10.2.2. La comunidad cultural y de ocio

Si entendemos la comunidad como un conjunto de interrelaciones personales en un territorio determinado, en el que se genera pertenencia e identidad, se puede hablar de un patrimonio cultural comunitario y compartido. Este se reproduce por los vínculos que mantienen las personas que se identifican con dicho patrimonio. Por ello, quisiera destacar la importancia que tienen en la comuna los eventos y actos culturales que buscan la representatividad de la diversidad cultural del territorio. En los últimos veinte años aproximadamente, han ido surgiendo movimientos y agrupaciones que se basan en una fuerte voluntad de transmitir la cultura del territorio desde diferentes ámbitos.

En Curarrehue encontramos grupos que van desde festivales de hip-hop mapuche hasta agrupaciones de mujeres que comparten conocimientos sobre el cuidado de la tierra. Estas comunidades de práctica se forman en base a diferentes modos de entender la cultura y diferentes modos de resiliencia. Un ejemplo de esto nos lo aporta la cooperativa Expoarte, formada por ocho artesanos de Curarrehue y otros orígenes. Sus integrantes comparten el objetivo de visibilizar creaciones artísticas de la zona y que han sido fabricadas con productos locales.

Oficialmente la cooperativa se fundó en el 2017 pero varios de sus miembros ya eran parte de un grupo de artesanos conocidos en la comuna. Sus intereses y oficios comunes les habían llevado a reunirse en diversas ocasiones para intercambiar consejos, técnicas y contactos para apoyar la comercialización de sus productos. Cada miembro pertenece a un área artesanal diferente, pero la práctica del mismo rubro les unía, sin importar sus procedencias. Tanto fue la unión— explica Juana Becerra, una famosa tejedora mapuche de Curarrehue — que acabaron convirtiéndose en buenos amigos y con la ilusión de crear un proyecto común. Hoy en día, Expoarte tiene un edificio en la calle principal del pueblo donde se pueden ver, y adquirir, las artesanías.

La agrupación artística cultural Akukurra, compuesta mayoritariamente por mujeres jóvenes, tiene por objetivo promocionar el arte en eventos culturales a lo largo de la comuna. Sus integrantes están activas desde el 2018 y actualmente cuentan con cierta financiación de la Municipalidad de Curarrehue para impulsar espacios y actividades relacionadas con la música, la danza y el arte. Llevan a cabo talleres frecuentes para grupos variopintos, compuestos de personas jóvenes, infantes, personas adultas, mapuche y no-mapuche, hombres y mujeres. Si bien se trata de un grupo delimitado, están constantemente abiertas a recibir personas que quieran fomentar valores a través de las prácticas artísticas. Los límites del grupo se difuminan cuando realizan talleres donde el público objetivo es diferente. Es decir, en una actividad concreta participarán algunos integrantes de la agrupación y en otra serán otros los que participen.

El arte y la música son declaraciones fundamentales de las prácticas comunitarias en Curarrehue. Desde hace ya más de diez años, en la comuna se celebra el festival Newen Hip Hop. Este encuentro reúne a diferentes artistas musicales (grupos y solistas) en la comuna con el objetivo de sensibilizar a la población local sobre las amenazas territoriales y culturales que enfrentan sus habitantes. La fusión del hip-hop con la música tradicional mapuche es la máxima expresión del festival y el elemento transversal de las agrupaciones que se juntan para el evento.

Existen, en Curarrehue, espacios de sociabilización que favorecen la asociación y agrupación de personas con intereses comunes y, por tanto, las comunidades del ámbito cultural. Uno de los ejemplos más evidentes es la presencia de la Aldea Intercultural Trawupeyüm (“donde nos reunimos”) ubicada en el pueblo de Curarrehue y abierta al público desde el 2002 – gracias a la iniciativa y la participación de personas y organizaciones locales.

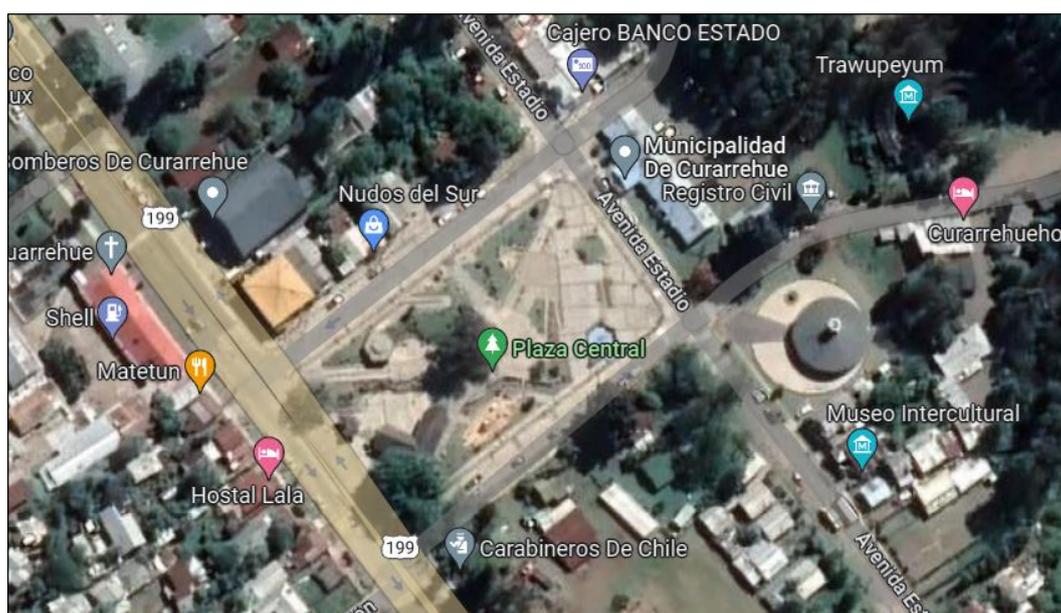
El proyecto se compone de varios elementos; el museo, o “muestra de la cultura viva de Curarrehue” (Cristian Sepúlveda, Encargado de la Aldea, comunicación personal-virtual, 23/03/2021), que pone en valor el patrimonio y la historia local; el centro cultural que acoge diferentes tipos de actividades culturales (grupos de música, de baile) y reuniones de carácter activista y ritual (como ceremonias mapuche); el mercado artesanal constituido por algunos puestitos de trabajadores artesanales locales; y la biblioteca pública de Curarrehue, con espacios de lectura, préstamo de libros, y espacios de intercambio discursivo y reflexivo.

“La Aldea, como iniciativa local en la que pueden participar diferentes colectivos y la población de Curarrehue, quiere crear ese espacio en el que se promocióne la cultura y pues la historia de la comuna. Que se muestren más cosas más allá del “fetiche del pueblo originario” (Cristian Sepúlveda, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 24/08/2021).

Otro espacio interesante es la plaza central del pueblo, lugar de múltiples interacciones y punto base en la gestación de grupos locales. Si bien este lugar no constituye una comunidad en sí, las personas de Curarrehue coinciden simultáneamente en diferentes comunidades. Es un espacio de coincidencia de agrupaciones de diferente índole, con solapamientos, cosa que permite ser un espacio de manifestación de solidaridad orgánica *durkheimiana*. Si se entiende la plaza como una telaraña en la que diferentes grupos conectan entre sí, podemos usar esta analogía para hacernos una idea de cómo funciona el entramado relacional curarrehuino. Los grupos ubicados, a lo largo de la plaza, mantienen relaciones entre sí por diversos motivos (familiares, vecinales, comparten colegio, juegan juntos a fútbol, van a clases de danza, participan del mismo proyecto municipal). Son grupos cambiantes, en los que sus integrantes entran y salen.

La plaza es: un lugar para la reunión de jóvenes; de adultos que se sientan a conversar; es el lugar de juego para los infantes que salen de las escuelas; es el espacio de recreo de algunos jardines infantiles; la pista de ensayos de baile de algunos grupos; lugar de eventos municipales; el espacio para las ferias ganaderas y agrícolas de la comuna; el punto de encuentro de las manifestaciones y marchas; el lugar para algunas asambleas autogestionadas; y es un espacio de uso comunitario para el ocio.

31. Mapa de la Plaza Central de Curarrehue, con su forma rectangular y rodeada por la calle principal (la carretera), Carabineros (la policía), la Biblioteca de Curarrehue (edificio circular), la Municipalidad, y la Aldea Cultural Trawupeyum:



Fuente: Elaboración propia. Imagen extraída de Google Maps (agosto del 2023)

Un momento significativo durante el trabajo etnográfico – que refleja esta confluencia de acciones y diversidad grupal – fue durante las celebraciones de las Fiestas Patrias del 2020. Estas coincidieron, a la vez, con una feria agrícola en la plaza central y con el aniversario de los *chemamull* de la Aldea Intercultural. Mientras que en la plaza del pueblo sonaban cuecas (música tradicional chilena) y había bailes y discursos al ritmo de “nuestra tierra, nuestro Chile”, en la Aldea se escuchaban los instrumentos que acompañan el *choyke* mapuche y a personas bailando alrededor del *rewe*. En medio de ambos acontecimientos, la feria agrícola reunía a personas (sobre todo mujeres), tanto mapuches como no-mapuches, que trabajan la tierra.

En este sentido, Curarrehue muestra una sociedad culturalmente heterogénea que busca expresarse a partir de encuentros y actos que denoten sus características, colectivas y particulares. Las ferias, las movilizaciones sociales, los encuentros lúdicos en la plaza son ejemplos de actos culturales que son innegablemente actos relacionales. Muestran lo que algunos agentes locales entienden como bienestar: un equilibrio de relaciones que no niega las singularidades y la diversidad de la identidad curarrehuina.

10.2.3. La comunidad en base a actividades productivas y de intercambio

La asociación como resultado de actividades en el ámbito productivo y de comercio es otro tipo de comunidad de práctica identificada en la comuna. El que se generen lazos sociales a través de interacciones económicas en el pueblo Mapuche data de los tiempos prehispánicos. Los primeros cronistas pudieron observar cómo los grupos familiares (o *lof*) se relacionaban con otros a través de intercambios de productos y artículos de necesidad – analizado por investigadores como Faron (1986 [1968]) y Stuchlik (1976).

Actualmente, en la comuna se pueden presenciar emprendimientos y prácticas económicas compartidas por diversos grupos. Este tipo de prácticas, en que grupos de personas que pertenecen a distintos *lof*, sectores y comunidades, se reúnen para encontrar métodos de subsistencia conjunta, reproduce las lógicas del “compartir” consideradas como propias de su cultura. Estas, dice la población mapuche local, se contraponen a la reorganización social que trajo la dictadura militar. Existen tanto iniciativas que parten de redes de afinidad como actividades organizadas por la municipalidad y otras instituciones, tanto mapuche como no-mapuche.

10.2.3.1. La Feria Walüing

Uno de los ejemplos más representativos es la Feria Walüing, propuesta surgida de la mano de un grupo de mujeres mapuche, en su mayoría cocineras, que cobró forma en el año 2005. Esta feria comenzó principalmente con el objetivo de organizarse para intercambiar semillas y vender productos de diferentes partes de la comuna. Pero acabó por convertirse en un fenómeno turístico de la zona, debido al factor añadido “cultural-indígena”. Las mujeres buscaban poner en práctica economías ancestrales, dar a conocer productos propios y gestionar emprendimientos que les aportaran beneficio monetario

siendo independientes. La señora Patricia expone que ella se inició en la Feria porque otra mujer empezó a visitar a las señoras mapuche que sabían cocinar, tejer, cultivar y, en sus palabras,

“nos dijo que debíamos ser fuertes, resistir a lo que viniera porque las empresas estaban haciendo daño, y a mí eso me recordó cuando antes yo ya iba a la feria del pueblo, a vender lo de mi huerta, y estábamos muchas mujeres juntas, compartiendo, conversando, como se hacía antes po” (Patricia, comunicación personal, sector de Maite, 20/09/2021).

Otra de las primeras integrantes, también habla del surgimiento de la Feria Walüŋ como un momento en que se comenzaron a establecer contactos con grupos de turistas, instituciones y escuelas que querían conocer más de la zona. La hostelería resultó ser un gran atractivo para los visitantes no-mapuche. La cocina se considera entre la población mapuche local como un elemento básico de la cultura propia: muchas de las actividades y prácticas mapuche giran en torno a la comida, al compartir alimentos, a la mesa, al fogón, y su carácter identitario es incuestionable para muchos de los actores locales. Sobre todo, para las mujeres, que ven en esta práctica una manera de “reconectar” con sus raíces, tal y como explica Consuelo:

“Yo a mis hijos les hacía tallarines, y otras cosas que veía en las casas, pero cuando llegaron a decirme que yo podía ser también cocinera mapuche recordé las cosas que me hacía mi mami, los catuto, la cocina con la papa, las cosas de la huerta, así que pensé que yo también podía” (Consuelo, comunicación personal, sector de Reigolil, 24/04/2021).

La práctica de la cocina se revalorizó gracias al turismo y los emprendimientos como la Feria. Por esta razón, mujeres con cierto grado de experiencia – como Anita Epulef, conocida cocinera mapuche en La Araucanía y vecina de Curarrehue – comenzaron a animar y transferir saberes a otras mujeres. Este hecho fue constituyendo una red de intercambio de alimentos, conocimientos y consejos para profundizar en la práctica culinaria – hecho que coincide con uno de los requisitos básicos para construir una comunidad de práctica.

En enero del 2020 tuve la oportunidad de desarrollar una observación participante en la propia Feria Walüŋ, conversando con diferentes mujeres y “apoyando” en el trabajo de las actividades de algunos puestos de la feria (la mayoría cocinerías). Previo a la apertura al público se mantenían conversaciones y reuniones para la organización en las que algunas mujeres destacaban más como líderes y otras como participantes. Dentro del grupo existían desavenencias y conflictos por temas vecinales, familiares y desde la propia participación en la Feria, pero en el momento de cocinar se apoyaban las unas a las otras. En palabras de una de las participantes:

“Obvio que todas queremos ganar platita, pero nadie quiere que a la otra ñaña le vaya mal, porque está haciendo cocina mapuche, y nosotras queremos que a la gente le guste, que sepa lo que hacemos, que esto es nuestra cultura y es bueno. Yo soy cocinera mapuche y la cocina es muy importante para mí, y si también lo es para mi vecina pues yo la apoyo, somos cocineras mapuche” (Emiliana, Curarrehue, 13/01/2020).

10.2.3.2. Los mercados e intercambios

Antes de la llegada masificada de turistas y la creación de la Walüing, varias mujeres se dedicaban a vender parte de las hortalizas que cultivaban en sus huertos en algunos puestos de mercado. Si bien Curarrehue no tiene establecido un mercado fijo propiamente dicho, algunas mujeres mapuche de la comuna se disponían en un espacio de la plaza central, u otra zona con pequeños puestos, para vender las verduras, lechugas, plantas, que tenían. Este tipo de actividad fue fortaleciendo algunos de los lazos que ya existían entre estas mujeres por relaciones familiares previas, por ser vecinas, o por tener el factor común de trabajar la huerta.

Cuando los proyectos de la INDAP comenzaron a “poner en valor” la práctica huertera (sobre todo a principios de los años 2000) muchas mujeres mapuche vieron en esta práctica – que pertenecía al ámbito cotidiano – una salida económica factible. Tanto la participación en los puestos de mercado como en los proyectos institucionales dio pie al intercambio de conocimientos, así como la constitución de un espacio para la interacción y desarrollo de una práctica.

Desde las instituciones también se movilizan actividades que visibilizan la cultura económica local y hacen énfasis en el contexto campesino de la comuna (ferias costumbristas y ferias agrícola-ganaderas). Estos eventos, aparte de generar beneficios económicos, suponen un potente generador y reproductor de relaciones supracomunitarias. Son vistos por la población como eventos sociales en el sentido de que facilitan el *copuchar* y conversar el día a día de la comuna. Entre los participantes de estas ferias hay personas que solamente se conocen por formar parte de estas y, a pesar de que no coincidan en ideas políticas, orientaciones religiosas u otros elementos, tienen en común pertenecer a un grupo que desarrolla mismas prácticas.

Los *trafkintu* son una de esas prácticas consideradas como ancestrales, y su presencia se remonta a tiempos prehispánicos. Las personas ancianas de la comuna explican a menudo cómo recuerdan ver llegar a familias *Lafkenche*, montadas en sus carretas, para cambiar cohayuyo por *pewen* o trigo. También acudían a la comuna personas provenientes del otro lado de la cordillera andina, con productos que no se encontraban en Curarrehue, para el intercambio de estos. Eran *trafkintu* que se podían dar únicamente entre familias que ya mantenían una interacción constante, o bien “eventos” que acogían relaciones suprafamiliares.

A pesar de que estos mismos actores locales hacen referencia a la disminución de su práctica desde mediados del siglo XX, hoy en día forma parte de las actividades que

se están fomentando en la comuna – desde las instituciones como el INDAP y desde las propias familias mapuche. Se hace con el objetivo de “recuperar” las formas de socialización “ancestrales” a través del intercambio. La misma Juana Faúndez dice:

“Ahora se hacen *trafkintu* muy grandes donde va mucha gente por organizaciones, pero antes no, antes las mujeres recogían sus plantas y cambiaban. Yo recuerdo antes, con las plantas, todo el mundo se convidaba (se las intercambiaban o regalaban), así las mujeres se juntaban y hacían el *trafkintu* con las semillas, y eran vecinas o parientes, que les faltaba de algo y lo cambiaban. Yo nunca lo dejé de hacer, por eso tengo mi huerta, y ahora lo vuelven a hacer más” (Javiera, comunicación personal, sector de Pocolpen, 21/10/2021).

La institución económica del *trafkintu* que se observa en Curarrehue responde a dos tipos de organización: por un lado, aquella que se desarrolla entre los habitantes de la comuna, sobre todo entre mujeres, entre vecinos y familiares, y que fortalece relaciones sociales ya existentes (como proponía Stuchlik, 1976); por otro, aquella que surge motivada por los proyectos institucionales y municipales, que reúne a personas de una misma agrupación o proyecto, y que genera nuevos vínculos. Faron (1986 [1968]) apuntaba que el *trafkintu* ponía en relación con personas de diferentes linajes y que se encontraban distanciadas socialmente.

En el caso del *trafkintu* celebrado – y observado – en julio durante el trabajo de campo, éste se organizó a petición de los y las vecinas de la zona de Huincapalihue, y fue coordinado por los orientadores del PDTI (Programa de Desarrollo Territorial Indígena). La actividad se llevó a cabo en la parcela propiedad de un señor que es considerado colono – hecho que indica la extensión de la práctica del *trafkintu* más allá de las delimitaciones étnicas. Los participantes – 12 en total y en su mayoría mujeres de diversos sectores de la comuna – trajeron consigo sus semillas, hortalizas, esquejes y las colocaron encima de una mesa, donde cada persona “exponía” sus productos. Algunos trajeron cosas para intercambiar, así que realizaban un cambio monetario.

Cuando les preguntaba la razón por la que habían asistido a la actividad – esperando que su respuesta se relacionara a la vinculación con el proyecto del PDTI – varios participantes explicaban que habían sido invitados por algunos de los miembros del proyecto, pero que solo acudían para hacer *trafkintu*. Otros me comentaban que, a pesar de que esta vez la actividad la hubiese organizado el PDTI, “si no hubiesen sido ellos la hubiéramos hecho igual, en otro lugar, pero porque nosotras ya hacemos *trafkintu*”. Esta práctica pone en comunión a personas de lugares alejados pero que comparten un mismo interés – el cual es reforzado cada vez que participan del *trafkintu*, pues también se intercambian conocimientos sobre la práctica. Como espacio de socialización en el que se ahonda en las relaciones personales, el *trafkintu* reafirma lazos y alianzas que fortalecen la constitución de una comunidad, y sus límites:

“Si lo montamos nosotras una sabe con quién quiere hacer *trafkintu* y con quién no, se elige a quien se invita” – cuando le pregunto cómo se elige eso, responde – “pues porque una ya sabe, yo sé quién tiene las semillas que me pueden gustar, quién las cuida y quién no... con la práctica una aprende a reconocer de lo bueno y ya sé cuándo quiero o necesito algo pues si mi vecina lo tiene, o si me cruzo con alguien en el pueblo quedamos en hacer *trafkintu*” (Teresa, comunicación personal, sector de Huincapalihue, 19/07/2021).

10.2.3.3. Los emprendimientos turísticos

Por último, el turismo es otra de las actividades económicas que se desarrollan en la comuna y la que más ha ido en aumento en los últimos veinte años. A mediados de los 2000, aproximadamente, se iniciaron los primeros emprendimientos turísticos entre las comunidades mapuche de Curarrehue. La comuna, y en general La Araucanía, ofrece mayoritariamente turismo de aventura y montaña, debido a sus paisajes y zonas abruptas, y turismo gastronómico. La atracción principal se basa en el entorno físico y cultural propio del sur de Chile, el cual cada vez se da a conocer con más énfasis en los medios y publicidad para las personas extranjeras (la mayoría de turistas que llegan no son nacionales sino de otros países).

Actualmente en la comuna se contabilizan entre 35 y 40 unidades domésticas que se dedican, en menor y mayor medida, casi con exclusividad al turismo. Estas familias ven la actividad como una alternativa económica que – según los discursos de las instituciones municipales y de las personas participantes – se puede desarrollar acorde a los valores y principios comunitarios que desean mantener en Curarrehue. Como se expuso anteriormente, la población local habla de “turismo comunitario” – definido así por la “equitatividad” en el reparto de beneficios (turistas y actividades) entre varias familias de las comunidades mapuche.

Según el análisis realizado durante el trabajo de campo, se puede definir este proceso como una red de colaboración o participación en el turismo que enlaza diversos comuneros. El objetivo es ganar beneficio con la llegada de turistas y que esta ganancia económica permanezca en la comuna. Sin embargo, las prácticas observadas no son exactas a la definición bajo la que se comprende el concepto de turismo comunitario en la antropología (Milano, 2016; Palomino, 2015): implica una gestión común, comunitaria, de los beneficios, así como un reparto equitativo de estos. En Curarrehue, los emprendimientos funcionan como negocios particulares²¹⁵. Pero el turismo comunitario también tiene relación con la existencia de una estructura colectiva del turismo, con una organización comunitaria como forma distintiva (Milano, 2016). En la práctica de Curarrehue, esta segunda característica no dista tanto como la anterior: sí existe una red

²¹⁵ Si no es a raíz del Tour Operador de la comuna, los ingresos generados permanecen en la familia (o miembro de la familia) que realizó la actividad (cocina, excursión, hospedaje).

de organización de los emprendimientos – ya sea por iniciativa particular de las comunidades o por la gestión del Tour Operador “Rutas Ancestrales”²¹⁶.

Las familias ejercen como anfitrionas hospedando, dando de comer, y haciendo al turista partícipe de sus actividades diarias. Para este tipo de turismo se suele iniciar la actividad recibiendo al grupo en la *ruka* o en otro espacio acondicionado para ello, como la sede. En estos espacios se conversa acerca de la cultura mapuche, la historia de la comunidad, la “cosmovisión mapuche” – así lo dicen – y de qué supone para ellos recibir extranjeros que quieren aprender de “sus conocimientos”. Como suelen decir algunos comuneros: “nosotros somos gente de cultura, hacemos el turismo de cultura. Damos a conocer de todo lo nuestro” – siendo “lo nuestro” aquellos elementos ya expuestos en esta tesis y que son considerados como piezas identitarias claves.

“Cuando los turistas ven que sabemos de nuestra música, de nuestra cultura, ven que la comunidad está formada, que la cultura está viva (...) Nosotros somos gente mapuche, de autenticidad, de trabajo, nos sustentamos y damos lo mejor de las comidas que yo sé hacer, y entonces nos dicen los turistas que la visión que traían de nosotros que es diferente” (Belén, comunicación personal, sector de Trankura, 21/04/2021).

El desarrollo de estos emprendimientos viene condicionado por la existencia de un grupo de personas que viven, económicamente, de esta práctica. Estas personas se retroalimentan mutuamente – si no en cuanto a los beneficios – con los conocimientos y experiencias que se comparten: durante las reuniones del Tour Operador; entre los vecinos y vecinas que participan de los emprendimientos en su vida diaria; en el desarrollo de actividades turísticas donde otras comunidades mapuche vienen a conocer los emprendimientos de fuera de su comuna o, incluso, país.

En este sentido, se podría argumentar que la comunidad de práctica es mucho más extensa que el territorio curarrehuino, pues estos miembros supracomunitarios y externos comparten con las personas locales la práctica de la actividad turística. Sin embargo, para que se constituya una comunidad de práctica es necesario la existencia de lazos de confianza y una interacción constante entre sus participantes, hecho que no se produce en encuentros esporádicos.

Esto mismo pasa con la figura del turista: son varias las personas en Curarrehue que ven al turista, y a los voluntarios que (ocasionalmente) conviven con las familias mapuche, como “aliados” en dicha práctica. La relación que se genera a través de la praxis nos da ejemplos en que algunas familias mapuche continúan la relación – vía on-line – con algunos de los turistas y voluntarios que han pasado por sus casas. Tanto es así que

²¹⁶ Se trata de una iniciativa surgida de un actor local (procedente de Catalunya) y algunos jóvenes de la comuna y que tiene por objetivo fomentar y preservar la “cultura mapuche” a través de los emprendimientos turísticos, generando independencia de empresas y negocios externos a la comuna. Actualmente son varias las familias “socias” del Tour Operador y se articulan entre ellas a través de diversas rutas (que contienen, a su vez, varias actividades) en las que las familias ofrecen varias atracciones según sus rubros: hospedaje, gastronomía, senderismo, paseo a caballo, apicultura, entre otros.

algunas personas mapuche afirman que mantienen con estas personas relaciones de amistad mayores que con algunas personas del propio territorio. Estos lazos globalizados formarían parte de una comunidad que, si bien no confirmo que pueda ser considerada “de práctica”, sí merece ser considerada en base a teorías de colectividad y relacionalidad que den cuenta de estos grupos.

10.3. Comunidad por pertenencia institucional

Paulina es una señora mapuche, de unos casi 70 años – no conoce su edad exacta –, que es nacida y criada en la zona de Reigolil, al norte de la comuna. Se describe a ella misma como cerrada y algo “mañosa” y reconoce que no le agrada “eso de las visitas”. Sus interacciones se reducen a sus 4 hijos (los otros 2 viven en Temuco) y sus nietos, puesto que ya no le queda ningún hermano ni hermana viva, y depende de ellos para las compras, visitas al centro de salud y gestiones administrativas.

“Yo me crié con hermanos y mis vecinos, que eran mis primos, y harto tiempo fue así. Mis papás eran muy queridos por todos, pero una se va haciendo vieja y ya no es lo mismo. No piense usted que no soy buena vecina, yo trato a todo el mundo con mucho respeto, pero no me agrada cuando el de abajo pasa así sin avisar, o el tener que visitar a los parientes si una no lo siente” (Paulina, comunicación personal, sector de Reigolil, 21/10/2021).

Según explica, su círculo social se fue reduciendo a medida que pasaban los años²¹⁷. Pero en el 2016 uno de sus hijos la convenció para que entrara a formar parte de los usuarios del grupo del PDTI de su sector. Ahí, dice, encontró personas a las que era afín, aún si eran fuera de su comunidad.

“A veces nos mandan tarea como si fuéramos *cabros chicos* (niños y niñas)” – me muestra un cuaderno mientras se ríe – “pero sabe que la paso bien, y salgo de la casa. Se aprenden hartas cosas, mire” – me enseña unos cálculos y me explica que les enseñan a valorar beneficios y pérdidas en sus negocios – “allá he conocido igual mujeres que quieren aprender para sus emprendimientos, mujeres muy secas (inteligentes)” (Paulina, comunicación personal, sector de Reigolil, 21/10/2021).

²¹⁷ A medida que tuve posibilidad de profundizar en algunos temas con Paulina, descubrí que ella era una de las pocas personas de su comunidad que no se había opuesto a un proyecto extractivista que se iba a construir en Curarrehue. Su postura suscitó el rechazo de alguno de sus vecinos y supuso un quiebre social en sus interacciones cotidianas.

En el proyecto, participan algunos de esos vecinos con los que se distanció. Pero la “obligación” de asistir a las reuniones que se organizan desde el PDTI trajo consigo el establecimiento de relaciones de colaboración, y una mayor frecuencia de interacción, con estas personas.

Los programas estatales de “desarrollo” en Chile, y destinados a poblaciones rurales – mayoritariamente indígenas –, crecieron enormemente en el período del 1990 y 2000. Probablemente, diría Bengoa (2017), para atenuar la efervescencia de las movilizaciones sociales a través de la entrega de recursos estatales. Instrumentos gubernamentales como el FOSIS, SERNATUR, SERCOTEC, CORFO, la CONADI, INDAP, entre otros, iniciaron campañas de difusión de sus proyectos y capacitaciones²¹⁸ con el objetivo, tal y como publicitaban, de reducir las situaciones de precariedad y empoderar a las familias mapuche. En la comuna, Nieves recuerda como:

“Cuando llegaron los proyectos empezó a entrar plata a las comunidades. Me acuerdo de Orígenes, el programa, que ahí se agarró mucha plata, pero ya no fue más. Entraba plata, pero no para todo iba igual, unos recibían más y eso no estaba bien, po. Tanta plata, muchos millones que se daban, del gobierno” (Nieves, comunicación personal, sector de Maite, 27/04/2021).

Por ejemplo, SERNATUR tiene como objetivo elevar los estándares de competitividad de las familias dentro del turismo. Estas intenciones se traducen en instruir a los nuevos emprendedores para asegurar que las dinámicas del turismo – como se entiende en las dinámicas del mercado neoliberal – sean asimiladas y reproducidas incluso en contextos indígenas. Sus actividades van desde el financiamiento de maquinaria a la realización de giras nacionales para compartir las experiencias sobre el trabajo como emprendedor.

La CONADI ofrece capacitaciones abiertas, cursos y becas a aquellas personas indígenas que tengan interés en postular. Para el proceso de acceso no es necesario el registro de usuarios, sino que todas las personas pertenecientes a pueblos indígenas tienen derecho a las postulaciones²¹⁹. En una conversación que presencié entre dos vecinas de la misma comunidad PJ, mientras una de ellas iba sembrando su huerto la otra le consultó acerca del estado de sus lechugas. Cuando la propietaria le comentó que su invernadero estaba muy gastado, inmediatamente la otra señora le preguntó si había postulado al Proyecto de Un Millón²²⁰.

La mayor presencia de los proyectos y capacitaciones institucionales se ha filtrado en las conversaciones del día a día de sus habitantes. En estas se reproducen discursos

²¹⁸ Cabe destacar que varios de estos proyectos y fondos se destinan exclusivamente a las personas indígenas. Consultar el listado de acrónimos en el Anexo 11.

²¹⁹ Estas se ofrecen a través de la web de la institución, a través de la municipalidad o con llamadas telefónicas de los mismos trabajadores de la CONADI quienes, también redactan los proyectos en colaboración con el usuario.

²²⁰ Con este proyecto se aplica a optar a un millón de pesos chilenos (alrededor de 1000 euros) para invertir en materiales necesarios para el desarrollo del emprendimiento o actividades de subsistencia familiar.

institucionales y se apropian conceptos administrativos en la construcción de las dinámicas sociales (tales como colectividad, apoyo grupal, objetivos de desarrollo, entre otros). Mientras que las capacitaciones a menudo son vistas por los habitantes de las comunidades como innecesarias o poco útiles – incluso, en ocasiones, ofensivas – los fondos y proyectos económicos se entienden como apoyos necesarios para el correcto desempeño de sus actividades productivas. Se ve casi como una deuda del Estado hacia el pueblo Mapuche por las persecuciones y los abusos sufridos.

Una de las instituciones más conocidas en la comuna es el PDTI, programa perteneciente a la INDAP (el Instituto de Desarrollo Agropecuario) del Ministerio de Agricultura, y que en el 2021 contaba con un total de 626 usuarios inscritos. Su objetivo es tecnificar y apoyar las actividades agrícolas que se dan en las zonas rurales indígenas a través de fondos económicos, asesoramiento técnico y capacitaciones para la mejora de las actividades. Para poder acceder a estos recursos es necesario ser usuario del PDTI, y sus requisitos tienen en cuenta la propiedad terrenal y la pertenencia a un pueblo indígena. En este programa son los propios usuarios los que deciden qué necesidades quieren suplir y, juntamente con la asesoría de funcionarios, establecen el presupuesto necesario. Para formular capacitaciones y proyectos, desde el programa se realizan reuniones donde los comuneros exponen sus necesidades – también decididas a través de la observación de los funcionarios – y se trasladan las demandas a los trabajadores del PDTI.

En la comuna de Curarrehue, la población (usuarios) está dividida territorialmente en grupos gestionados por diferentes funcionarios/asesores, muchos de los cuales llevan trabajando varios años con las mismas familias. Tratan de reunirse como mínimo una vez al mes, para hacer seguimiento de las actividades y realizar nuevas propuestas. Son estos espacios, que de primeras parecieran un mero trámite administrativo, donde muchas veces se lleva a cabo una de las mayores sociabilizaciones de los miembros de una comunidad PJ – muchos de los comuneros forman parte de la plantilla de usuarios del PDTI. Incluso, en estas reuniones, a veces participan personas no usuarias con el fin de conocer las propuestas que involucran su comunidad y su sector. Gonzalo Turra, uno de los trabajadores y asesor del PDTI en el sector de Trankura, explicaba que:

“Cuando la pandemia la gente no podía juntarse, pero cuando se calmó un poco retomamos las reuniones del PDTI. La gente venía y claro, muchas personas era la única vez que se veían con sus vecinos y sus familiares en aquellos meses. Yo pensaba que igual por miedo no asistiría tanta gente, pero al final muchos llegaban porque querían juntarse con sus vecinos, conversar, y ya pues algunos tienen amistades también dentro del grupo y querían verse” (Gonzalo Turra, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 02/10/2021).

Son eventos sociales en el sentido de que las personas interactúan más allá del objetivo de la reunión. Se utilizan para reforzar lazos, organizar otros eventos y comentar conflictos o problemas entre los vecinos y vecinas de la comunidad: hablan de cómo va de avanzada la siembra o los huertos, de experiencias negativas que han tenido con zorros

y aves que se comen los pollos o de algún cotilleo de carácter social. Normalmente, al momento de la reunión, se disponen sillas de manera circular. La elección del asiento representa la distancia que se mantiene en las relaciones sociales – incluso se da movimiento de sillas para cambiar de lugar, aproximarse o alejarse de algunas personas. La mayoría de los asistentes mantienen posiciones muy estáticas y, sobre todo entre las personas de más edad, el contacto físico se reserva a los familiares o personas con las que se tiene una relación muy cercana a nivel personal.

A parte de este tipo de reuniones, son escasos y breves los encuentros entre vecinos. Este hecho dificulta la relación comunal, añadiendo el que normalmente cueste tiempo y esfuerzo convocar a una mayoría consolidada de vecinos y vecinas:

“Siempre hay excusas, o no dicen nada. Algunos son los que no se interesan, pero luego se molestan si no se han enterado. Y yo digo, si somos una comunidad pues todos tendrán que asistir, para que podamos decidir. Pero no, casi siempre vienen los mismos” (Marcelo, comunicación personal, sector de Maichin Llafa, 18/06/2021).

“Los mismos” es un buen punto de partida para reflexionar sobre la formación de los grupos por razones institucionales/administrativas. Estas agrupaciones, “impuestas” por las instituciones estatales y sus proyectos de desarrollo, constituyen una comunidad en tanto que sus miembros se entienden los unos a los otros como miembros de un mismo grupo. Comparten objetivos e inquietudes, experiencias de vida similares, se difunden conocimientos y aprendizajes, y se establecen límites claros para el acceso.

Al presenciar una de las reuniones que se llevó a cabo en Maite, en la comunidad PJ San Juan de Dios Huaiquifil, pude observar cómo la idea de “comunidad” transitaba de un significado a otro, dependiendo de la temática tratada. Por ejemplo, cuando se hablaba del lugar del evento éste se ubicaba en la comunidad con personería jurídica. Pero cuando se comentaban los resultados de las actividades realizadas se hacían menciones a la comunidad como agrupación formada por los usuarios del PDTI – “la comunidad se implicó harto en sacar el proyecto adelante”. Cuando les puse una pregunta acerca de cómo definían su comunidad, me hablaron de valores, de territorio (ancestral) y de relaciones sociales con personas de fuera de su comunidad PJ. Pero estas personas extracomunitarias colaboraban en actividades y capacitaciones con ellos (relacionadas con turismo, contabilidad, artesanía, entre otras).

La comunidad como indicador de colectividad, de lazos, de intereses comunes, en este caso práctico, no necesariamente implica afinidad ni confianza. Justamente, se trata de agrupaciones “administrativas” que destacan por contener varios conflictos y roces entre sus miembros. Si bien muchos de los proyectos y capacitaciones necesitan de participación conjunta, a menudo implican la competitividad entre los usuarios por lograr ser beneficiarios de las ayudas que ofrece la administración. No obstante, el individualismo, las personas que participan sienten pertenencia a un mismo grupo, delimitado y con códigos comunes, identificado por sus miembros y por el exterior.

10.4. Comunidad activista

Según *The Activist Handbook: A Step-by-Step Guide to Participatory Democracy* (Ricketts, 2012) se entiende por comunidad activista una agrupación de personas que se unen en base a una lucha y defensa de un tema concreto. Suelen tratarse de entornos que cuestionan estructuras sociales, conflictos y sistemas opresivos (Martínez, 2019) con el objetivo de visibilizar formas alternativas de actuar y relacionarse. Sus dinámicas se basan en el asesoramiento y activismo a través de campañas, protestas y eventos que manifiestan sus reivindicaciones – compartidas por sus integrantes (Enguix, 2016).

Al compartir puntos de vista y manifestarlos a través del activismo, las comunidades activistas son el escenario propicio para la generación de una identidad colectiva (Martínez, 2019). Esta se basa en experiencias y códigos compartidos. A mayor impacto en la población, mayor es la estabilidad de estos grupos (Enguix, 2016). Se consolidan a través de la mirada de los “otros” y de los discursos que se construyen en el ejercicio de la práctica activista.

En el escenario curarrehuino, los cambios y, sobre todo, las situaciones que ponen en peligro a personas, el pueblo, el territorio y el modo de vida en la comuna, activan una suerte de “nosotros colectivo” – el *inchiñ*. Este concepto engloba a “todos y todas” y comprende el nosotros como término para expresar colectividad: traducido al español es literalmente “nosotros” pero, más allá de designar el plural, expresa un nosotros relacional, inclusivo. Es una forma de entender la agrupación vinculada al *rangi chegen*, “un nosotros todos, como pueblo”:

“*Mapuche ta inchiñ*, nosotros somos mapuche, pero no nosotros los que ves sino todos los *peñi*, por eso es colectivo, como en el espacio, nuestro territorio mapuche, como pueblo... Somos un todo, y por eso es tan importante el *inchiñ*, porque expresa esa colectividad” (Simón, comunicación personal, sector de Trankura, 03/11/2021).

Este tipo de “sentimiento de comunidad” despierta las acciones de algunas agrupaciones que, a través de los movimientos sociales y el activismo, defienden a sus *peñi* – incluso cuando la amenaza no les afecta de manera directa. A pesar de que los grupos que se expondrán a continuación están bien definidos – en cuanto a miembros, límites y objetivos – sus acciones e impacto buscan englobar al máximo de población posible. Esta población puede acabar formando parte de las dinámicas de estos grupos, aunque desde una implicación diferente.

Cuando durante las marchas se dice que “la comunidad participó de esto” hace referencia a un grupo concreto de personas (que son las que suelen participar de actividades activistas) y que vienen de diferentes comunidades PJ. La población local habla de comunidad entendiendo que la participación pertenece a un Curarrehue como colectividad, pues la población de la comuna se puede ver beneficiada de los actos de la agrupación. Como gritaba un adulto mayor mapuche en un *trawun*:

“Al final esto nos afecta a todos, y cuando digo todos es a los de acá, a nuestros vecinos, al *wingka* de arriba, a nuestras huertas, a los *peñi* de Pucón” (Sin nombre, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 29/09/2021).

Otra manera de filtrar la idea de comunidad, durante los procesos propios del activismo, es generalizar las acciones de algunos socios de una comunidad PJ a toda la comunidad. Puesto que normalmente intervienen aquellas personas con un rol más visible en las interacciones de la comuna, sus discursos y acciones se extienden al resto. Por razones como esta es que las movilizaciones unifican la población, pero también la dividen. Pueden generar conflictos en base a: las razones por las que se defiende una causa; quién la defiende; quién es perseguido por ello; y quién se autotitula como representante de esas demandas²²¹. Siguiendo esta línea, a continuación, describo algunos de los ejemplos considerados como agrupaciones que forman parte de la comunidad activista.

10.4.1. Las Guardianas del Territorio y el Consejo de *Longko*

La agrupación de las Guardianas del Territorio surgió a raíz de un grupo de mujeres mapuche de la comuna, quienes sintieron la necesidad de formarse como una suerte de autoridad en la defensa del territorio, y territorios, de Curarrehue. Rebeca, Guardianas y una de sus fundadoras explica:

“Cuando empezamos a ver que empezaron a llegar empresas extractivistas, ya... Que llegaban y entraban y nadie les decía nada. Entonces se juntó un grupo de mujeres, muchas que dijimos y por qué no armamos un grupo de mujeres, porque vemos que los hombres no actúan, no hacen nada, nosotras como mujeres tenemos que tomar las riendas” (Rebeca, comunicación personal, Maichin Llafa, 18/06/2021).

Se trata de un grupo de mujeres que tenían una afinidad previa a la formación de la agrupación y que habían participado en varias acciones y movimientos de defensa territorial²²². Iniciaron sus encuentros en la Aldea Intercultural (la cual les cedía el espacio) y de manera progresiva fueron extendiendo su “mensaje” entre distintas comunidades de la comuna. Todas procedían de lugares distintos del territorio de Curarrehue, así que fueron contactando con sus conocidos/as. Se definen como autónomas – como lo eran las autoridades ancestrales – e independientes de formaciones

²²¹ Esto último ha sido criticado duramente por la población local en momentos de tomas de decisiones. Algunas personas sienten que perdían poder de agencia ante las acciones de estos grupos y que se actuaba y hablaba en nombre de ellos sin haberles consultado.

²²² No en vano tenían la confianza y el empoderamiento suficiente como para organizarse y funcionar como cara visible de las demandas curarrehuinas.

políticas y administrativas. Sus discursos reivindicativos son en contra de los proyectos extractivistas (como hidroeléctricas y forestales), de inmobiliarias y de políticas catalogadas como racistas. Estos se materializan, normalmente, en marchas por el pueblo, cortes de caminos y carreteras, actos en la plaza central de Curarrehue pueblo y la asistencia a eventos en otras comunas con problemáticas similares. Rebeca sigue:

“Nos decían que no podíamos oponernos al progreso de Curarrehue como decían ellos. Pero nosotras sabemos que cualquier empresa que llegue aquí no es progreso para nosotros, al contrario, viene a destruir lo que nuestros antepasados han cuidado con mucho tiempo. Las empresas no pueden llegar y no pedir permiso” (Rebeca, comunicación personal, Maichin Llafa, 18/06/2021).

Esta última afirmación resulta relevante en la construcción de significados en cuanto a propiedad y pertenencia: el pueblo Mapuche tiene establecidos ciertos protocolos para el acceso y uso de los recursos que se encuentran en sus territorios (también los ancestrales). Un paso fundamental, como ya se ha expuesto en esta tesis, es pedir permiso – ya sea a los *ngen* que habitan el espacio físico o a las autoridades locales. De ahí que las Guardianas quisieran tener presencia en la toma de decisiones jurídicas y administrativas.

Una de las primeras acciones fue la participación en la mesa con CONAF sobre la gestión del Parque Nacional de Villarrica – ya expuesta en otro apartado de la tesis. En esta mesa se logró, por ejemplo, que se autorizara la recolecta de piñones sin necesidad de ser controladas como familias mapuche. Reivindicaban que la población mapuche no era quien dañaba “la naturaleza” con sus prácticas, sino el acceso descontrolado de “afuerinos” a los bosques. También se logró, a través del Convenio Marco (2019), el acceso de animales a los espacios de las veranadas.

Es tal el impacto local, y mediático, que están logrando las acciones desde el activismo en Curarrehue – por las Guardianas o por otras agrupaciones – que comunidades indígenas de otros rincones de Chile asisten a reuniones organizadas en la comuna para conocer y compartir experiencias. Es, en base a la práctica activista y la defensa de derechos e ideas que se reúnen miembros de distintas asociaciones. Forman una agrupación mayor y crean vínculos propios de una comunidad activista mayor.

Hablando de las autoridades locales, una de las razones principales por las que se organizaron las Guardianas del Territorio fue para motivar el regreso del Consejo de *Longko*. En los años previos a la dictadura, el Consejo funcionaba como parlamento, cuando el Consejo de Todas las Tierras trabajaba también en Curarrehue. Actualmente, este Consejo agrupa a distintos *longko* de los territorios ancestrales de la comuna de Curarrehue, y parte de la de Pucón. Su presidente es Erasmo Millalef, del sector de Maite y una respetada autoridad local por gran parte de la población mapuche.

Una de las primeras acciones a la vuelta del Consejo (alrededor del 2015) fue congregar a varias comunidades en el *lof* Trankura para una ceremonia por el proyecto de

la Central Hidroeléctrica de Añihuerraqui. En el discurso de las autoridades, la razón principal era pedirle a los *ngen* que protegieran las aguas y las montañas que rodeaban al río Añihuerraqui. Pero en la práctica, la ceremonia se convirtió en un hito de la relacionalidad a través del activismo y la lucha por la defensa del territorio. El poder de convocatoria del Consejo de *Longko* es una herramienta que no pasó inadvertida para las agrupaciones activistas locales. Estas vieron en ellos, a parte de las autoridades tradicionales que deben ser consideradas en la toma de decisiones, un eje de acción importante para las movilizaciones y acciones sociales.

10.4.2. El *Koyawtun* de Curarrehue y el activismo político

El *koyawtun* (o parlamento) de *Kurarewe* está compuesto por un grupo de personas – entre las que se encuentran personas mapuche y no-mapuche de la comuna – que se reúnen con cierta frecuencia²²³ para tratar asuntos que generan impacto en la población y el territorio curarrehuino (ámbito político, social, económico y/o cultural). Su máxima expresión es la convocatoria de la ciudadanía a participar de marchas con pancartas para mostrar una comuna unida y, dicen, “fuerte ante las amenazas que nos llegan”, que Curarrehue “no se deja pasar a llevar”. El *koyawtun* se moviliza bajo la premisa de que el territorio es uno solo – aún y con sus particularidades – y que la problemática de un sector o de una familia corresponde y afecta a todos los habitantes de la comuna, sean mapuche o no-mapuche.

Cabe señalar que no son muchas las personas implicadas en el parlamento. Quienes mayor implicación tienen son individuos ya conocidos en los movimientos sociales curarrehuinos. Esto ha producido que algunas personas sientan desconfianza, e incluso rechazo, hacia las motivaciones de la agrupación. Sobre todo, al no haberse sentido representadas por algunas de las acciones previas de sus integrantes (cuando aún no se definían como agrupación). La idea del *koyawtun* es que sea abierto, para que muchas y diversas opiniones entren en juego. Pero desde fuera, un cierto porcentaje de la población los lee como un grupo cerrado – “los mismos de siempre” dicen. Es, a través de sus acciones que el grupo trata de cambiar estas perspectivas y visibilizar su implicación en los conflictos ajenos (pero propios de la población curarrehuina).

Por ejemplo, a finales de mi estancia de campo (en el mes de noviembre), se debatieron diferentes acciones para enfrentar la compra de lotes de tierras por parte de la inmobiliaria Ecopucón. Dicha empresa había adquirido una porción importante de tierra en la zona de Añihuerraqui – espacio ancestral mapuche pero que se encuentra fuera de los Títulos de Merced – y se estaban construyendo parcelas para su venta.

En esta zona, lejos de los valles y del río Trankura, se instalaron en su momento (principios del siglo XX) algunas familias de colonos. También desde principios de los 2000 (cuando Curarrehue comenzó a ganar popularidad como destino turístico) llegaron familias chilenas y extranjeras a vivir en la zona. La diferencia entre estas familias y los

²²³ Aproximadamente una vez al mes, siempre y cuando no haya algún hecho urgente que requiera reunirse de forma más inmediata o habitual.

nuevos habitantes de las parcelas de la inmobiliaria – según cuentan las personas del *koyawtun* – es que las primeras supieron adaptarse a las dinámicas propias de la comuna: mostraban respeto en el trato con el entorno y se “debajan conocer” por los locales²²⁴. Así lo describe Sandra, una de las jóvenes mapuche que más implicada está en los aspectos de defensa territorial:

“Porque una cosa es que venga una familia buena onda, que sepa cómo tratar el campo, la naturaleza, que se deje conocer y lo otro es que hagan 30 casas de golpe y uno no sabe quién viene. Últimamente está llegando mucha gente de fuera a hacer puras cosas que no corresponden, no se vive tranquilo” (Sandra, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 29/09/2021).

La desconfianza hacia el tipo de personas que pueden llegar a habitar la zona, así como el ejemplo de Pucón – precedente en cuanto al desgaste del entorno a causa de la masificación turística –, han llevado a algunas familias afectadas a acudir al *koyawtun* para defender sus propiedades y recursos. Para aproximar el conflicto, aparte de reunirse con la CONADI, se plantean “hacer incidencia en la comunidad local”. Quisiera destacar este concepto, utilizado en los discursos del *koyawtun*, para insistir en la importancia de referirse a la población de la comuna como comunidad local. La comunidad se entiende como una colectividad que refleja un “nosotros” establecido en un espacio, dentro de unos límites. Pero que abarca una diversidad y complejidad relacional que rompe con la idea de una comunidad homogénea.

Encontramos, también, presencia de cierto grado de activismo político en la comuna. Este se expresa en conversatorios formados, sobre todo, por personas jóvenes que estudian fuera. En las ciudades cercanas, tales como Pucón, Villarrica o Temuco, existe una suerte de pacto no escrito entre los jóvenes mapuche que vienen de las zonas rurales. Este implica el “deber” de relacionarse los unos con los otros – comentaban algunas de las madres mapuche en Curarrehue –, de tratar de apoyar a los recién llegados. Algunos jóvenes de la comuna me explicaban que antes de irse a estudiar fuera ya sabían que “no estarían solos” porque habría más jóvenes mapuche en la misma situación que ellos²²⁵.

Es en estas agrupaciones temporales donde muchas de las personas jóvenes que vienen de la ruralidad conectan con las luchas de los movimientos sociales. En estos, toman conciencia de la violencia física y simbólica que se ejerce sobre el pueblo

²²⁴ Recordar aquí que las presentaciones (explicar cuál es el origen propio, las intenciones de instalarse al territorio), así como las muestras de respeto, son fundamentales para que la población local pase de ver a los nuevos habitantes como afuerinos a curarrehuinos.

²²⁵ Esto no debe entenderse como la formación de una especie de gueto étnico – ya que estas personas generan vínculos con adolescentes no-mapuche y extranjeros – pero es cierto que se ha identificado una tendencia a relacionarse y agruparse con personas que provienen de contextos sociales y étnicos similares.

Mapuche. Temas como los ataques de la policía a las huerteras mapuche en Temuco²²⁶, la violencia policial discriminatoria contra los estudiantes mapuche en las manifestaciones, o las detenciones de algunos de los representantes de la CAM (Coordinadora Arauco Malleco), son centros de conversación en las universidades.

Entonces suele darse que regresan a Curarrehue con estos discursos – que permiten la conformación de un sentimiento imaginado de comunidad (Anderson, 1993 [1983]) desarrollado en el próximo apartado. Una joven mapuche, que hace unos años regresó a la comuna tras haber estado seis años en Temuco, exponía así su experiencia:

“Para mí fue como despertar, recuperar mis orígenes porque yo acá lo había perdido. Yo de chica no sabía qué era ser mapuche, sabía que lo era porque mis papás lo eran, pero ni la lengua sabía hablar. Cuando estuve en la universidad se movían hartas cosas de marchas y el *paro* (huelga) universitario, porque tocaba defendernos como jóvenes, reivindicar nuestros derechos, y ahí es cuando empecé a juntarme con estas personas que eran mapuche y que hablaban de cómo los *pacos* (policía) nos trataban, de cosas que habían pasado en Santiago, de recuperar nuestra cultura” (Anahí, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 14/09/2021).

“La lucha mapuche” – como la cataloga mucha de la población mapuche de dentro y fuera de la comuna – reúne personas de diversos espacios, tanto del pueblo como de las comunidades, que se juntan para idear acciones de difusión y acción política. Normalmente estas son en contra del gobierno y en apoyo a agrupaciones mapuche como la Coordinadora Arauco Malleco. A menudo, son los elementos de discusión política aquellos que desvelan esa concepción global de comprender el pueblo Mapuche desde el “nosotros”, “nuestro pueblo”, “nuestra gente”.

Cuando se produjo en todo Chile el llamado “Estallido Social” (octubre 2019 – marzo 2020), era la gente joven de la comuna, sobre todo, quienes se organizaban para hacer marchas. Se reunían desde los colegios, liceos, y juntas vecinales para elaborar pancartas y salir a la calle en apoyo a los movimientos de las ciudades principales. Cuando realicé la primera estancia en enero del 2020, muchas de las mujeres de la Feria Walüng me explicaban, orgullosas, como la juventud se había movilizado.

Una de las características que la población mapuche repite en Curarrehue es que la gente joven “se ha distanciado de la cultura”. Por esta razón, cuando los “*cabros chicos* (jóvenes) huían de la policía ladera arriba” – como decía Ely (16/01/2020) – la población comenzó a percibir en los más jóvenes un modo de agruparse y organizarse que, si bien no coincidía con las dinámicas consideradas propias o ideales, representaba colectividad.

²²⁶ En el 2018 el entonces alcalde de Temuco, Miguel Becker, usó a las fuerzas policiales para sacar de la calle a vendedoras (huerteras) mapuche que tenían sus puestitos improvisados desde hacía muchos años. Este hecho se hizo mediático a causa de la violencia policial empleada contra las mujeres y por las reivindicaciones y protestas que se hicieron en consecuencia desde la población local mapuche y no-mapuche. En el siguiente enlace la Agrupación de Emprendedoras Mapuche Folil Mapu aporta más información: <https://www.youtube.com/watch?v=t6LfdywRzEs>

10.5. Comunidad global

Hablamos de una comunidad global cuando entendemos la noción de comunidad como deslocalizada y basada en significados, intereses comunes y también en identidad – pero esta no necesita de un territorio delimitado para existir. Muchas de las redes y agrupaciones expuestas hasta ahora, son válidas, y no requieren de las estructuras clásicas bajo las que se concebía la comunidad.

La movilidad física (migraciones) y virtual ha ido en aumento con el proceso globalizador mundial presente en las últimas décadas. La comunidad imaginada (Anderson, 1993 [1983]) se fundamenta en factores identitarios y sentimientos de pertenencia, en el intercambio de aspectos y vivencias comunes, y la interacción física o virtual. También se refuerza con la cada vez mayor movilidad intra y supra estatal, con el aumento del acceso a la información y con los movimientos de acción política transnacionales. La comunidad puede pasar de estar formada por aquellas personas que viven a metros de distancia a aquellas otras que, como “indígenas”, sufren y luchan por contextos similares en otros puntos del país y del mundo.

Tal y como he presentado, en la realidad de Curarrehue, comuna de poca población, se comparten inquietudes, características identitarias y significados con personas externas a las comunidades PJ, los sectores, la comuna, y también a Chile. Esto expande la idea de comunidad y permite llevar la identidad curarrehuina y mapuche a otros lados del mundo, así como configurar otros y nuevos modos de agruparse. A pesar de que en la mayoría de los ejemplos expuestos hasta ahora se habla de lazos presenciales, en este apartado se analizan algunos ejemplos que funcionan sin necesitarlos, y que igualmente se construyen como agrupación.

10.5.1. Agrupaciones más allá de las comunidades PJ y de la comuna

El tránsito humano por senderos (*rüpiü*) ha sido, y es, importante no tan solo en términos pragmáticos. La movilidad mapuche por el territorio ha generado un sistema de prácticas, significados y conexiones que ritualizan el paisaje y el tránsito de las personas que nutren el espacio (Huiliñir y Zunino, 2017). Hasta principios del siglo XX, la movilidad en los Andes del sur de Chile brindó continuidad territorial entre la Araucanía y las Pampas argentinas. La población mapuche se desplazaba con mucha frecuencia entre ambos lados de los Andes por rutas cordilleranas específicas – motivada por razones comerciales, lazos de parentesco y alianzas políticas y militares (Huiliñir, 2018).

Las migraciones e intercambios, tanto de personas como de bienes (materiales e inmateriales), han generado en la comuna una movilidad acompañada de historias, contextos y energías. Esta forma parte de la construcción identitaria del “ser curarrehuino” y “ser mapuche” entre la población local. Recordemos que el *lofmapu* es espacio de interacción, también, para las trayectorias del *lofche* y cambia a medida que sus integrantes cambian (Cañumil y Ramos, 2016). Los testimonios de las personas

entrevistadas están atravesados por las emociones y significados fruto de la movilidad. Por la narración de cómo se experimenta el espacio según la vivencia migratoria.

En la actualidad, las comunicaciones entre el campo (las comunidades PJ) y el área urbana son más frecuentes: se han facilitado las vías de acceso y comunicación (tanto a nivel infraestructural como social, en tanto que se comparten más espacios). Pero este no es un fenómeno sociohistórico ni reciente²²⁷, ni homogéneo, ni estático (Vergara, Campos y Farías, 2016).

El factor socioeconómico ha sido constante en las migraciones de la población mapuche del sur de Chile a las ciudades receptoras – a menudo Santiago. Hablamos de un país caracterizado por sus desigualdades interregionales, y La Araucanía presenta un alto índice de pobreza²²⁸. Tal y como se expuso al presentar la comuna de Curarrehue, la mayoría de habitantes mayores – sobre todo hombres – han llevado a cabo parte de su desarrollo laboral en otros lugares (ya sean ciudades cercanas o incluso territorio argentino). Más aún desde que en la década de los años 1960 y 1970 la población local tuviera que buscar métodos de supervivencia alternativos a los tradicionales²²⁹.

Según el CENSO 2017, el 62% de la población mapuche se encuentra ubicada en zonas urbanas. Si bien sigue habiendo una alta cantidad en las regiones del sur (los territorios correspondientes a la parte chilena del *Wallmapu*), la región metropolitana de Santiago cuenta también con un elevado volumen de personas mapuche (37,4% de la población mapuche nacional – CENSO 2017).

Algunas de estas personas, que migran a la ciudad, pasarán a ser concebidos como “allegados” por la población de la comunidad de origen. Esto podría tener, también, un efecto en cómo la población migrante percibe su origen. En palabras de Bengoa, las migraciones de las poblaciones rurales hacia la ciudad “conducen a una desterritorialización en que la comunidad de origen conserva un papel simbólico y ceremonial central” (2016, p.62) pero la vida se desempeña en otros lugares.

Si bien esta idea representa una realidad cada vez más frecuente en el sur de Chile, Bengoa no atiende al efecto justamente contrario que surge del “abandonar la comunidad”. Los vínculos con el origen se ven precisamente reforzados porque la vida se desarrolla lejos de éste, y no solo desde una perspectiva simbólica, sino identitaria y de pertenencia. Durante las entrevistas a personas que viven y trabajan fuera de la comuna, se evidenció un sentimiento de pertenencia que superaba la noción ceremonial o ancestral. Estas hablan de las visitas a Curarrehue como la vuelta al hogar, y así lo expone Cristian:

²²⁷ Durante la “Pacificación (Ocupación) de la Araucanía” (mediados del s.XIX) se produjeron muchas migraciones desde la cordillera, la costa y las llanuras – habitadas mayormente por población mapuche – hacia las ciudades. El establecimiento de la población en Reducciones, la baja calidad de la tierra, y las limitaciones en cuanto a la propiedad llevaron a un “empobrecimiento progresivo” y la migración se vio como vía de escape frente a esta situación (Vergara, Campos y Farías, 2016).

²²⁸ Entre sus comunas más pobres destaca Curarrehue, con un 58,4% de su población en situación de pobreza. Fuente: Encuesta CASEN 2017.

²²⁹ Debido a la mala calidad de las tierras asignadas, la excesiva tala de árboles llevada a cabo por las empresas forestales y la falta de medios técnicos agrícolas, entre otros factores.

“Para mí es volver a las raíces, cuento los minutos pa volver. Para mí volver acá es volver a casa, pero no solo casa porque es donde está mi familia, sino porque es mi lugar, ¿sabe?” (Cristian, comunicación personal, pueblo de Curarrehue, 17/06/2021).

Otro síntoma claro al respecto es que muchas de estas personas regresan a la comuna para la celebración de los *nguillatun*, lo cual los vincula fuertemente al lugar y a su “comunidad”. Este hecho se toma como prueba de su implicación, a diferencia de aquellos jóvenes que son considerados como “desconectados” o “awingkados”.

El sentimiento de pertenencia se desarrolla en diversos planos: con el lugar de origen, con el lugar de trabajo, con las nuevas amistades, con un grupo de música mapuche en la ciudad... Espacios donde la persona puede formar parte de agrupaciones, que no son excluyentes entre sí. Una persona puede experimentar su identidad de manera múltiple, como se expuso en el apartado teórico. Del mismo modo, se puede entender la comunidad de origen y el lugar donde se desempeña la vida con la misma relevancia – en cuanto a la idea del “habitar” o el “pertenecer”. Las migraciones, ya sean permanentes o estacionales, no necesariamente implican una “evasión de la comunidad rural” (Vergara, Campos y Farías, 2016, p.181).

10.5.2. Agrupaciones más allá de las fronteras nacionales

En capítulos anteriores se detallaron los intercambios e interacciones constantes con el otro lado de la cordillera (en específico con la provincia de Neuquén). Las migraciones transfronterizas eran parte del arraigo cultural que el pueblo Mapuche de Curarrehue tiene con dicho territorio. En la actualidad, la presencia de familiares y amistades al “otro lado” facilita las migraciones estacionales en búsqueda de oportunidades económicas. Estacionales porque, a pesar de que el desplazamiento es constante, rara vez se instalan de manera definitiva en el lado argentino. Este tipo de movilidad, en que las personas traen consigo los significados, experiencias y energías del lugar donde estuvieron, fortalece la comunidad transfronteriza.

Pero en la comuna también se han dado casos de personas que realizan migraciones permanentes. El transnacionalismo no es tan frecuente en comunas rurales y pequeñas como Curarrehue, por eso hay menos ejemplos que se puedan analizar. Pero durante mi investigación pude conocer a Manuel, un joven mapuche de 32 años originario de Curarrehue, que vive en Madrid desde hace tres años.

Su tía materna se casó con un hombre vasco y juntos viven con su familia en Barcelona desde hace un tiempo. Esta fue una de las razones principales para que Manuel viera posible la opción de irse a vivir a España y seguir su formación laboral. La red de apoyo familiar – como ya se ha expuesto en el trabajo – es fundamental en las dinámicas sociales mapuche y, en este caso, en la mayoría de los procesos migratorios. Manuel tuvo la suerte, dice, de contar con esta red. En un principio su tía materna lo acogió en su casa

a pesar de que hacía años que no se veían ni mantenían contacto – pero al ser la hermana de su madre, no se cuestionó el que la tía debía acogerlo:

“Mi tía fue una de esas que rompió lazos con su comunidad... mi abuela la extrañaba mucho y entonces con ella sí habla, pero hace mucho que no vuelve por allá. Mi mamá la quiere mucho, son hermanas, pero ella se olvidó de que era mapuche (...) Cuando yo quería irme a Europa a trabajar mi mamá habló con ella, porque somos de la misma sangre y para que me ayudara. Yo iba a un país lejísimo, y yo ya había viajado, pero igual sabía por lo que veía en la televisión que no era fácil ir para allá, pero quería intentarlo (...) pero yo no quiero quedarme acá para siempre, porque sé dónde están mis raíces. Yo quiero formarme acá, conseguir plata y regresar para hacer algo útil en mi territorio” (Manuel, comunicación virtual, 22/11/2021).

Manuel compara constantemente el modo en que su tía “rompió” con la comunidad y cómo él ha intentado hacer todo lo contrario. La importancia de la memoria colectiva, como mecanismo de fijación identitaria, se ve reflejada en sus discursos sobre su experiencia y reivindicación de su identidad étnica:

“En Madrid igual hay poca gente mapuche, chilenos sí, pero mapuche no tanto. El mapuche no es tan dado a viajar yo creo, pero es importante que salgamos, que aprendamos, para defender mejor nuestra comunidad (...) Yo conocí a un cabro muy buena onda de Colombia allá, y él me presentó más gente latina, algunos chilenos y ahí conocí a dos amigos que son *champurria*. Hicimos un grupo y salimos a carretear, nos juntamos a hacer asados... es entretenido, pero igual extraño mi comunidad. Me siento en familia cuando estoy con ellos, sobre todo con los *peñi*, porque uno comparte y vivimos la misma infancia, en el colegio, luego en el campo... y tenemos preocupaciones que decimos que es porque somos mapuche” (Manuel, comunicación virtual, 22/11/2021).

El modo en cómo se enfatiza en el “compartir”, en las vivencias similares, en la idea de hermanamiento, visibiliza una sutil idea de comunidad global. En las comunidades desterritorializadas, la participación y las vivencias comunes pesan más que la lealtad nacional (García Canclini, 1995). Manuel forma parte de un grupo con quien siente que comparte elementos que le permiten pertenecer a éste. De esta forma, a pesar de “extrañar su comunidad”, ha pasado a integrar otra en donde conecta con los elementos, intereses y preocupaciones que experimentaba en su lugar de origen – así como elementos, intereses y preocupaciones nuevas y propias de haber migrado al lugar de destino. Tal y como indicada Oehmichen (2001, en Pérez, 2009), los sentimientos primordiales pueden ser reconstruidos y resignificados.

En otros ejemplos, el transnacionalismo no es solo un mecanismo para mejores oportunidades laborales, sino de reivindicación: da a conocer, a través de la migración, las problemáticas y amenazas que vive la población mapuche de Chile. Esto se materializa en acceso y participación en foros internacionales, cumbres institucionales y eventos organizados por organizaciones indígenas. Tal es el caso de Simón, joven mapuche de la comuna y *werken* (mensajero), que suele ser invitado a juntas y foros de pueblos originarios en el extranjero. En su experiencia, estas instancias pueden servir para dar a conocer las demandas y contextos de los pueblos originarios. Son una vía que permite, no solo dar a conocer la realidad mapuche como “nación” sino también conectar con otros pueblos que viven problemáticas y contextos similares.

Agrupaciones sociales y de reivindicación política, como el Consejo de Todas las Tierras (CTT) se apoyan en esta idea de la pertenencia a una sola nación, la mapuche, para reforzar un sentimiento de unidad identitaria que abarca diferentes rincones del mundo. Si por nación se entiende el *Wallmapu*, esta incluye la población mapuche argentina. Tras el fin de las dictaduras en ambos países, los movimientos sociales mapuche de Chile y Argentina comenzaron a elaborar estrategias que permitieran exponer su historia y cultura común (Guevara y Le Bonniec, 2008).

Fue de esa misma agrupación, la CTT, que surgió la *wenuyofe*, una bandera que representara al pueblo Mapuche más allá de las fronteras chilenas y argentinas, y esta fue asumida por mucha población mapuche como propia. Los ejes que hicieron posible el sentimiento comunitario transnacional fueron el intercambio de vivencias y la necesidad de enfrentar amenazas comunes, hechos que facilitaron una autoconcepción y pan-mapuche (Guevara y Le Bonniec, 2008).

10.5.3. Agrupaciones en y desde la virtualidad

Conectar en la distancia enfrenta diversos obstáculos (separación física, choques culturales, cambios horarios, entre otros factores). Pero en este contexto transnacional – de construcción y articulación de comunidades lejos del origen – las redes sociales-virtuales se emplean como herramientas que mantienen los nexos. Como se detallaba en el apartado teórico, la posibilidad de crear comunidades virtuales (Rheingold, 2004), u online, permite congrega miembros de diferentes localidades en un espacio común “desterritorializado”. En cuanto a los movimientos transnacionales, internet se ha empleado para la participación política de comunidades marginadas (Richez et al. 2020). Pero para analizar cómo la virtualidad deslocaliza la comunidad no es necesario superar fronteras nacionales.

En el caso de Curarrehue, encontramos que Facebook es una de las plataformas online más utilizadas por la población local. Entre sus usos, se concibe como un espacio común en el que intercambiar ideas, movilizar a la población para acciones sociales y comunicar incidentes, noticias o pedir ayuda a la “comunidad”. En esta línea, durante el trabajo de campo se analizaron varios de los grupos que se pueden encontrar en esta plataforma. Estos espacios vinculan la población de Curarrehue entre sí, y con población de otras localidades.

Destacan, por ejemplo: “Noticias Curarrehue”, grupo abierto en el que cualquier persona puede hacer publicaciones (noticias locales, anuncios, ofertas laborales, recordatorios de eventos, entre otros); los grupos de “Trueques entre Pucón, Curarrehue, Catripulli, Palguin, Huife, Coilaco” (con 1400 miembros); y el de “Feria de las Pulgas Pucón, Catripulli, Curarrehue” (con 7600 miembros). Son grupos en que la gente de las localidades mencionadas aprovecha para vender artículos, realizar intercambio de materiales y productos, pero también para atender necesidades particulares de vecinos y vecinas²³⁰. El discurso presente en los grupos da a entender una concepción territorial más amplia que la división oficial del espacio en comunas. Destacan también grupos como la “Red Solidaria Pucón Curarrehue Villarrica”, en el que se ofrecen actividades, ofertas laborales y la posibilidad de realizar algunos voluntariados, y el grupo “Curarrehue sin Hidroeléctricas” (con 2044 miembros) que se creó a raíz de la llegada del proyecto Añihuerraquí a la comuna.

En la red social de Instagram también encontramos algunos ejemplos – aunque en menor cantidad – enfocados al turismo comunitario. Un ejemplo es la cuenta de la Feria Walüŋ (walung_kurarewe) gestionada por algunas integrantes. Esta es presentada como “red social de la Feria Walüŋ” y “espacio para la defensa del pueblo Mapuche, para conocer la cultura y la gastronomía”.

Tanto Facebook como otras redes sociales se utilizan como plataformas de difusión, debate e información. Compartir estas acciones genera un sentido de comunidad más grande donde las personas pueden verse reflejadas en los contextos de “los otros”, de aquellos con quienes no comparten ni parentesco ni origen, pero con quien pueden sentirse identificados. A su vez, la relacionalidad fruto de la conexión virtual promueve las redes de apoyo y la solidaridad, tanto con los vecinos locales como las personas mapuche que viven más allá de la frontera nacional.

La comunicación física o virtual es clave en la articulación del movimiento mapuche y supera las fronteras estatales. Por esta razón, en los últimos veinte años han aumentado los medios de comunicación mapuche y/o interculturales (como el Colectivo de Comunicación Mapuche Mapuexpress) con el objetivo de visibilizar las problemáticas vividas por población mapuche en Chile y en el extranjero. Los medios indígenas, dice Oorbitg (2021), son una herramienta que refuerza y transforma no solo la comunidad local, sino que su alcance global permite vincular comunidades heterogéneas. El activismo digital (Sobré-Denton, 2016) facilita intercambiar y participar de decisiones colectivas, incluso a kilómetros de distancia.

²³⁰ Por ejemplo, tras un incendio se organizó una rifa para ayudar a reconstruir la casa de una familia que se había visto afectada.

CONCLUSIONES

Esta investigación doctoral presenta las diferentes aproximaciones teóricas desde la antropología social, las categorías administrativas-institucionales y las perspectivas de los movimientos sociales latinoamericanos en relación con la noción de comunidad. A su vez, presta especial atención a los discursos y prácticas *emic* de la población mapuche de Curarrehue para conocer “la comunidad desde el interior”, y analizar las diversas maneras de pertenecer y participar en esta.

A lo largo de este trabajo, he analizado otros conceptos empleados en la clasificación de los grupos humanos – tanto desde la academia como desde las instituciones – que se solapan con el de comunidad en políticas internacionales, planes de actuación y discursos activistas. En esta tesis desarrollo el modo en cómo se han comprendido esas categorías, las cuales han permeado la identificación y autopercepción de las poblaciones locales. De ahí que sea relevante su análisis al atender a los modos de constitución grupal de la población mapuche.

A partir de una etnografía de las relaciones sociales, se han recopilado las narrativas y dinámicas propias de los actores locales. Estas han sido fundamentales en la comprensión de los mecanismos y elementos utilizados por la población mapuche de Curarrehue para ser, pensarse y construirse como agrupación, así como para analizar la pertinencia del concepto de comunidad.

Los datos que permiten dar luz a los resultados de esta tesis han sido recogidos y procesados según las estrategias y métodos de investigación propios de la antropología. El análisis exhaustivo de las narrativas y prácticas extraídas de la observación participante – combinado con la investigación documental – ha permitido identificar las informaciones que dan respuesta a los objetivos principales.

Las largas tardes de entrevistas, la participación en celebraciones y ceremonias, la implicación en actos de defensa territorial, las actividades de la vida diaria, los grupos focales para tratar temas comunitarios, el trabajo en las actividades económicas de las familias, las visitas puerta a puerta entre las casas rodeadas de bosque... Todo ello ha propiciado discusiones y reflexiones en torno a los temas que plantea esta investigación.

En una línea que es afín a los estudios del proyecto de investigación en el que se enmarca este doctorado, concluyo que el concepto de comunidad preconcebido por organismos administrativos, por los movimientos sociales y por la antropología, es una noción porosa que se construye desde varias y diversas perspectivas. Dando respuesta a la hipótesis inicial, la categoría de comunidad ha sido impuesta y reapropiada por la población local mapuche de Curarrehue, pero esta no abarca la flexibilidad que caracteriza los modos de agruparse de la población. Ser comunidad, y construirla, es un proceso en constante redefinición que da cuenta de la pluralidad de voces, elementos y estrategias que sus miembros desarrollan.

El uso de esta categoría no se remite únicamente a la idea de comunidad administrativa fija y hermética. Al contrario, hoy en día, debe ser pensada como abierta, flexible y permeable. No se trata de una noción propia del pasado o que remite únicamente a sentimientos primordiales. Las comunidades deben entenderse como configuraciones en constante modificación, que pueden presentar fracturas y límites diluidos sin que esto condicione su veracidad o fortaleza.

La población mapuche en Curarrehue es un claro ejemplo etnográfico de la filosofía de abertura que rige la relacionalidad presente en dicha población – tanto en las relaciones internas como externas al grupo. Si bien se asume y reconoce que se trata de una categoría impuesta, sigue siendo necesaria para representarse y autodefinirse en el marco institucional y de la sociedad civil – tanto para el reconocimiento como para la defensa de sus derechos culturales.

La versatilidad que caracteriza los grupos humanos debe verse reflejada en el modo y el contenido que los constituye, sobre todo según el contexto cambiante en el que se encuentran ubicadas dichas agrupaciones. La propuesta que se presenta en esta tesis distingue diversos tipos de comunidades (ancestral, administrativa, ritual, activista, entre otras) que, si bien se encuentran bajo el paraguas de este concepto, se rigen por elementos y fronteras modificables que no perturban el sentimiento de pertenencia.

1. Síntesis de los resultados y hallazgos

Esta tesis se marcó la intención de estudiar la comunidad como concepto teórico y etnográfico, su configuración y las categorías que le son asociadas en el caso de la comuna de Curarrehue, en el sur de Chile. Presento este apartado en un formato que permite seguir los tres objetivos principales que han marcado la investigación, así como las conclusiones inmediatas y las aportaciones de los capítulos que dan respuesta a cada objetivo.

1) El primer objetivo pretendía **conocer, describir y analizar las delimitaciones culturales que las instituciones locales, el Estado, los organismos internacionales y las ciencias sociales, han establecido en relación con el pueblo Mapuche**. A través de un extenso análisis bibliográfico (compuesto por estudios etnográficos, teorías antropológicas y documentos históricos), he recopilado y descrito algunas de las categorías que surgen desde el exterior de los grupos. Estas son áreas culturales, grupos étnicos, pueblo y nación, las cuales se describen en el capítulo 3, y se solapan con la noción de comunidad (analizada en el capítulo 2) – tanto en estudios académicos como en políticas y programas públicos.

En esta parte, la investigación concluye que estas categorías impuestas han sido asimiladas, reproducidas y reapropiadas con el fin de clasificar los grupos humanos. Estas han permeado el modo en que las instituciones, los movimientos sociales y la perspectiva *emic* definen las comunidades y la población Mapuche. Pero la etnografía muestra que – tal y como planteaba en la hipótesis – los dispositivos empleados por estos organismos no abarcan la diversidad de nociones y dimensiones relacionales presentes entre la población local. La noción de comunidad delimitada – por la administración y la teoría social clásica – está siendo repensada y complementada con categorías propias que superan estas concepciones.

Desde que en el siglo XVIII, y especialmente a partir del siglo XIX, las ciencias sociales despertaran un interés por la categorización de grupos e identidades, Latinoamérica fue objetivo de reflexión y análisis. Asimismo, son varias las categorías que se han empleado desde organismos de poder a lo largo de la historia para referirse al pueblo Mapuche (tal y como muestra los capítulos 4 y 5).

Estas categorías se ven reflejadas en las crónicas españolas, los estudios de las áreas culturales y las políticas estatales chilenas – Programas de desarrollo, Reformas Agrarias, Censos estatales, entre otros organismos e instrumentos de designación y clasificación identitaria. Araucanos, *Puelche*, Mapuche *Pewenche*, son algunas de esas clasificaciones que han ido permeando la autorrepresentación del propio pueblo y condicionando sus discursos identitarios. Esto es relevante en tanto que la “etiqueta identitaria”, y la pertenencia a un grupo étnico u otro, han marcado la mirada hacia “el otro” y la elección de aquellos miembros que formaban parte de la agrupación.

Durante el capítulo 3, los resultados exponen cómo en la antropología del siglo XX, los grupos humanos se analizaron desde perspectivas primordialistas (rasgos objetivos como genes y lengua), interaccionistas (la unidad social se produce gracias al proceso de adscripción), instrumentalistas (la identidad se configura según las posibilidades de superación en el contexto sociopolítico) y constructivistas (la agrupación se construye, se reconfigura o inventa por motivos diversos y de forma dinámica). Estas corrientes condujeron y determinaron cómo se concebían las identidades y bajo qué categorías se catalogaban a los grupos académica y políticamente analizados.

Categorías como el grupo étnico y el área cultural dividían a la población mapuche según características fenotípicas, económicas, geográficas, entre otros factores. No fue hasta los años 1980 (gracias a las aportaciones teóricas de Barth (1976 [1969]) que se comenzaron a considerar las voces locales. Frente a las categorías previas, encontramos otras nociones *emic* (descritas a lo largo de los capítulos 4, 7 y 8) que describen la pertenencia y no-pertenencia de modos distintos de agruparse.

Otros conceptos, como los de nación y pueblo, también fueron empleados en la distinción de grupos humanos. Como se muestra en el capítulo 3 de la tesis, lo que realmente priorizo en este análisis es cómo, a raíz de los movimientos sociales de finales del siglo XX – la llamada Emergencia Indígena por Bengoa (2016 [2000]) –, sus significados iniciales se cuestionaron. Esto desembocó en una apropiación de los conceptos de nación y pueblo por parte de la población catalogada – y autorepresentada – como indígena para su reconocimiento en el derecho internacional.

Tras cuestionar la noción de “indígena”, desde las bases locales activistas latinoamericanas se apostó por emplear la categoría de pueblo originario como alternativa. Del mismo modo, la nación ocupó un lugar relevante en los discursos que reivindicaban una identidad conjunta. Así encontramos ideas como la Nación Mapuche. En el caso del pueblo Mapuche, se puede confirmar que los discursos étnicos conectan a la población a través de una identidad basada en sentimientos primordiales de solidaridad, pero que también se adapta a los cambios del contexto político, social y económico. Es en la memoria social que se hace factible compartir categorías descriptivas, y de pertenencia, entre poblaciones que van del norte al sur del país.

Si bien la población local curarrehuina insiste en la importancia de validar las particularidades de cada territorio o zona (tal y como se expresa en los capítulos 5 y 7) existen códigos socioculturalmente significativos que “hermanan” y unen a distintos grupos bajo agrupaciones mayores. Ya fueran estos “originarios” o “apropiados”, forman parte de la realidad identitaria y relacional del pueblo Mapuche.

Los grupos más pequeños se unen como pueblo, etnia o comunidad, en oposición a otras categorías impuestas con las que sus intereses y objetivos friccionan. Las delimitaciones territoriales y oficiales que se encuentran en el sur de Chile no son siempre las mismas fronteras que se encuentran en los grupos sociales, no coinciden plenamente, como tampoco coinciden las categorías identitarias empleadas para designar la población.

En la línea de este capítulo 3, surgen algunas reflexiones finales. Por ejemplo, ¿por qué utilizar el concepto de comunidad y no otros que les son más afines? La noción de comunidad, ya sea comprendida desde el ámbito jurídico como delimitación administrativa o analizada como relaciones comunitarias desde enfoques anacrónicos que la misma antropología ya ha superado, no abarca la heterogénea realidad relacional. Dispositivos discursivos empleados por la población mapuche como territorio, *lof*, sector, parientes, superan la idea de comunidad jurídica y reflejan el fortalecimiento en la producción de relaciones e identidades supracomunitarias.

Cada vez se presentan más modos de percibir y percibirse como grupos puesto que se incorporan las perspectivas locales. Esta pluralidad de voces permite que otras nociones no sean ignoradas o suprimidas, aunque se use la noción de comunidad. Sin embargo, desde los organismos de poder no se ha atendido de manera “adecuada” esta pluralidad. Por ejemplo, son frecuentes los textos académicos (como algunos de los ejemplos expuestos en la tesis) en que se han tratado de “amoldar” las formas propias del pueblo Mapuche según la estructura no-mapuche, y esto ha llevado a crear, por ejemplo, un símil erróneo entre comunidad y *lof*. O se ve constantemente como en documentos y elementos administrativos del Estado se traduce un término por el otro.

El “*lof* en resistencia” es una de las ideas más reivindicadas tanto por el activismo como por algunos intelectuales mapuche en los últimos veinte años. Esta es una categoría prometedora ya que permite comprender la realidad territorial, cultural e histórica de la población mapuche de manera más amplia de aquella a la que se suele circunscribir la comunidad (Cañumil y Ramos, 2016). La ausencia, o falta de representatividad, de estas perspectivas *emic* en las políticas y dinámicas estatales lleva a una interpretación de la realidad mapuche que no corresponde a la narrativa y vivencia de sus integrantes.

A pesar de que desde los discursos locales se puedan utilizar indistintamente estas dos categorías (comunidad y *lof*) – pues ambas representan organización y/o conjunto de personas – la población mapuche de Curarrehue tiene claro por qué un *lof* no es lo mismo que una comunidad, igual que una comunidad no equivale únicamente a la comunidad PJ. Este es uno de los diversos ejemplos que muestran cómo la idea de comunidad, preconcebida por el Estado chileno, los movimientos sociales y la antropología, es moldeable, flexible y porosa y, como tal, debe ser repensada atendiendo las lógicas, discursos y prácticas de la población que la configura.

2) El segundo objetivo de esta tesis consistía en **documentar aquellos elementos que dan contenido y que constituyen la comunidad**. Para poder llevar a cabo esta recopilación, he analizado las categorías que expresan relacionalidad en la comuna, las prácticas que crean vínculos entre las personas y los elementos básicos para la formación del grupo – según la lógica interna. Para construir la configuración de los grupos en Curarrehue, no solamente he tomado en consideración las prácticas presentes sino los relatos históricos que la población comparte (expuestos a lo largo de la tesis, pero descritos en mayor medida en el capítulo 5). Esto ha permitido analizar las repercusiones de los cambios.

Los datos empíricos sugieren que el marco constitutivo de la comunidad está formado por el territorio (capítulo 7), las relaciones de parentesco (capítulo 8) y algunas formas de socialización (capítulo 9) – tales como visitarse, verse, criarse juntos, compartir comida, compartir herramientas y generar vínculos de ayuda y apoyo. En el mismo capítulo 9, también concluyo cómo la distinción entre modos de pertenecer y participar de los grupos marca fronteras movibles y pertenencias múltiples.

Las aportaciones en cuanto al territorio, la tierra y la territorialidad, aparecen en el capítulo 7. En cuanto a estos conceptos, es cierto que su estudio y utilización en el contexto académico y administrativo chileno han generado cierta controversia – sobre todo porque existe una distinción legal entre territorio chileno (nacional) y tierra indígena. Este último es uno de los aspectos que más se reivindica desde el activismo mapuche. La tierra puede entenderse como un elemento material, mientras que el territorio representa la ontología propia del pueblo – permite una comprensión holística que incluye elementos más allá de la tierra como materia.

La *mapu* – como espacio en que se da la vida – y su ordenamiento reflejan estructuras que trascienden lo terrenal, conformando un cosmos en constante interacción. La relación bidireccional entre territorio y agrupaciones humanas alimenta la construcción de la identidad personal y del lugar (*küpalme* y *tuwün*) y fundamenta mecanismos para comprender a qué *lofche* y *lofmapu* se pertenece. Esta mirada hacia el territorio, supera fronteras administrativas y agrupa humanos y no-humanos que han sido separados y catalogados bajo otros nombres o parámetros. Se trata, en parte, de una red de relaciones que establece límites indicadores que quién es miembro y quién no. Este juego de poder (el de la inclusión y la exclusión) se presenta en ordenamientos y procesos de delimitación, así como etiquetas de pertenencia territorial.

El expolio, la ocupación y la reorganización del territorio mapuche a lo largo de la historia han situado el territorio en lo alto de los componentes identitarios de la cultura (Toledo, 2005). Las categorías, divisiones y fronteras impulsadas por la academia y la administración son cuestionadas por los movimientos sociales y también por la población local. Esta se respalda en los discursos activistas, pero también en la memoria colectiva de parientes y vecinos, lo cual lleva a resignificar el espacio en búsqueda de una adscripción propia. La población mapuche de Curarrehue se apropia de la noción de comunidad para reflejar la idea de *lof* (espacio compartido con seres, energías e historia) de manera inteligible para el marco institucional. También se reivindican categorías

ancestrales que permiten una comprensión más certera de cómo se representa el territorio, así como el rol que éste juega en la relacionalidad del pueblo Mapuche.

Algunos ejemplos de estas categorías son el *ayllarewe*, el *rewe* y el *lof*, unidades que constituían – y que se busca que constituyan – la organización socioespacial. Se les atribuye una alta capacidad de crear alianzas y ser elementos clave para la asociatividad entre diversos “pueblos che” en el pasado. Pero con la llegada de las Reducciones y los Títulos de Merced a finales del siglo XIX se perdió un gran control sobre terrenos más extensos, viéndose reducida la movilidad y afectando los vínculos sociales.

El espacio colectivo también fue modificado con la llegada de la propiedad privada: las familias locales hablan de los “cercos” como fronteras impuestas que afectaron las relaciones familiares y vecinales. En la actualidad, parte de la población mapuche manifiesta una voluntad de recuperar no solo los territorios comunitarios sino las dinámicas comunitarias. La propiedad privada y la propiedad comunitaria coexisten en la comuna. Son elementos que se están reconfigurando, al ser la gestión de recursos básica en el ordenamiento social del territorio.

Otro eje constitutivo de la comunidad son las relaciones de parentesco, presentadas en el capítulo 8. Estas ya fueron pensadas como elemento básico en la formación de grupos por etnógrafos clásicos (Latcham, 1922; Titiev, 1951; Faron, 1956/1968; Raguileo, 1952-1953). Los trabajos de campo de estos autores hablaban de la familia mapuche (*reñma*) como unidad básica de la organización de dicho pueblo. Tres normas regían su estructura: el patrilineaje, la exogamia y la patrilocalidad, aspectos que han sido descritos y analizados en la tesis.

Estas prácticas, si bien fueron modificándose a lo largo de la historia, siguen teniendo influencia en la actualidad de Curarrehue, tanto en la concepción de quién se considera pariente, en el modelo de residencia, como en el ideal de parentesco. Este ideal se reivindica porque es aquel que se entiende como tradicional – a pesar de que la población local asume que el modelo actual es distinto e igualmente válido (aunque quizás no tan “auténtico” o culturalmente propio).

A principios del siglo XX se constató que las alianzas matrimoniales suponían una herramienta clave en el control demo-geográfico. El levirato y el sororato eran las prácticas más comunes, y el matrimonio se llevaba a cabo entre los primos cruzados (puesto que los paralelos tenían categorías de hermanos (*peñi* y *lamgen*)). Esto llevó a autores como Hallowell (1943) y Faron (1956) a asumir la terminología de parentesco como Omaha. Pero esta terminología ha ido cambiando a medida que se han introducido nuevos modos de percibirse y relacionarse dentro del entramado social de las comunidades mapuche. Algunos términos se han “occidentalizado” en cuanto a la estructuración de la relación entre miembros y también se han castellanizado – por ejemplo, es habitual que a los primos y primas se les llame por los términos castellanos incluso en los discursos en *mapuzungun*.

Sin embargo, existe una correlación aún presente entre cercanía personal y los primos paralelos (más aún con los paternos por la patrilocalidad). La conclusión de este apartado es que a pesar de que la consanguinidad y la filiación (sobre todo la patrilinialidad) siguen jugando un papel fundamental en definir las relaciones de parentesco, la afinidad (entendida no solo en términos de parentesco y territorio) es uno

de los pilares en la designación de quién es familia. Así, el término *peñi* se puede emplear incluso para un amigo con quien no se comparte linaje ni sangre.

En el siglo XX se presencié una transición desde la residencia patrilocal a la neolocal (con un patrón virilocal aún frecuente). La distribución en el territorio y las combinaciones recurrentes de apellidos dan cuenta de esas alianzas entre familias y permiten comprender la estructura residencial. Debido a las políticas de reorganización territorial (siglos XIX y XX) y la privatización de los territorios comunes (siglo XX) se produjo la desintegración de algunos grupos. Esto desembocó en que la familia nuclear se estableciera como unidad básica, no la familia extensa.

El último conjunto de elementos constitutivos de la comunidad lo encontramos en las formas de socialización analizadas en el capítulo 9, que marcan las dinámicas de interacción en la comuna. Estar rodeado de gente (*ragi chegen*) expresa la dimensión relacional en la concepción mapuche. Esta es sumamente importante en la formación del *che* pues la construcción individual se alimenta de las redes de las que la persona forma parte.

Acciones como visitarse, verse, crecer juntos (criados por y criados en conjunto con), las redes de apoyo, ayuda y favores (prácticas de reclutamiento), y compartir (comida, recursos como herramientas, incluso turistas) son indispensables a la hora de agruparse. Según la población mapuche local, estas dinámicas no solamente aseguran unidad de grupo, sino que son descritas como propias de un “buen mapuche”. Para poder considerar a alguien como parte de la red personal, se necesita de una confianza – que se genera a través de la presentación, la implicación y el respeto – y de una interacción frecuente – a partir de visitas, realizar intercambios, favores, compartir momentos y espacios, entre otras. Si bien existe un componente de obligación moral – o quizás cultural – (por parte de la población local) de desarrollar estas dinámicas por ser mapuche, se ha observado cómo en la actualidad son prácticas que también se exigen a afuerinos y personas no mapuche.

La mención y comparativa con el pasado son frecuentes y se acompañan de una cierta nostalgia acerca de cómo eran las relaciones vecinales en el tiempo de “los abuelitos”. Pero esta tesis propone que no es tanto una pérdida como un cambio lo que se ha producido en Curarrehue, en cuanto a estas prácticas relacionales. Presenciamos relaciones extracomunitarias dotadas de mayor frecuencia, solidez y valoración (por parte de quien las integra) que algunas relaciones entre parientes y vecinos de una misma comunidad PJ. Como expuse antes, concebir la comunidad flexible y sin ataduras primordiales ni territoriales, posibilita que la familiaridad y la agrupación se den más allá de la ancestralidad y la sangre.

En cuanto a las categorías *emic* que se generan desde el ámbito territorial, de parentesco y de afinidad, se habla de afuerinos, allegados, de *wingka*, de no-mapuche, de *wenuy* y de vecinos, entre otras, para hacer referencia al grado de pertenencia y de participación que una persona puede tener en diferentes ámbitos de la vida (territorial, cultural, social, por ejemplo). En las divisiones territoriales y culturales generadas por las instituciones, se entrecruzan y, a veces, se superponen denominaciones surgidas desde la realidad local.

En el capítulo 9 también desarrollo un análisis sobre las diversas formas de pertenecer (al mundo *wingka*, al mundo mapuche, a la comunidad) y añado cómo otros elementos humanos, pero no vivos, y otros no-humanos pero vivos, también son considerados como parte de la comunidad. Por un lado, los antepasados – pieza fundamental en la cultura mapuche y también considerados miembros de la comunidad – y sus saberes, que se relacionan de manera “presente” en las acciones diarias. Por otro lado, los elementos del entorno como las plantas, los bosques, los ríos, y las energías y los *ngen* que se albergan en ellos, son miembros que han sido ignorados en los discursos de los organismos de poder pero que son considerados como tales por la población local. Forman parte del grupo.

La comunidad congregada entorno a estos tres principios (territorio, parentesco y prácticas relacionales) se vislumbra como diversa en tanto que estos elementos se interpretan y experimentan desde diferentes miradas – que pueden cuestionar el “ideal”. Las prácticas ancestrales pertenecen ahora a un pasado incorporado en el presente con el fin de mantener próximo el origen y la tradición. Esto representa un desajuste (Bourdieu, 1980) entre lo pasado y lo presente, las reglas y la práctica, que ha permitido la emergencia de nuevos actores, la reconfiguración de categorías y la flexibilidad de lazos y relaciones de parentesco (del oficial al usual). Esto hasta el punto de configurar grupos que, contrariamente a lo que manifestaba Stuchlik (1976), considero que sí pertenecen a una estructura clara, simplemente que esta es moldeable.

Tomando el parentesco como idea, las prácticas y dinámicas observadas en Curarrehue parten no solo de la consanguinidad sino también de la afinidad (como ya exponía Course (2009)). Entonces, ¿por qué considerar la ascendencia y descendencia como únicos ejes en la formación de agrupaciones étnicas, comunitarias o familiares? Esta mirada más esencialista – si bien está presente en varios de los discursos de los agentes locales, así como de algunos movimientos sociales indígenas – se contrapone a una realidad en que la agencia individual puede decidir superar el “origen” y flexibilizar las fronteras que establecen quién forma parte del grupo.

Pero más que una rotura con los ideales de estas categorías, podemos hablar de complementariedad. El “verse” ha pasado de darse en encuentros en territorios compartidos únicamente por familiares a “verse” en oficinas de trabajo, en espacios como el mercado o en la recogida de los hijos en el colegio. Las prácticas de trabajo cooperativo en el campo ya no son solamente entre parientes cercanos o vecinos, ahora se traducen en relaciones de apoyo entre personas que pueden vivir en dos puntas distintas de la comuna. Incluso mostrar cariño puede darse más entre personas que comparten ideales políticos que entre parientes.

Lo interesante es justamente la tensión que puede haber entre estos diversos planos y los contrastes presentes, los cuales nos dan pistas de cómo ha cambiado la estructura grupal y relacional del pueblo Mapuche – sin que esto haga del modelo “tradicional” menos cierto o importante. Que los actores locales piensen la comunidad de manera maleable posibilita enfrentar las “destrucciones” que las políticas chilenas (y otras previas) han causado en la estructura grupal del pueblo Mapuche. El surgimiento de nuevos modos de relacionarse y generar vínculos (a causa de la llegada de nuevos agentes

externos, la globalización, y amenazas al territorio y a la población) ha reorganizado los sistemas de parentesco, las categorías territoriales y las prácticas que sustentan la relacionalidad.

3) El tercer objetivo implicaba **analizar las relaciones y dinámicas de articulación inter y supracomunitarias en la construcción de las delimitaciones y los modos de agruparse entre la población mapuche del sur de Chile**. Para explicar la formación de los grupos, he considerado la ontología relacional (expuesta en el capítulo 4) – que se ha identificado entre la población mapuche. También he analizado los diversos modos de identificación y de autoadscripción que se han presentado dentro de teorías antropológicas, del ámbito institucional chileno y de la perspectiva *emic* mapuche (también en el capítulo 4). Por último, he descrito modelos de agrupación que, según mi investigación, pueden tomarse como ejemplos de “otro tipo de comunidad” (capítulo 10).

En respuesta a este objetivo, se determina que los mecanismos empleados desde las instituciones para identificar al pueblo Mapuche, si bien han sido apropiados por este, no toman en consideración categorías de adscripción *emic*. Los elementos necesarios para la formación identitaria de la persona mapuche (el *che*) se han visto condicionados por las denominaciones clásicas (como la de Araucanos) y las identificaciones legales, que presento en el capítulo 4. Las dinámicas de articulación han ido cambiando a lo largo de la historia curarrehuina (capítulo 5) pasando de las vinculaciones en base al parentesco a otras que superan la comunidad PJ y las fronteras ancestrales. Esto ha dado como resultado la posibilidad de otras formas de comunidad – comunidad ritual, de practicantes, económica, en base a proyectos institucionales, activista, global – a las que se puede pertenecer a un mismo tiempo.

Tanto el capítulo 5 como el 6 contienen informaciones relevantes en cuanto a los modos en que el pueblo Mapuche ha construido sus delimitaciones. Cuando en el capítulo 5 presento la historia de dicho pueblo, tanto desde una mirada oficial (historiografía chilena) como propia del pueblo Mapuche (representada por investigadores e historiadores mapuche) se pueden ver las divergencias en la construcción de delimitaciones. Mientras desde el Estado chileno se imponían reestructuraciones socio-territoriales como las Reducciones y los Títulos de Merced, la población mapuche reivindicaba sus propias maneras de organizarse territorialmente (por ejemplo, los *lof*) e *identitariamente* (a través de las identidades territoriales). Estas dinámicas de articulación social se muestran con el ejemplo de Curarrehue en el capítulo 6.

En acuerdo con la teoría de Barth (1976 [1969]), el trabajo de campo muestra cómo la autoadscripción y la adscripción no pueden ser consideradas como estables, sino que estas también pueden verse alteradas. Pensar la oposición entre miembros y no-miembros como rígida, e inevitable, hace que las modificaciones en sus delimitaciones se vean como amenazas en vez de consecuencias de las innegables interacciones y articulaciones que se dan entre ambos “polos”.

A lo largo del capítulo 4 expongo resultados que muestran cómo las identidades se construyen, en parte, en un proceso de identificación (a través de categorías estatales,

censos, divisiones territoriales, entre otras). Pero esto no resulta en identidades verdaderas o falsas sino en distintos modos de ser y pertenecer. De ahí la urgencia de analizar los mecanismos de interacción y adscripción, y de atender cómo se construyen “los otros” y el “nosotros” a través de las identificaciones y las definiciones.

Ser entendido como mapuche e identificarse como mapuche son procesos que beben de un pasado conjunto. En la actualidad, las instituciones y sus mecanismos de identificación (como los censos) se están abriendo a la idea de sentimiento de pertenencia más que a la pertenencia en sí. Esto posibilita la autoadscripción desde características y patrones que no necesariamente encajan con una construcción del “ser mapuche” fundamentada en divisiones coloniales.

Los parámetros con los que se considera la adscripción, a pesar de que son condicionados por los discursos hegemónicos (de las administraciones), se rigen por elementos distintos a los preconcebidos por las instituciones antes nombradas. En cuanto a los elementos, me refiero a un abanico amplio en que factores como los linajes, la implicación en actividades, la consanguinidad, y hasta el tiempo de estancia en un territorio, tienen cabida. Es decir, algunas personas mapuche pueden entender, por ejemplo, los rasgos fenotípicos como marcadores imprescindibles para catalogar como mapuche a una persona, y otra perspectiva priorizará la muestra de respeto hacia la cultura y su implicación en la defensa de los derechos territoriales.

Se hace necesario, entonces, reconstruir también los conceptos y las categorías del imaginario propio mapuche para dar cabida a diversas formas de entender y ser entendido. Las categorías identitarias locales giran en torno, sobre todo, a la distinción entre mapuche y *wingka*. No obstante, tal y como concluyo en el último apartado del cuarto capítulo, estos “dos mundos” se ven complementados por otras nociones como la de no-mapuche y la de *champurria* (ambas con capacidad de pertenencias identitarias múltiples). ¿Qué pasa, por ejemplo, con las personas mapuche urbanas, “*awingkadas*”, “*yanquizadas*”, “*resentidas*”, según las categorías de los agentes locales? ¿Forman parte de esa “sociedad mapuche” las personas no-mapuche que conviven en las comunidades PJ, que apoyan las luchas, que están casadas con personas mapuche?

Según la experiencia de campo, todo depende de quién observe y defina esta sociedad pues, efectivamente, sus límites no son rígidos sino porosos. Si comprendemos la autenticidad de manera esencialista (remitiéndonos a características primordiales, biológicas y de sangre) estaríamos obviando la comprensión del “ser” dentro de estas relaciones más amplias, ignorando la construcción de la identidad y la pertenencia. La realidad local muestra a personas mapuche con ambos apellidos que tratan de desligarse de su “adscripción étnica”, mientras que otros que no tienen ninguno de los dos apellidos mapuche pero sí provienen de ancestros de dicho pueblo, se consideran más mapuche que chilenos y buscan esa “recuperación identitaria”.

Esta diversidad se plasma, también, en el plano relacional supracomunitario. En el capítulo 8, sobre relaciones de parentesco, introduzco algunas categorías que superan las fronteras de la comunidad PJ (como la de vecino, amigo e incluso pariente). Estas, gracias a las dinámicas de agrupación presentes en la comuna, desdibujan los límites de la parentela y de la proximidad geográfica. En las entrañas de lo comunal encontramos

interacciones entre individuos, seres, territorio, parcialidades familiares, que articulan redes de apoyo, de afecto, de consanguineidad y de lucha. Procesos que dan forma a los significados y estructuras sobre “ser juntos”, “pertenecer a” y “sentirse como”.

La pluralidad acerca de cómo se comprende y se expresan las dinámicas comunitarias hace que las redes que las sustentan sean complejas y dinámicas. Esto permite cierta elasticidad en las relaciones, así como porosidades en sus limitaciones sociales, culturales y territoriales. Los integrantes de los grupos (familia, parientes, comunidad, *lof*, territorio, entre otros) conjugan diversos intereses y, en función de esto, amplían sus redes sociales más allá de la propia agrupación. Definir las prácticas de afecto, de parentesco, de afinidad, entre otras, pasa por entender que son formas relacionales que se van articulando según las circunstancias.

Tal y como vislumbra el capítulo 10, otras formas de interactuar y agruparse surgen debido a ese intercambio constante del “adentro” con el “afuera” – y que pone en cuestión la rigidez de las fronteras. La comunidad ritual, si bien tiene un componente ancestral en el caso de la “fe mapuche”, se forma desde el compartir unas mismas creencias espirituales y formar parte de una misma iglesia (con independencia de origen étnico). Esta reúne a personas mapuche y no-mapuche, incluso de más allá de la cordillera, en actos y eventos de base religiosa.

La comunidad de práctica, o practicantes, es aquella que se forma cuando un grupo de personas mapuche, no-mapuche y extranjeros, se junta en base al interés por una práctica común. En Curarrehue encontramos varios ejemplos relacionados con el deporte, la cultura y el ocio, y actividades económicas y de subsistencia. Este modo de agruparse se rige por el compartir unos conocimientos y la experiencia con los nuevos integrantes, así como la realización frecuente en la práctica.

Otra comunidad, que resulta más novedosa, es aquella que se configura en base a la participación en proyectos, eventos y actividades fruto de proyectos estatales y/o municipales. Esta comunidad, que he catalogado de institucional, lleva a que personas de diferentes ubicaciones, comunidades y contextos compartan espacios de trabajo colaborativo e interactúen al formar parte de grupos de proyectos concretos.

La comunidad activista surge de la voluntad de las personas que son miembros de llevar a cabo reclamaciones, reivindicaciones y defensa de aspectos como el territorio (frente a empresas forestales e inmobiliarias), las aguas, la lengua y la cultura, entre otras. En la comuna se han establecido diversos grupos (como las Guardianas del Territorio) que se vinculan los unos con los otros en momentos de necesidad y lucha común.

Por último, y siguiendo las teorías antropológicas más contemporáneas sobre la comunidad, se encuentra la comunidad global y que, gracias a las migraciones y la virtualidad, agrupa personas sin necesidad de pertenecer o encontrarse en un mismo espacio físico. La movilidad (nacional y transnacional) juntamente con la virtualidad dan forma a esta comunidad “sin fronteras” que se gesta desde el compartir: características culturales consideradas propias; contextos socioeconómicos similares; intereses comunes a través de las pantallas; y reivindicaciones sociopolíticas que “hermanan” pueblos.

Estas comunidades, que pueden resultar novedosas en el análisis antropológico de la comunidad, forman parte de la vida diaria de la población mapuche de Curarrehue y expresan modos de agrupamiento que cuestionan la inamovilidad de la noción comunitaria. Esto, primero, porque están formadas por personas que identitariamente “son” de diferentes grupos étnicos pero que pueden pertenecer a estos grupos. Segundo, porque la pertenencia no necesariamente va ligada a la participación.

Resumiendo, la adscripción a un grupo se puede medir según si se “es”, si se “pertenece” y si se “participa” (tal y como concluyo en el capítulo 9) pero una misma persona puede ser de una comunidad (por ejemplo, la ancestral al ser mapuche) y participar en una comunidad de práctica que tradicionalmente no se asocia al “ser mapuche” (por ejemplo, un grupo de hip-hop). Se generan vínculos, amistades, hasta el punto de que agentes locales expresan sentir “más de la familia” y “más de la comunidad” a personas que quedarían fuera de estas categorías. Lejos de pretender mostrar estos modos de agruparse como faltos de complejidad o conflictos, a lo largo del texto introduzco algunos ejemplos de las fricciones y rupturas que se dan en este contexto cambiante. Es necesario entender que existen modelos ideales de comunidad, pero esto no necesariamente indica que en la práctica sean idílicos.

En el sur de Chile, nos encontramos con la idea generalizada de que la comunidad, como concepto, está más apropiada que entendida por la población local. Pero, fruto de la investigación realizada, me cuestiono si esto realmente es así. La comunidad se ha convertido en un elemento voluble que puede ser utilizado según las necesidades del contexto: se hace uso de la comunidad PJ para pedir proyectos y subvenciones; se habla de comunidad ancestral para la definición identitaria; se hacen eco de la comunidad activista para reivindicarse como un grupo unido y con mismos objetivos, por ejemplo. Si bien el discurso estatal y académico permea estas visiones, la población local tiene claro que la comunidad puede ser entendida y definida de diversas formas. ¿Acaso esto les tensiona? Más que un problema, parece haberse convertido en un elemento más para su resiliencia como pueblo originario.

Cuando desde las instituciones y la academia se habla de la comunidad como un grupo de límites claros, dentro del cual sus miembros integran y reproducen relaciones sólidas y equitativas se desechan dos posibilidades: la de comprender, por un lado, las relaciones intracomunitarias como desiguales y movibles y, por otro, que existen relaciones extracomunitarias que tienen una base relacional, emocional y práctica más fuerte que con algunos parientes/vecinos de la comunidad.

Hay en la mirada local y en la academia chilena (por ejemplo, Quidel Lincoleo, 2020) argumentos que dicen que el individualismo ha debilitado los lazos locales, que las dinámicas comunitarias se están perdiendo entre la población mapuche. Lo que sucede son rupturas y cambios con respecto a lo que se considera como ideal, lo “de antes”, que se ve como propio y tradicional. Pero esto no implica que no surjan nuevas y distintas formas de socialización y de construcción de límites y contenidos grupales. Los mecanismos de pertenencia siguen presentes, la diferencia es que se presentan con otras personas, bajo otros mecanismos y praxis, y con funcionamientos distintos.

2. Preguntas y futuras líneas de investigación

Una de las grandes cuestiones que se presentaron durante la investigación fue el uso de la noción de comunidad como elemento focal. Esto debido a que – a pesar de la constatación previa del uso de este concepto en varios de los discursos locales – la de comunidad no deja de ser una categoría externa. ¿Podemos seguir tomando los estudios de comunidad como estudios de caso de una sociedad más amplia? ¿Es comunidad el concepto indicado para hablar de sociedades locales? ¿Debemos emplear el de pueblo, o nociones más neutras, nociones locales?

Finalmente, aposté por la categoría de comunidad porque, justamente, su externalidad y parcial imposición hacían más interesante el análisis de su asimilación y reapropiación por parte de la población. Resultaba ocurrente observar cómo las diversas ideas de comunidad se conjugaban con otras categorías. Aquí surgió un aspecto que considero interesante: si la comunidad como idea ha sido impuesta y ha permeado los discursos locales ¿podría llegar a ser a la inversa? Es decir, si su uso y definición desde el ámbito local podía llegar a condicionar el uso y definición que se le da desde los organismos de poder. Justamente es esta “permeación a la inversa” una de las preguntas que quedan abiertas en este trabajo y que podría iniciar una futura línea de investigación.

Como esta, son varias las preguntas que me formulé a lo largo del trabajo de campo y que se quedan, de momento, pendientes de responder en futuras investigaciones. Por ejemplo, me cuestionaba aspectos que tenían que ver con esa “recuperación cultural”, de la que tanto hablaban en las comunidades. Me preguntaba, entre otras cosas, sobre su impacto en la infancia mapuche: cómo la idea de “recuperar” influye en la percepción identitaria con la que crecen los infantes.

En relación con otros aspectos más específicos, como la espiritualidad, la salud y el territorio, me planteaba preguntas que pueden ser futuras cuestiones de investigación. Por ejemplo, reflexionar en torno a la “fe mapuche” y si existe algún tipo de comunidad o agrupación en el cosmos mapuche que no se ubica en el *mapu*. La salud y el territorio son ámbitos muy amplios de los que se pueden extraer valiosas preguntas de investigación. Pero por el momento, la lucha por los derechos territoriales y la salud tras el COVID-19, si bien no han sido desarrollados en esta tesis, son temas que sí materialicé en primeras aproximaciones ya publicadas (Fontana, 2021; Fontana, 2022). En el futuro, tiene sentido contemplar la idea del “ser mapuche” tras este contexto pandémico de crisis global – social y territorialmente hablando.

Las cuestiones sobre género siempre han tenido relevancia para mí. Si bien en esta tesis no me he podido extender tanto en este sentido – a pesar de que se remarca el empoderamiento surgido en los últimos años por parte de las mujeres mapuche locales (emprendimientos propios, grupos de reivindicación cultural, entre otros) – próximos estudios se podrían orientar a analizar la dimensión de género en procesos de identificación y agrupación, de manera más concreta.

La extensión de la virtualidad es un hecho que ya ha generado impacto en los modos de agruparse locales. Siguiendo esta línea, sería interesante analizar en futuras

investigaciones qué tipos de comunidades se construyen, por ejemplo, en el metaverso y qué papel juegan en la construcción identitaria mapuche.

3. Consideraciones finales, contribuciones y devolución

Teniendo en cuenta que el objetivo de mi tesis era analizar la comunidad desde miradas teóricas y etnográficas, considero que las estrategias y métodos de investigación aplicados han sido acertados. Sin embargo, como en todo proceso de investigación, existieron momentos que me llevaron a cuestionar la efectividad y adecuación de las técnicas escogidas.

Considero necesario exponer – sin afán alguno de justificar las posibles carencias de esta tesis – que haber realizado un doctorado en plena pandemia no ha sido tarea fácil. Las distancias obligadas, los miedos y las desconfianzas trabaron en cierta medida la socialidad en aquellos meses, la cual era el foco principal del estudio. Pero a pesar de la pandemia del COVID-19, los meses en campo “han dado buen fruto”. Tanto es así que hay materiales que no he podido incorporar (debido a la gran cantidad de informaciones), aunque el propósito es recuperarlos en futuras investigaciones.

A partir de una etnografía de los lazos sociales, he tratado de aportar algunas claves en el estudio de la identidad, las delimitaciones étnicas y los debates alrededor de las categorías *etic* vs. *emic*. La información recopilada y presentada, mediante un análisis que da voz a la población local, puede ser de utilidad al exponer cómo una noción comúnmente aceptada y conocida – como es la de comunidad – es experimentada de manera diversa por los miembros que integran esta agrupación.

Esta tesis puede contribuir a considerar la incidencia de los sistemas de clasificación social y evidenciar las consecuencias sociales y políticas de la utilización de categorías culturales impuestas – las cuales están siendo cuestionadas y repensadas. Esto último ha contribuido, asimismo, a los objetivos del proyecto de investigación y desarrollo “Fronteras Culturales en un Mundo Global (FROCGLOB)” y a los objetivos del grupo de investigación Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas (AHCISP) (2021-SGR-00193) en su interés por analizar las categorías de clasificación social.

Según me manifestaron diversos investigadores e investigadoras de Chile, en el contexto académico del país resulta innovador analizar las comunidades mapuche desde la mirada que se propone en esta investigación. El enfoque desarrollado puede suponer un aporte interesante a los múltiples estudios llevados a cabo sobre el pueblo Mapuche. En dicho contexto, la definición que se le asigna a la comunidad suele ser muy funcional, de ahí que muchos trabajos se enfoquen en hablar de comunidad PJ cuando sitúan sus estudios o unidad de análisis. Pero los trabajos que cuestionan el concepto de comunidad no son habituales.

La tesis incorpora aspectos que muestran la flexibilidad de las delimitaciones y la maleabilidad de los contenidos grupales. Hablar de comunidades globales y virtuales, por

ejemplo, en una comuna rural y pequeña como Curarrehue, atiende a mostrar nuevas formas de relacionarse y agruparse que no han sido tan consideradas. Otras propuestas que pueden ser novedosas son, por ejemplo, la incorporación de los seres no-humanos y los ancestros como miembros de la comunidad, así como las personas no reconocidas por el Estado como mapuche pero que sí son aceptadas en la agrupación por su implicación en las luchas y movimientos sociales locales.

Tratar las relaciones sociales, territoriales y culturales más allá de la comprensión de una comunidad PJ puede llegar a ser de gran interés para la comprensión de la realidad social que vive, en la actualidad, el pueblo Mapuche. Sobre todo, teniendo en cuenta el contexto sociopolítico actual del país, donde se reivindica cada vez más un “resurgimiento cultural” desde las comunidades. También, parece, se está produciendo un acercamiento por parte de las políticas estatales.

El tema de la devolución es un criterio principal en esta investigación pues siempre me ha movido y motivado producir contenido que pueda convertirse, no solo en una aportación académica, si no en una herramienta para la población local. Hacer de la antropología aplicada una antropología, también, implicada es un aspecto incuestionable. Así, el devolver todo el afecto, el tiempo y el esfuerzo de una forma que pueda ser de utilidad para las personas que se han implicado – más allá de formatos académicos y administrativos – es otro de los aportes que se deben considerar. Por ello tengo la firme intención de generar nuevos documentos e informes a partir de esta tesis, para concretar en algunos temas que se manifestaron de interés para la población local y facilitarle el acceso y uso del contenido de esta investigación.

CONCLUSIONS

This doctoral research presents the different theoretical approaches from social anthropology, administrative-institutional categories, and the perspectives of Latin American social movements concerning the notion of community. At the same time, it pays special attention to the *emic* discourses and practices of the mapuche population of Curarrehue to get to know "the community from the inside", and to analyze the different ways of belonging to and participating in it.

Throughout this work, I have analyzed other concepts used in the classification of human groups - both from academia and from institutions - that overlap with that of community in international politics, action plans and activist discourses. In this thesis, I develop the way in which these categories have been understood, which have permeated the identification and self-perception of local populations. Hence, its analysis is relevant when considering the modes of group constitution of the mapuche population.

Based on an ethnography of social relations, the narratives and dynamics of local actors have been compiled. These have been fundamental in understanding the mechanisms and elements used by the mapuche population of Curarrehue to be, think of themselves, and build themselves as a group, as well as to analyze the relevance of the concept of community.

The data that shed light on the results of this thesis have been collected and processed according to the research strategies and methods of anthropology. The exhaustive analysis of the narratives and practices extracted from participant observation - combined with documentary research - has allowed the identification of information that responds to the main objectives.

The long afternoons of interviews, the participation in celebrations and ceremonies, the involvement in acts of territorial defense, the activities of daily life, the focus groups to deal with community issues, the work in the economic activities of the families, the door-to-door visits door between the houses surrounded by forests... All of this has led to discussions and reflections on the issues raised by this research.

In line of other studies of the research project in which this doctorate is framed, I conclude that the concept of community preconceived by administrative organisms, by social movements, and by anthropology, is a porous notion that is built from various perspectives, and diverse perspectives. In response to the initial hypothesis, the category of community has been imposed and reappropriated by the local mapuche population of Curarrehue, but this does not cover the flexibility that characterizes the ways of grouping the population. Being a community, and building it, is a process in constant redefinition that accounts for the plurality of voices, elements, and strategies that its members develop.

The use of this category does not refer only to the idea of a fixed and hermetic administrative community. On the contrary, today, it must be thought of as open, flexible, and permeable. It is not a notion of the past or that refers only to primordial feelings. Communities must be understood as configurations in constant modification, which can present fractures and diluted limits without this conditioning their veracity or strength.

The mapuche population in Curarrehue is a clear ethnographic example of the philosophy of openness that governs the relationality present in said population – both in internal and external relations to the group. Although it is assumed and recognized that it is an imposed category, it is still necessary to represent and define oneself in the institutional framework and in civil society – both for the recognition and defense of their cultural rights.

The versatility that characterizes human groups must be reflected in the way and content that constitutes them, especially according to the changing context in which these groups are located. The proposal presented in this thesis distinguishes various types of communities (ancestral, administrative, ritual, activist, among others) that, although they are under the umbrella of this concept, are governed by elements and modifiable borders that do not disturb the feeling of belonging.

1. Synthesis of results and findings

This thesis was intended to study the community as a theoretical and ethnographic concept, its configuration, and the categories that are associated with it in the case of the commune of Curarrehue, in southern Chile. This section is presented in a format that allows for the following of the three main objectives that have marked the research, as well as the immediate conclusions and contributions of the chapters that respond to each objective.

1) The first objective sought to **know, describe, and analyze the cultural delimitations that local institutions, the State, international organizations, and social sciences, have established in relation to the Mapuche people**. Through an extensive bibliographic analysis (composed of ethnographic studies, anthropological theories, and historical documents), I have compiled and described some of the categories that emerge from outside the groups. These are cultural areas, ethnic groups, people, and nation, which are described in chapter 3, and overlap with the notion of community (analyzed in chapter 2) – both in academic studies and in public policies and programs.

In this part, the research concludes that these imposed categories have been assimilated, reproduced, and reappropriated to classify human groups. These have permeated how institutions, social movements, and the *emic* perspective define the Mapuche communities and population. However, ethnography shows that – as hypothesized – the devices used by these organizations do not encompass the diversity of notions and relational dimensions present among the local population. The notion of a delimited community – by the administration and the classic social theory – is being rethought and complemented with local categories that surpass these conceptions.

Since in the 18th century, and especially from the 19th century onwards, the social sciences prompted an interest in the categorization of groups and identities, Latin America

was a target of reflection and analysis. Likewise, there are several categories have been used by bodies of power throughout history to refer to the Mapuche people (as shown in chapters 4 and 5).

These categories are reflected in Spanish chronicles, studies of cultural areas, and Chilean state policies – Development Programs, Agrarian Reforms, and state Censuses, among other organizations and instruments of identity designation and classification. Araucanos, *Puelche*, Mapuche *Pewenche*, are some of those classifications that have permeated the self-representation of the people themselves and conditioned their identity discourses. This is relevant insofar as the “identity label”, and belonging to one ethnic group or another, have marked the gaze towards “the other” and the choice of the members who were part of the group.

During chapter 3, the results show how in 20th century anthropology, human groups were analyzed from primordialist perspectives (objective traits such as genes and language), interactionist perspectives (social unity is produced thanks to the process of ascription), instrumentalist perspectives (identity is configured depending on the possibilities of overcoming the sociopolitical context) and constructivist (the group is built, reconfigured or invented for various reasons and in a dynamic way). These currents led and determined how identities were conceived and under what categories the academically and politically analyzed groups were classified.

Categories such as ethnic group and cultural area divided the Mapuche population according to phenotypic, economic, and geographic characteristics, among other factors. It was not until the 1980s (thanks to the theoretical contributions of Barth (1976 [1969])) that local voices began to be considered. In contrast to the previous categories, we find other *emic* notions (described throughout chapters 4, 7, and 8) that describe the belonging and non-belonging of different ways of grouping.

Other concepts, such as those of nation and people, were also used to distinguish human groups. As shown in chapter 3 of the thesis, what I really prioritize in this analysis is how, following the social movements of the late 20th century – the so-called Indigenous Emergency by Bengoa (2016 [2000]) –, its initial meanings were questioned. This led to an appropriation of the concepts of nation and people by the population classified – and self-represented – as indigenous for their recognition in international law.

After questioning the notion of "indigenous", the Latin American activists opted to use the category of native people as an alternative. Likewise, the nation occupied a relevant place in discourses that claimed a joint identity. This is how we find ideas like the Mapuche Nation. In the case of the Mapuche people, it can be confirmed that ethnic discourses connect the population through an identity based on fundamental feelings of solidarity, but that it also adapts to changes in the political, social, and economic context. It is in the social memory that it becomes feasible to share descriptive categories, and of belonging, between populations that go from the north to the south of the country.

Although the local population of Curarrehue insists on the importance of validating the particularities of each territory or zone (as expressed in chapters 5 and 7), there are socio-culturally significant codes that "twin" and unite different groups under

larger groupings. Whether these were "original" or "appropriate", they are part of the identity and relational reality of the Mapuche people.

Smaller groups come together as a people, ethnic group, or community, in opposition to other imposed categories with which their interests and objectives rub. The territorial and official delimitations that are found in the south of Chile are not always the same borders that are found in social groups, they do not fully coincide, nor do they coincide with the identity categories used to designate the population.

In line with this chapter 3, some final reflections emerge. For example, why use the concept of community and not others that are closer to the *emic* perspective? The notion of community, whether understood from the legal field as an administrative delimitation or analyzed as community relations from anachronistic approaches that anthropology has already overcome, does not encompass the heterogeneous relational reality. Discursive devices used by the Mapuche population such as territory, *lof*, sector, and the category of relatives, surpass the idea of legal community and reflect the strengthening in the production of supra-community relations and identities.

More and more ways of perceiving and being perceived as groups are presented since local perspectives are incorporated. This plurality of voices allows other notions not to be ignored or suppressed, even though the notion of community is used. However, this plurality has not been "adequately" attended to by the bodies of power. For example, there are frequent academic texts (such as some of the examples presented in the thesis) where we can find an attempt to "adapt" the own forms of Mapuche people according to the non-Mapuche structure, and this has led, for example, to the creation of an erroneous simile between community and *lof*. Or it is constantly seen how in documents and administrative elements of the State the terms are used interchangeably.

The "*lof* in resistance" is one of the most claimed ideas by both activism and some Mapuche intellectuals in the last twenty years. This is a promising category since it allows to understand the territorial, cultural, and historical reality of the Mapuche population in a broader way than the community is usually circumscribed (Cañumil and Ramos, 2016). The absence, or lack of representativeness, of these *emic* perspectives in state policies and dynamics leads to an interpretation of the Mapuche reality that does not correspond to the narrative and lived experiences of its members.

Although local discourses can use these two categories (community and *lof*) interchangeably – since both represent an organization and/or group of people – the Mapuche population of Curarrehue is certain as to why a *lof* is not the same as a community, just as a community does not only equate to the PJ community. This is one of the various examples that show how the idea of community, preconceived by the Chilean State, social movements, and anthropology, is moldable, flexible, and porous and, as such, must be rethought considering the logic, discourses and practices of the population that configures it.

2) The second objective of this thesis was **to document those elements that give content and that constitute the community**. To carry out this compilation, I have analyzed the

categories that express relationality in the commune, the practices that create links between people, and the basic elements for group formation – according to internal logic. To build the configuration of the groups in Curarrehue, I have not only considered the present practices but also the historical discourses that the population shares (exposed throughout the thesis but described to a greater extent in chapter 5 and 6). This has made it possible to analyze the repercussions of the changes.

Empirical data suggest that the constitutive framework of the community is formed by the territory (chapter 7), kinship relations (chapter 8), and some forms of socialization (chapter 9) – such as visiting other people, seeing each other, growing up together, sharing food, sharing tools, and generating links of help and support. In the same chapter 9, I also conclude how the distinction between ways of belonging to and participating in groups marks movable borders and multiple belongings.

Contributions regarding territory, land, and territoriality appear in chapter 7. Regarding these concepts, it is true that their study and use in the Chilean academic and administrative context have generated some controversy – especially because there is a legal distinction between Chilean (national) territory and indigenous land. The latter is one of the aspects that is most claimed by Mapuche activism. The land can be understood as a material element, while the territory represents the ontology of the people – it allows for an holistic understanding that includes elements beyond the land as matter.

The *mapu* – as a space in which life occurs – and its arrangement reflect structures that transcend the earthly, forming a cosmos in constant interaction. The bidirectional relationship between territory and human groups feeds the construction of personal and territorial identity (*küpalme* and *tuwün*) and supports mechanisms to understand to which *lofche* and *lofmapu* a person belongs to. This look at the territory overcomes administrative borders and brings together humans and non-humans that have been separated and cataloged under other names or parameters. It is, in part, a network of relationships that establishes limits indicating who is a member and who is not. This power game (that of inclusion and exclusion) is presented in delimitation orders and processes, as well as labels of territorial belonging.

The looting, occupation, and reorganization of the Mapuche territory throughout history have placed the territory at the top of the identity components of culture (Toledo, 2005). The categories, divisions, and borders promoted by the academic institutions and the administration are questioned by the social movements as well as by the local population. This is supported by activist discourses, but also by the collective memory of relatives and neighbors, which leads to a new meaning of the space in search of an own affiliation. The Mapuche population of Curarrehue appropriates the notion of community to reflect the idea of *lof* (shared space with beings, energies, and history) in an intelligible way for the institutional framework. Ancestral categories are also claimed to allow a more accurate understanding of how the territory is represented, as well as the role it plays in the relationality of the Mapuche people.

Some examples of these categories are the *ayllarewe*, the *rewe*, and the *lof*, units that constituted – and are intended to constitute – the socio-spatial organization. They are

attributed a high capacity to create alliances and be key elements for associativity between various “Che peoples” in the past. But with the arrival of the Reducciones and Títulos de Merced at the end of the 19th century, great control over larger lands was lost, reducing mobility, and affecting social ties.

Collective space was also modified with the arrival of private property: local families speak of “fences” as imposed borders that affected family and neighborhood relationships. Currently, part of the Mapuche population expresses a desire to recover not only community territories but community dynamics. Private property and community property coexist in the commune. They are elements that are being reconfigured, as the resource management is basic in the social ordering of the territory.

Another constitutive axis of the community is kinship relations, presented in chapter 8. These were already thought of as a basic element in the formation of groups by classical ethnographers (Latcham, 1922; Titiev, 1951; Faron, 1956/1968; Raguileo, 1952-1953). The fieldwork of these authors spoke of the Mapuche family (*reñma*) as the basic unit of this people’s organization. Three norms ruled its structure: patrilineage, exogamy, and patrilocality, aspects that have been described and analyzed in the thesis.

These practices, although they have been modified throughout history, continue to influence Curarrehue today, either in the conception of who is considered a relative, in the residence model, as well as in the ideal of kinship. This ideal is claimed because it is the one that is understood as traditional – even though the local population assumes that the current model is different and equally valid (although perhaps not as “authentic” or culturally appropriate).

At the beginning of the 20th century, it was found that marital alliances were a key tool in demographic-geographic control. Levirate and sororate were the most common practices, and the marriage took place between cross cousins (since parallels had categories of siblings (*peñi* and *lamgen*)). This led authors such as Hallowell (1943) and Faron (1956) to assume the terminology of kinship as Omaha. But this terminology has been changing as new ways of perceiving and relating to each other have been introduced within the social framework of Mapuche communities. Some terms have become “westernized” in terms of the structuring of the relationship between members and they have also been molded into Spanish – for example, it is common for cousins to be called by the Castilian terms even in speeches in *mapuzungun*.

However, there is still a correlation between personal closeness and parallel cousins (even more so with paternal cousins due to patrilocality). This section concludes that even though consanguinity and filiation (especially patrilineity) continue to play a fundamental role in defining kinship relationships, affinity (understood not only in terms of kinship and territory) is one of the pillars in the designation of who is family. Thus, the term *peñi* can be used even for a friend with whom a person does not share lineage or blood.

The 20th century witnessed a transition from patrilocal to neolocal residence (with a virilocal pattern still common). The distribution in the territory and the recurring combinations of surnames account for those alliances between families and allow us to understand the residential structure. Due to the territorial reorganization policies (19th

and 20th centuries) and the privatization of common territories (20th century), the disintegration of some groups occurred. This led to the nuclear family being established as the basic unit, not the extended family.

The last set of constitutive elements of the community are found in the forms of socialization analyzed in chapter 9, which reflect the dynamics of interaction in the commune. Being surrounded by people (*rangi chegen*) expresses the relational dimension in the Mapuche conception. This is extremely important in the formation of the *che* since the individual construction is fed by the networks of which the person is part.

Actions such as visiting each other, seeing each other, growing together (raised by and raised together), support networks, help and favors (recruitment practices), and sharing (food, resources such as tools, even tourists) are essential when grouping. According to the local Mapuche population, these dynamics not only ensure group unity but are described as characteristic of a “good Mapuche.” To be able to consider someone as part of the personal network, you need trust – which is generated through presentation, involvement, and respect – and frequent interaction – from visits, exchanges, favors, and sharing moments and spaces, among others. Although there is a component of moral obligation – or, perhaps, it is a cultural one – (among the local population) to develop these dynamics for being Mapuche, it has been observed how currently they are practices that are also required of *afuerinos* (outsiders) and non-mapuche people.

The mention and comparison with the past are frequent and are accompanied by a certain nostalgia about what neighborhood relations were like in the time of the “*abuelitos*” (the ancestors). But this thesis proposes that it is not so much a loss as a change that has occurred in Curarrehue, in terms of these relational practices. We witness extra-community relationships endowed with greater frequency, solidity, and value (by those who integrate them) than some other relationships between relatives and neighbors of the same PJ community. As I explained before, conceiving the community as flexible and without primordial or territorial ties makes it possible for familiarity and grouping to occur beyond ancestry and blood.

Regarding the *emic* categories that are generated from the territorial scope, kinship, and affinity, we speak of *afuerinos*, relatives, *wingka*, non-mapuche, *wenuy*, and neighbors, among others, to refer to the degree of belonging and participation that a person can have in different areas of life (territorial, cultural, social, for example). Denominations arising from the local reality intersect and, sometimes, overlap in the territorial and cultural divisions generated by the institutions.

In chapter 9 I also develop an analysis of the different ways of belonging (to the *wingka* world, to the mapuche world, to the community) and I add how other human elements, but not alive, and other non-human but living elements, are also considered as part of the community. On the one hand, the ancestors – a fundamental piece of Mapuche culture, and also considered members of the community – and their knowledge, which are related in a “present” way in daily actions. On the other hand, the elements of the environment such as plants, forests, rivers, and the energies and *ngen* that are therein these elements, are members who have been ignored in the discourses of bodies of power but who are considered as such by the local population. They are part of the group.

The community gathered around these three principles (territory, kinship, and relational practices) is seen as diverse, as these elements are interpreted and experienced from different perspectives – which can question the “ideal”. Ancestral practices now belong to a past incorporated into the present to keep the origin and tradition close. This represents a mismatch (Bourdieu, 1980) between the past and the present, the rules and the practice, which has allowed the emergence of new actors, the reconfiguration of categories, and the flexibility of kinship ties and relationships (from the official to the usual). This happens to the point of configuring groups that, contrary to what Stuchlik (1976) stated, I believe that they do belong to a clear structure, but which is moldable.

Taking kinship as an idea, the practices and dynamics observed in Curarrehue start not only from consanguinity but also from affinity (as Course (2009) already exposed). So, why consider ancestry and descent as the only axes in the formation of ethnic groups, community, or family groupings? This more essentialist view – although it is present in several of the discourses of local agents, as well as some indigenous social movements – is opposed to a reality in which the individual agency can decide to overcome the “origin” and make the borders more flexible in regards of who is part of the group.

But more than a break with the ideals of these categories, we can talk about complementarity. “Seeing each other” has gone from taking place in meetings in territories shared only by family members to “seeing each other” in work offices, in spaces like the market or when picking up the children from school. Cooperative work practices in the countryside are no longer just between close relatives or neighbors, they now translate into supportive relationships between people who can live in two different parts of the commune. Even showing affection can happen more often between people who share political ideals than between relatives.

What is interesting is precisely the tension that there may be between these various levels and the present contrasts, which give us clues about how the group and relational structure of the Mapuche people has changed – without this making the “traditional” model less true or important. The fact that local actors think about the community in a malleable way makes it possible to confront the “destructions” that Chilean policies (and other previous ones) have caused in the group structure of the Mapuche people. The emergence of new ways of relating and generating links (due to the arrival of new external agents, globalization, and threats to the territory and the population) has reorganized kinship systems, territorial categories, and the practices that sustain relationality.

3) The third objective involved **analyzing the relationships and dynamics of inter and supra-community articulation in the construction of delimitations and ways of grouping among the Mapuche population of southern Chile**. To explain the formation of the groups, I have considered the relational ontology (explained in chapter 4) – which has been identified among the Mapuche population. I have also analyzed the various modes of identification and self-ascription that have been presented within anthropological theories, the Chilean institutional sphere, and the *emic* Mapuche perspective (also in chapter 4). Finally, I have described grouping models that, according to my research, can be taken as examples of “another type of community” (chapter 10).

In response to this objective, it is determined that the mechanisms used by the institutions to identify the Mapuche people, although they have been appropriated by them, do not take into consideration *emic* ascription categories. The elements necessary for the identity formation of the Mapuche person (the *che*) have been conditioned by the classic denominations (such as Araucanos) and legal identifications, which I present in chapter 4. The dynamics of articulation have been changing over time throughout the history of Curarrehue (chapter 6), moving from ties based on kinship to others that transcend the PJ community and ancestral borders. This has resulted in the possibility of other forms of community – ritual community, practitioner community, economic community, institutional project-based community, activist community, global community – to which one person can belong at the same time.

Both chapters 5 and 6 contain relevant information regarding the ways in which the Mapuche people have constructed their delimitations. When in chapter 5 I present the history of this people, both from an official perspective (Chilean historiography) and from that of the Mapuche people (represented by Mapuche researchers and historians), the divergences in the construction of delimitations can be seen. While the Chilean State imposed socio-territorial restructurings such as the Reducciones and Títulos de Merced, the Mapuche population claimed its ways of organizing territorially (for example, the *lof*) and identity-wise (through territorial identities). These dynamics of social articulation are shown with the example of Curarrehue in chapter 6.

In agreement with Barth's theory (1976 [1969]), the fieldwork shows how self-ascription and ascription cannot be considered stable, because they can also be altered. Thinking of the opposition between members and non-members as rigid and inevitable makes changes in their delimitations seen as threats rather than consequences of the undeniable interactions and articulations that occur between both “poles.”

Throughout chapter 4 I present results that show how identities are constructed, in part, in a process of identification (through state categories, census, territorial divisions, among others). But this does not result in true or false identities but in different ways of being and belonging. Hence the urgency of analyzing the mechanisms of interaction and ascription, and attending to how “the others” and the “we” are constructed through identifications and definitions.

Being understood as Mapuche and identifying as Mapuche are processes that draw on a joint past. Currently, institutions and their identification mechanisms (such as censuses) are opening to the idea of a feeling of belonging more than to belonging itself. This enables self-ascription based on characteristics and patterns that do not necessarily fit with a construction of “being Mapuche” based on colonial divisions.

The parameters with which ascription is considered, although they are conditioned by the hegemonic discourses (of the administrations), are governed by elements other than those preconceived by the aforementioned institutions. As for the elements, I am referring to a wide range in which factors such as lineages, involvement in activities, consanguinity, and even the time spent in a territory, have a place. That is, some Mapuche people may understand, for example, phenotypic traits as essential markers to classify a

person as Mapuche, and another perspective will prioritize showing respect for the culture and their involvement in the defense of territorial rights.

It is necessary, then, to reconstruct the concepts and categories of the Mapuche imagination to make room for diverse ways of understanding and being understood. The local identity categories revolve around, above all, the distinction between Mapuche and *wingka*. However, as I conclude in the last section of the fourth chapter, these “two worlds” are complemented by other notions such as that of non-Mapuche and that of *champurria* (both with the capacity for multiple identity belongings). What happens, for example, with the urban Mapuche people, “*awingkadas*”, “*yanquizadas*”, and “resentful”, according to the categories of local agents? Are non-Mapuche people who live in PJ communities, who support the struggles, who are married to Mapuche people, part of that “Mapuche society”?

According to field experience, everything depends on who observes and defines this society because, indeed, its limits are not rigid but porous. If we understand authenticity in an essentialist way (referring to primordial, biological, and blood characteristics) we would be ignoring the understanding of “being” within these broader relationships, ignoring the construction of identity and belonging. The local reality shows Mapuche people with both surnames who try to separate themselves from their “ethnic affiliation”, while others who do not have either of their two surnames Mapuche but do come from ancestors of the Mapuche people, consider themselves more Mapuche than Chilean and seek that “identity recovery.”

This diversity is also reflected in the supra-community relational level. In chapter 8, about kinship relationships, I introduce some categories that transcend the boundaries of the PJ community (such as neighbor, friend, and even relative). These, thanks to the grouping dynamics present in the commune, blur the limits of kinship and geographical proximity. In the depths of the communal, we find interactions between individuals, beings, territory, and family partialities, which articulate networks of support, affection, consanguinity, and struggle. Processes that shape the meanings and structures of “being together”, of “belonging to”, and of “feeling as”.

The plurality of how community dynamics are understood and expressed makes the networks that support them complex and dynamic. This allows a certain elasticity in relationships, as well as porosities in their social, cultural, and territorial limitations. The members of the groups (family, relatives, community, *lof*, territory, among others) combine various interests and, based on this, they expand their social networks beyond the group itself. Defining the practices of affection, kinship, affinity, among others, involves understanding that they are relational forms that are articulated according to the circumstances.

As chapter 10 envisions, other ways of interacting and grouping arise due to this constant exchange of the “inside” with the “outside” – which calls into question the rigidity of borders. The ritual community, although it has an ancestral component in the case of the “Mapuche faith”, is formed by sharing the same spiritual beliefs and being part of the same church (regardless of ethnic origin). This brings together Mapuche and

non-Mapuche people, even from beyond the mountains, in religious-based acts and events.

The community of practice, or practitioners, is the one formed when a group of Mapuche, non-Mapuche, and foreign people come together based on interest in a common practice. In Curarrehue we find several examples related to sports, culture and leisure, and economic and subsistence activities. This way of grouping is guided by sharing knowledge and experience with new members, as well as frequent implementation in practice.

Another more innovative community is configured based on participation in projects, events, and activities resulting from state and/or municipal projects. This community, which I have classified as institutional, leads to people from different locations, communities, and contexts sharing collaborative workspaces and interacting by being part of specific project groups.

The activist community arises from the will of the people who are members to carry out claims, demands, and defense of aspects such as territory (against forestry and real estate companies), the local waters, language, and culture, among others. Various groups have been established in the commune (such as the Guardianas del Territorio) that link with each other in times of need and common struggle.

Finally, following the most contemporary anthropological theories about community, there is the global community which, thanks to migrations and virtuality, brings together people without the need to belong or be in the same physical space. Mobility (national and transnational) together with virtuality give shape to this community “without borders” that is created from sharing: cultural characteristics that they consider as belonging to themselves; similar socioeconomic backgrounds; common interests through the screens; and sociopolitical demands that “twin” peoples.

These communities, which may be novel in the anthropological analysis of the community, are part of the daily life of the Mapuche population of Curarrehue and express modes of grouping that question the immobility of the community notion. First, this is because they are made up of people who, talking about identity, “are” from different ethnic groups but who may belong to these other communities. Secondly, because belonging is not necessarily linked to participation.

In short, affiliation to a group can be measured according to whether one “is”, “belongs” and “participates” (as I conclude in chapter 9), but the same person can be from a community (for example, the ancestral one, as they are Mapuche) and participating in a community of practice that is not traditionally associated with “being Mapuche” (for example, a hip-hop group). Links and friendships are generated, to the point that local agents express feeling some people “more of the family” and “more of the community” although these people would normally be left out of these categories. Far from attempting to show these ways of grouping as lacking complexity or conflict, throughout the text I introduce some examples of the frictions and ruptures that occur in this changing context. It is necessary to understand that there are ideal models of community, but this does not necessarily indicate that in practice they are idyllic.

In the south of Chile, we find ourselves with the generalized idea that the community, as a concept, is more appropriated than understood by the local population. But, as a result of the research carried out, I question whether this is really the case. The community has become a fickle element that can be used according to the needs of the context: the PJ community is used to request projects and grants; the ancestral community is considered for the definition of identity; the activist community is used to claim themselves as a united group with the same objectives, for example. Although the state and academic discourse permeates these visions, the local population is clear that the community can be understood and defined in different ways. Does this conflict them? More than a problem, it seems to have become another element for their resilience as a native people.

When institutions and the academy speak of community as a group with clear limits, within which its members integrate and reproduce solid and equitable relationships, two possibilities are discarded: understanding, on the one hand, intra-community relations as unequal and mobile and, on the other, that there are relationships outside the community that have a stronger relational, emotional and practical basis than with some relatives/neighbors from the own community.

There are in the local perspective and in the Chilean academy (for example, Quidel Lincoleo, 2020) arguments that say that individualism has weakened local ties, that community dynamics are being lost among the Mapuche population. What is occurring is that there are ruptures and changes concerning what is considered ideal, what is “like before”, which is seen as proper and traditional. But this does not imply that new and different forms of socialization and construction of group limits and content do not emerge. The mechanisms of belonging are still present, the difference is that they occur with other people, under other mechanisms and praxis, and with different functions.

2. Questions and future lines of research

One of the big issues that arose during the research was the use of the notion of community as a focal element. This is because – despite the previous confirmation of the use of this concept in several local discourses – community is still an external category. Can we continue to take community studies as case studies of a broader society? Is community the right concept to talk about local societies? Should we use the word people, or more neutral notions, local notions?

Finally, I opted for the category of community because, precisely, its externality and partial imposition made the analysis of its assimilation and reappropriation by the population more interesting. It was also witty to observe how the various ideas of community were combined with other categories. Here, an aspect arose that I consider interesting: if community, as an idea, has been imposed and has permeated local discourses, could it be the other way around? That is if its use and definition from the local level could condition the use and definition given by bodies of power. This “reverse

permeation” is precisely one of the questions that remain open in this work and that could initiate a future line of research.

Like this, there are several questions that I asked myself throughout the fieldwork and that remain, for the moment, pending to be answered in future research. For example, I questioned aspects related with that “cultural recovery” that was talked about so much in the communities. I wondered, among other things, about its impact on Mapuche childhood: how the idea of “recovering” influences the identity perception with which children grow up.

About other more specific aspects, such as spirituality, health, and territory, I asked myself questions that could be future research topics. For example, reflecting on the “Mapuche faith” and if there is some type of community or group in the Mapuche cosmos that is not located in the *mapu*. Health and territory are also very broad areas from which valuable research questions can be extracted. But for the moment, the fight for territorial rights and health after COVID-19, although they have not been developed in this thesis, are topics that I did materialize in some approaches already published (Fontana, 2021; Fontana, 2022). In the future, it is sensible to contemplate the idea of “being Mapuche” after this pandemical context of global crisis – socially and territorially speaking.

Gender issues have always been relevant to me. Although in this thesis I have not been able to expand so much in this sense – even though the empowerment that has emerged in recent years on the part of local Mapuche women (owned businesses, cultural reclamation groups, among others) is highlighted – future studies could be aimed at analyzing the gender dimension in identification and grouping processes, more specifically.

The expansion of virtuality is a fact that has already generated an impact on local ways of grouping. Following this line, it would be interesting to analyze, in future research, what types of communities are built, for example, in the metaverse, and what role they play in the construction of Mapuche identity.

3. Final considerations, contributions, and giving back

Considering that the objective of my thesis was to analyze the community from theoretical and ethnographic perspectives, I consider that the research strategies and methods applied have been successful. However, as in any research process, there were moments that led me to question the effectiveness and appropriateness of the chosen techniques.

I consider it necessary to explain – without any desire to justify the possible shortcomings of this thesis – that having developed a doctorate in the middle of a pandemic has not been an easy task. The forced distancing, fears, and distrust hindered sociality to a certain extent in those months, which was the main focus of the study. But despite the COVID-19 pandemic, the months in the field "have borne good fruit." So

much so that there are materials that I have not been able to incorporate (due to the large amount of information), although the purpose is to recover them in future research.

Based on an ethnography of social ties, I have tried to provide some clues to the study of identity, ethnic delimitations, and debates around the *etic* vs. *emic* categories. The information collected and presented, through an analysis that gives voice to the local population, can be useful in exposing how a commonly accepted and known notion – such as community – is experienced diversely by the members that integrate this group.

This thesis can contribute to considering the incidence of social classification systems and highlight the social and political consequences of the use of imposed cultural categories – which are being questioned and rethought. The latter has also contributed to the objectives of the research and development project “Cultural Borders in a Global World (FROCGLOB)” and to the objectives of the research group Anthropology and History of the Construction of Social and Political Identities (AHCISP) (2021 -SGR-00193) in its interest in analyzing the categories of social classification.

According to what various researchers from Chile told me, in the academic context of the country it is innovative to analyze the Mapuche communities from the perspective proposed in this research. The approach developed can make an interesting contribution to the multiple studies carried out on the Mapuche people. In this context, the definition assigned to the community is usually very functional, which is why many works focus on talking about the PJ community when they situate their studies or unit of analysis. However, the studies that question the concept of community are not common.

The thesis incorporates aspects that show the flexibility of the delimitations and the malleability of the group contents. Talking about global and virtual communities, for example, in a small, rural commune like Curarrehue, aims to show new ways of relating and grouping that have not been so considered. Other proposals that may be novel are, for example, the incorporation of non-human beings and ancestors as members of the community, as well as people not recognized by the State as Mapuche but who are accepted in the group due to their involvement in local struggles and social movements.

Dealing with social, territorial, and cultural relations beyond the understanding of a PJ community can be of great interest in understanding the social reality that the Mapuche people currently experience. Above all, considering the current sociopolitical context of the country, where a “cultural resurgence” is increasingly being claimed from the communities. Also, it seems, a rapprochement is taking place on the part of state policies.

Giving back is a main criterion in this research since I have always been moved and motivated to produce content that can become, not only an academic contribution, but also a tool for the local population. Making applied anthropology an involved anthropology is an unquestionable aspect. Thus, returning all the affection, time, and effort in a way that can be useful to the people who have been involved – beyond academic and administrative formats – is another contribution that must be considered. For this reason, I have the firm intention of generating new documents and reports based on this thesis, to specify some topics that were of interest to the local population and facilitate access and use of the content of this research.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agar, M. (1996). Hacia un lenguaje etnográfico. En C. Reynoso (Comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 117-140). Barcelona: Gedisa.
- Albizú Labbé, F. (2006). Nombrar al “otro”. El texto colonial en la aparición y desaparición de los pueblos indígenas de la América Austral. *Babel, Littératures plurielles*, (13), 161-192. <https://doi.org/10.4000/babel.924>
- Álvarez, S. (2017). Territorio comunal en la costa de Ecuador: Buscando caminos de entendimiento entre el buen vivir y el principio de bien común. *Revista de Antropología Social*, 26(2), 355-378. <https://doi.org/10.5209/RASO.57610>
- Anderson, B. (1993 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antona, J. (2014). La Declaración Universal de los Derechos Humanos en mapuzungun a la sombra del Az Mapu. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(2), 429-452. <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/50724/47102>
- Antümilla-Pangikul, C. y Torres, M. (2021). Ingkayafiyiñ taiñ mapu fütapillañ püle inchiñ taiñ mapun kimün mew. Hacia un relato ontológico-político de las reivindicaciones territoriales y por tierras mapuche en torno al Fütapillan. En C. Alister, X. Cuadra, J. Dasten, B. Pantel y C. Ponce (Eds.), *Cuestionamientos al modelo extractivista neoliberal desde el sur: Capitalismo, territorios y resistencias* (pp.435-458). Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Appadurai, A. (2001 [1996]). *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce-Fondo de Cultura Económica.
- Aquino, A. (2013). La comunalidad como epistemología del sur. *Cuaderno Del Sur*, 18(34), 7-19.
- Azogue, A. (2016) Maneras de ser comunidad. *Gazeta de Antropología*, 32(1). [10.30827/Digibug.43159](https://doi.org/10.30827/Digibug.43159)
- Barfield, T. (Ed.). (2001). *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Barragán, G. y Diego, F. (2015). Las Comunidades de Práctica (CP): hacia una reconfiguración hermenéutica. *Franciscanum*, 57(163), 155-176.
- Barrientos, P. (2012). Are there still “Indians” in Argentina? Originary Peoples and the 2001 and 2010 Population Censuses. En L. F. Angosto y S. Kradolfer (Eds.), *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States* (pp. 42-69). Cambridge Scholars Publishing.
- Barth, F. (1976 [1969]). *Los Grupos Étnicos y Sus Fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2006). Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá: Revista de Antropología*, (9), 28-48.
- Bauman, Z. (2006 [2001]). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI de ESPAÑA EDITORES S.A.

- Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo Mapuche (siglos XIX y XX)*. Santiago de Chile: Ediciones SUR. 3ª Edición.
- Bengoa, J. (2016 [2000]). *La Emergencia Indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (Comp.). (2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile. Compilación del Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario.
- Besserer, F. (1999). Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En G. Mummert (Ed.), *Fronteras Fragmentadas* (pp. 215-238). México: Colegio de Michoacán-CIDEM.
- Bialakowsky, A. (2010). Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas. *Papeles Del CEIC: International Journal on Collective Identity Research*, (1), 1–30.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/amicacrit-ica/3991>
- Boccaro, G. (1999). Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración Entre Los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, 79(3), 425-461. <http://www.jstor.org/stable/2518286>
- Bonfill Batalla, G. (1977). El concepto de indio en América Latina: una situación colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)*, 39(48), 17-32.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.
- Branca, D. (2017) *Identidad Aymara en el Perú: nación, vivencia y narración*. Lima: Editorial Horizonte.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23(1), 61-88. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1299>
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, (6), 55-83. <https://doi.org/10.25058/20112742.286>
- Briones, C. y Ramos, A. (Comp.). (2016). *Parentesco y Política. Topologías Indígenas en la Patagonia*. Universidad Nacional de Río Negro.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-7.
- Brown, J. S. y Duguid, P. (1991). Organizational learning and Communities of Practice: toward a unified view of working, learning and innovation. *Organization Science*, 2(1), 40-57.
- Calbucura, J. y Le Bonniec, F. (Eds.). (2009). *Territorio y Territorialidad en contexto post-colonial Estado de Chile - Nación Mapuche*. Ñuke-Mapuförlaget.

- Canessa, A. (2007). Who is Indigenous? Self-identification, indigeneity, and claims to justice in contemporary Bolivia. *Urban Anthropology*, 36(3), 195-237. <https://doi.org/10.5281/zenodo.811053>
- Caniullan, V. y Mellico, F. (2017). Mapuche lawentuwün. Formas de medicina mapuche. En R. Becerra y G. Llanquino (Eds.), *MAPUN KIMÜN: Relaciones Mapuche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 41-80). Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Cañumil, P. y Ramos, A. M. (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de lof. En C. Briones y S. Kradofer, *Dinámicas políticas e identitarias de Pueblos Indígenas: pertenencias, límites y fronteras* (pp. 1-24), Berlin: Estudios Indiana de la Editorial Gebr. Mann Verlag.
- Cañuqueo, L. (2015). ‘Tramitando’ comunidad indígena en Río Negro Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. *Identidades*, 5(8), 61-80.
- Casamiquela, R. (1995). *Bosquejo de una etnología de la provincia de Neuquén*. Buenos Aires: Ediciones La Guillotina.
- Casamiquela, R. (2007). *Rodolfo Casamiquela racista mapuche o la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina*. Buenos Aires: Del autor.
- Castro, P. (2013). *El discurso mapuche en la era colonial. Identidad, Territorio y Poder* [Monografía] <https://www.tdx.cat/handle/10803/129467?localeattribute=es#page=1>
- Catriquir, D. y Llanquino, G. (2017). Wiñon antü zugu. Fenómeno natural, de vida y de kimün en el mapunche rakizuam. En R. Becerra y G. Llanquino (Ed.). *MAPUN KIMÜN: Relaciones Mapuche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 119-136). Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Cecchi, P. I. (2020) La recuperación mapuche del küpalme como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría “descendiente”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 10(2) <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4043>
- CEPAL. Oyarce, A. M., Del Popolo, F. (2008). *Taller binacional Enfoque étnico en las fuentes de datos en salud: experiencias en el área del pueblo Mapuche de Chile y Argentina Recomendaciones para su desarrollo futuro en el contexto de las Américas. Comisión Económica para América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/3617>
- Chamoux, M. N. y Contreras, J. (Eds.). (1996). *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona: Icaria Editorial / ICA.
- Coello de la Rosa, A. y Mateo, J. LL. (2016). *Elogio de la antropología histórica: enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Universitat Oberta de Catalunya. Prensas de la Universidad de Zaragoza
- Cohen, A. P. (1985). *The symbolic construction of community*. London: Routledge.

- CONADI. Ministerio de planificación (2011). *Ley Indígena N° 19.253. Establece Normas Sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y Crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. Gobierno de Chile. Programa de promoción e información de los derechos indígenas PIDI. Sistema de Información y Atención Ciudadana SIAC. https://www.subpesca.cl/portal/615/articles-80133_recurso_1.pdf
- Consejo de Todas las Tierras (1997). *El pueblo Mapuche: su territorio y sus derechos*. Temuco: Aukiñ Wallmapu Ngulam.
- Cooper, J. M. (1946). The Araucanians. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of south american indians v.II* (pp. 687-760). Washington: United States Government Printing Office.
- Correa, M. y Mella, E. (2010). *Las razones del illkun/enojo: memoria despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Temuco: LOM Ediciones / Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile.
- Correa, M., Molina, R. y Yañez, N. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*. LOM Ediciones
- COTAM (2003). *Informe de La Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Volumen 3, Anexo Tomo II. Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche.
- Course, M. (2009). *Mapuche Ñi Mongen: individuo y sociedad en la vida mapuche rural*. Editorial Universidad de la Frontera, Temuco.
- Course, M. (2011). *Becoming Mapuche: Culture and person in indigenous Chile*. Champaign: University of Illinois Press.
- Crisóstomo Loncopán, L. (2021). *Kizugunewayiñ Inchiñ Tayiñ Pu Lof Mew: Wenuntutun Tayiñ Kuyfi Mapun. Reconstrucción Territorial Del Lof Txankura*. [Monografía] Universidad Católica de Temuco.
- Curilaf Huentelaf, L. A. (2015). Kurarewe en el Boquete de Trankura: territorio, migraciones y tráfico comercial. Condor Blanco Ediciones.
- De Marinis, P. (2011). La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras las huellas de la “buena sociedad”. *Entramadas y perspectivas. Revista de la carrera de Sociología*, 1(1), 127-164.
- De Munter, K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias Aymara. *Chungará*, 48(4), 629-644. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>
- De Valdivia, L. (1615). *Carta 1615 septiembre 7 Concepción a Su Magestad*. Manuscrito recuperado en Biblioteca Nacional de Chile. Memoria Chilena. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0008852.pdf>
- De Valdivia, L. (1887 [1606]). *Arte y gramática de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*. Edición Facsímil. Leipzig: B. G. Teubner.
- De Valdivia, P. (1445-1550). *Carta a los Apoderados de la Corte. Santiago, 15 de octubre de 1550*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cartas-de-pedro-de-valdivia>

- De, Marinis, P. (2011). La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras las huellas de la “buena sociedad”. *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, 1(1), 127-164.
- Descola, P. (1988). Etnicidad y desarrollo económico. El caso de la federación de Centros Shuar. En AADD, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina* (pp. 297-317). México: Instituto Indigenista Interamericano / CEMCA.
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y Naturaleza* (pp. 54-77). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.
- Diario Oficial de la República de Chile (octubre 2021). *Reglamento General de la Convención Constitucional*. N°43.076.
- Diez, A. y Ortiz, S. (2013). Comunidades campesinas: nuevos contextos, nuevos procesos. Presentación. *Anthropologica*, 31(31), 5-14.
- Dillehay, T. D. (1990). *Araucanía, presente y pasado*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Durán, T. (2014). *Antropologías desde el Sur. Obras Escogidas de Teresa Durán*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Durkheim, E. (1968 [1912]). Definición del fenómeno religioso y de la religión. En E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (pp. 29–52). Buenos Aires: Editorial Schapire S.R.L.
- Durkheim, E. (1978 [1893]). *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Enguix, B. (2016). Activismo y prácticas digitales en la construcción de una Esfera LGTB en España. *Revista de Ciências Sociais*, 59(3), 755-787. <http://dx.doi.org/10.1590/00115258201691>
- Equipo de Educación Mapuche Wixaleyñ (2015). *Wixaleyñ. Diccionario básico de idioma mapuche*. Xalkan Ediciones.
- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Faron, L. (1956). Araucanian Patri-Organization and the Omaha System. *American Anthropologist*, 58(3), 435-456. <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.3.02a00040>
- Faron, L. (1986 [1968]). *The Mapuche Indians of Chile*. Illinois: Waveland Press, inc.
- Febrés, A. (1765). *Arte de la lengua general del reyno de Chile*. Lima: En la calle de la Encarnacion. <https://archive.org/details/artedelalenguage00febr/page/n13/mode/2up>
- Figueras, M. (2021). *À la place des Autres: espace et allochtonie chez les E'nyepa (Panare), Caribes du Nord-Ouest guyanais (Venezuela)* [Monografía]. École des hautés études en sciences sociales.
- Foerster, R. (2010). Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches. Otra vuelta de tuerca. *Revista Chilena de Antropología*, 7(21), 81-110. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2010.14111>

- Fontana, L. (2018). ¿Quién decide qué es progreso? En G. Zarrilli y R. Pérez (Comp.), *La criminalización de las resistencias como última estrategia desarrollista de despojo en América Latina* (pp. 66-96) Buenos Aires: Fundación CICCUS.
- Fontana, L. (2018). El turismo como espacio de mercantilización o revitalización cultural. *Periferia*, 23(2), 4-26. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.636>
- Fontana, L. (2021). Los lazos sociales durante la pandemia wigka: Preservación, restricciones e interacción en las comunidades mapuche del sur de Chile. *Ponto Urbe*, (29). <https://doi.org/10.4000/pontourbe.11434>
- Fontana, L. (2022). Emergencia de la memoria para la reivindicación territorial en el sur de Chile. En L. Fontana, J. Forero, y G. Plana (Eds.), *Reflexividad y praxis desde Abya Yala* (pp. 13-36). CELAB y CEEYPP. <https://www.colectivocelab.com/libros>
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México DF: Editorial Grijalbo
- Gedda, M. (2010). *Patrimonio de la Araucanía, Chile: Manual de interpretación y puesta en valor*. Ediciones Sede Villarrica, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Geertz, C. (1973). Religion as a Cultural System. En C. Geertz, *The interpretation of cultures* (pp.87-126). New York: Basic Books.
- González, A. (2020). *Antropología del Parentesco. Modelos ontológicos y orientaciones metodológicas*. Universitat Autònoma de Barcelona. <https://webs.uab.cat/getp/wp-content/uploads/sites/406/2020/07/libro-age-2017-2020-comp.pdf>
- González, I. y Pinto, P. (2013). Cartografía de la transformación de un territorio: La Araucanía 1852-1887. *Revista de Geografía Norte Grande*, (54) 179-198.
- Guerrero, F. y Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guevara, A. y Le Bonniec, F. (2008). Wallmapu, terre de conflicts et de réunification du peuple mapuche. *Journal de la Société des américanistes*, 94(2), 205-228. [Doi: 10.4000/jsa.10631](https://doi.org/10.4000/jsa.10631)
- Guevara, T. (1908). *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. (1911). *Folklore Araucano. Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas*. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. (1913). *Las ultimas familias i costumbres araucanas*. Santiago de Chile Chile: Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. (1916). Mentalidad araucana. *Anales De La Universidad De Chile*, (74), 525-547. <https://doi.org/10.5354/0717-8883.1916.24434>
- Guevara, T. (1929). *Historia de Chile. Chile Prehispánico. Tomos I y II*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes
- Hallowell, I. (1943). Araucanian Parallels to the Omaha Kinship Pattern. *American Anthropologist*, (45) 489-91.

- Harcha, L., Saavedra, J. y Sanzana, P. (1986). Fortificaciones Hispánicas en el Valle del Toltén. *Cultura, Hombre y Sociedad (CUHSO)*, 3(2) 337-347.
- Hilger, I. (2015). *Infancia. Vida y cultura mapuche*. Editorial Pehuén.
- Hobsbawm, E. J. y Ranger, T. (Eds.). (2002 [1983]). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica S.L.
- Holy, L. y Stuchlik, M. (1981). *The Structure of Folk Models*. London: Academic Press INC.
- Huilíñir-Curío, V. (2018). De senderos a paisajes: paisajes de las movilidades de una comunidad mapuche en los Andes del sur de Chile. *Chungará*, 0-0. <https://doi.org/10.4067/s0717-73562018005001301>
- Huilíñir-Curío, V. (2018). Movilidades Mapuches en Los Andes del sur de Chile: El caso de una comunidad Mapuche de Curarrehue, Región de La Araucanía. *Revista LIDER*, 20(33), 41-66.
- Huilíñir-Curío, V. y Zunino, H. M. (2017). Movilidad, utopías y lugares híbridos en los andes del sur de Chile. *Revista INVI*, 32(91), 141-160. <https://doi.org/10.4067/s0718-83582017000300141>
- Ibarra, H. (2004). La comunidad campesino/indígena como sujeto territorial. *Ecuador Debate*, (63), 185-206.
- Keme, E. (2018). Para que Abiyala viva, las Américas deben morir: Hacia una indigeneidad transhemisférica. *Native American and Indigenous Studies*, 5(1), 21-41.
- Kirby, M. (1991). Peoples rights and self-determination. UNESCO INTERNATIONAL MEETING OF EXPERTS. (25-29 September). <https://www.michaelkirby.com.au/images/stories/speeches/1990s/vol24/906-Peoples%27 Rights and Self Determination - UNESCO Mtg of Experts.pdf>
- Kradolfer, S. (2011). *Quand la parenté impose, le don dispose: Organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Publications universitaires européennes. Peter Lang.
- Krause, M. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. Cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta. *Revista de Psicología*, 10(2), 49-60. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2001.18572>
- Kroeber, A. L. (1923-1948). *Anthropology*. New York: University of Toronto
- Larraín, H. (1993). ¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, (2), 28-53. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70800203>
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

- Le Bonniec, F. (2002) Las identidades territoriales o Cómo hacer historia desde hoy día. En, R. Morales (Comp.), *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*, (pp. 31-49) Temuco: IEI-UFRO, Ediciones Escaparate.
- Leach, E. (1975 [1970]). *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Anagrama.
- Liceaga, G. (2013). El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión. *Cuadernos Americanos Nueva Época*, (3), 57-85. <https://doi.org/10.24201/nrfh.v14i3/4.3300>
- Lisón, C. (1989). La dialéctica Nación/Estado o la antropología del extraño. *REIS*, 45/89, 43-59.
- Llanquinao, G. y Becerra, R. (2017). *MAPUN KIMÛN: Relaciones Mapuche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Mackenna, V. B. (1877-1878). *Historia general del Reyno de Chile. Flandes Indiano, de Diego de Rosales 1674*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio
- Mansilla, P., Melin, M. y Royo, M. (2017). *Descolonizando el Mapa del Wallmapu*. Chile: Pu Lof Editores Comunidad Relipitra.
- Marimán, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-española. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil, *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 53-127). Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Martínez Cobo, J. (1986). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Volumen V. Conclusiones, propuestas y recomendaciones*. NACIONES UNIDAS. Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Add. 1-4.
- Martínez, C. (2009). Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública. En C. Martínez y M. Estrada (Ed.), *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía* (pp. 135-153) Santiago: Editorial Catalonia.
- Martínez, N. (2012). Tierra, territorio y territorialidad mapuche: Producción de espacio y formación de subjetividades. *Revista Geográfica Del Sur*, 3(1), 37-62.
- Martínez, T. (2019). *Narrativas de mujeres sobre la violencia sexista en las comunidades activistas del país vasco* [Monografía]. Universidad del País Vasco. <https://www.ehu.eus/es/web/doktoregoa/doctorado-estudios-feministas-genero/tesis-defendidas>
- Martínez, V. (2006). El enfoque comunitario. El desafío de incorporar a la comunidad en las intervenciones sociales. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Mateo, J. LL., Ventura, M. y Clua, M. (Coord.). (2022). *Áreas culturales. Antropología en un mundo de fronteras*. Edicions Bellaterra.

- Melillán, C. (2010). *Un análisis antropológico de las relaciones de parentesco en el lof de Palihue Pillán. Territorio Llaima, Comuna de Melipeuco*. Temuco: Universidad Católica de Temuco. Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas. Escuela de Antropología.
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E. y Royo, M. (2016). *AZMAPU. Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuam y el derecho propio*. Territorio Mapuche.
- Milanca, J. (2015). *Xampurria, somos del lof de los que no tienen lof*. Editoriales Pehuén.
- Millalén (2006). La sociedad mapuche pre-hispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil, *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 17-52). Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Millaman, R. (1998). El sistema familiar en tres naciones indígena de América. *Soñando el Sur*, (1) 41-46.
- Moesbach, E. W. (1936 [1930]). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria. Estado 63.
- Monroy, A. y Rodríguez, B. (2014). El valor del cuerpo para las culturas deportivas de los pueblos indígenas. *EFDeportes.com, Revista Digital*, (199). <https://www.efdeportes.com/efd199/el-valor-del-cuerpo-para-los-pueblos-indigenas.htm>
- Montañez, G. y Viviescas, F. (2001). *Espacios y Territorios: Razón, Pasión e Imaginarios*. Bogotá: AA.VV, Red de Espacio y Territorio, Universidad Nacional de Colombia.
- Municipalidad de Curarrehue (2009). *Plan de Desarrollo Comunal 2010-2016*. Curarrehue.
- Municipalidad de Curarrehue (2017). *Plan de Desarrollo Comunal 2018-2022*. Curarrehue.
- Municipalidad de Curarrehue (2020). *Plan Anual de Desarrollo Educativo Municipal (PADEM)*. Departamento de Educación Municipal de Curarrehue.
- Municipalidad de Curarrehue (2021). *Reporte Comunal 2021*. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Reportes Comunales.
- Municipalidad de Curarrehue (2022). *Guía de Turismo Curarrehue*. Curarrehue Turismo CL. https://curarrehueturismo.cl/wp-content/uploads/2017/08/Guia-Turismo_descargable_1.4.pdf
- Murdock, G., P. (1951). South America Culture Areas. *Southwestern Journal of Anthropology* 7(4), 415-36.
- Nahuelpan Sánchez, K. (2023). Transnacionalismo político de pueblos indígenas: activismo e internacionalización de demandas. *Revista CIDOB d'Affers Internacionals*, (133), 207-229. doi.org/10.24241/rcai.2023.133.1.207

- Ñanculef, J. (2016). *Tayiñ mapuche kimün: Epistemología mapuche - Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: UCHILE INDÍGENA.
- O’Gorman, E. (1967). *Fray Bartolomé de las casas [1536] Apologética Historia Sumaria*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- OIT (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Oficina Internacional del Trabajo, 53(9). http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- Olivi, A. (2011). Territorios de significado: la construcción del proyecto de vida de los Mapuches en Chile. En P. Palenzuela y A. Olivi, *Etnicidad y desarrollo en los Andes* (pp. 223-254). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Orobitg, G. (2021). Antropología de los medios de comunicación indígenas y afro en américa latina: una presentación. *Disparidades, Revista de Antropología*, 76(2), e015a. <https://doi.org/10.3989/dra.2021.015a>.
- Pacheco, J. (2011). Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado. *Espiral*, 19(52). 183-218.
- Pavez, J. (Comp.). (2008). *Cartas Mapuche: Siglo XIX*. Santiago de Chile: Ocho Libros. CoLibris. Colección de Documentos para la Historia Mapuche, 2, (pp. xvi-852).
- Pavez, J., Payàs, G. y Ulloa, F. (2020). Los intérpretes mapuches y el Protectorado de Indígenas (1880-1930): constitución jurídica de la propiedad, traducción y castellanización del Ngulumapu. *Boletín de Filología*, 55(1), 161-198. <https://doi.org/10.4067/s0718-93032020000100161>
- Pérez, M. L. (2009). La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas. En M. Lisbona (Ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México Contemporáneo* (pp. 87-100) México: El Colegio de Michoacán.
- Pinto, J. (1998). Araucanía, 1750-1850. Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la República. En J. Pinto (Ed.), *Modernización, inmigración y mundo indígena* (pp. 9-54). Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- PNUD (2002). *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*. Santiago de Chile. https://www.estudiospnud.cl/wp-content/uploads/2020/04/undp_cl_idh_informe_2002.pdf
- Precht, A. (2020). Incorporación de los Pueblos Originarios en el Proceso Constituyente. *CIIR. CL. Serie Policy Papers*, (8).
- Quidel Lincoleo, J. (2016). El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche hispano. *Chungará*, 48(4), 713-719. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016000400016>

- Quidel Lincoleo, J. (2020). *La noción mapuche de che (persona)*. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- Quintriqueo, M. S. y Torres, C. H. (2013). Construcción de conocimiento Mapuche y su relación con el conocimiento escolar. *Estudios Pedagógicos*, 39(1), 199-216. <https://doi.org/10.4067/S0718-07052013000100012>
- Quintriqueo, S. (2002). *Representación de la relación de parentesco que la familia mapuche posee y su transmisión a niños de edad escolar primaria en relación con los contenidos de formación inicial docente* [Monografía]. Université de Québec. <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/339/1/segundoenriquequintriqueomillan.pdf>
- Quintriqueo, S. y Quilaqueo, D. (2006). Conocimiento de relación de parentesco como contenido educativo para escuelas situadas en comunidades Mapuches de Chile. *Cuadernos Interculturales*, 4(7) 81-95. Universidad de Playa Ancha. Viña del Mar, Chile.
- Raguileo, A. (1952-1953). Los nombres de parentesco en la familia mapuche. *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, 7. 343-359.
- Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Ranjeva, R. (1991). Les peuples et les mouvements de libération nationale. En M. Bedjaoui (Dir.), *Droit international: bilan et perspectives* (pp. 107-117). Paris: Éditions Pedone.
- Rapport, N. y Overing, J. (2003). *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Redfield, R. (1947). The Folk Society. *The American Journal of Sociology*, 52(4), 293-308. <http://www.jstor.org/stable/2771457>
- Redfield, R. (1973 [1956]). *La pequeña comunidad. Sociedad y Culturas Campesinas*. Habana: Ciencias Sociales.
- Rheingold, H. (2004). *La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, D. (1969). *Las américas y la civilización*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Richez, E., Raynauld, V., Agi, A. y Kartolo, A. B. (2020). Unpacking the Political Effects of Social Movements with a Strong Digital Component: The Case of #IdleNoMore in Canada. *Social Media and Society*, 6(2). <https://doi.org/10.1177/2056305120915588>
- Ricketts, A. (2012). *The Activist Handbook: A Step-by-Step Guide to Participatory Democracy*. Londres/Nueva York: Zed Books.
- Pujadas, J. y Roca, J. (2010). La etnografía como descripción de las sociedades humanas. En J. Pujadas (Coord.), J. Roca y D. Comas, *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.

- Rojas, N. y Gálvez, D. (2020). La protesta mapuche más allá (y más acá) del Estallido Social. *Anuario Del Conflicto Social*, (11), 35-57. [https://doi.org/10.1344/acs2020.11.4diario austral](https://doi.org/10.1344/acs2020.11.4diario%20austral)
- Ronfeldt, D. y Arquilla, J. (2001). Emergence and influence of the Zapatista Social Netwar. En D. Ronfeldt y J. Arquilla, *Networks and Netwars: The future of terror, Crime and Militancy* (pp. 171-200). Rand Corporation.
- Ruiz, C. (2003). *La estructura ancestral de los mapuches: las identidades territoriales, los Longko y los Consejos a través del tiempo*. Ñuke Mapuförlaget.
- Saavedra, C. (1870). *Documentos relativos a la Ocupación de Arauco*. Santiago de Chile: Imprenta de la Libertad.
- Salas, A. (2001). La terminología mapuche del parentesco. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 27(1), 197-217.
- San Román, T. (1984). *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Sancho, J. (2005). Por una reconstrucción del concepto de comunidad que sea de utilidad para el trabajo social. En J. Hernández (Ed.), *Trabajo social comunitario en la sociedad individualizada* (pp. 55-92). Nau Llibres.
- Santos Granero, F. (1996). Introducción: Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena. En F. Santos Granero (Ed.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (pp.7-43). Quito: Abya-Yala.
- Sarmiento, J. P. (2016). La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 45(1), 157-172. <https://doi.org/10.4000/bifea.7904>
- Segato, R. (1999). Identidades políticas / Alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA*, 23(1), 239-275. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1304>
- Semo, I. (2017). ¿Indígenas o pueblos originarios?: Una reforma conceptual. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2017/03/11/opinion/015a1pol>
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes.
- Serrano, J. (2020). Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. *Región y Sociedad*, 32. <https://doi.org/10.22198/rys2020/32/1248>
- Shils, E. (1957). Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory. *The British Journal of Sociology*, 8(2), 130-145. <https://doi.org/10.2307/587365>
- Sierra, M. T. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Alteridades*, 7(14), 131-143. <http://www.redalyc.org/pdf/747/74745549009.pdf>

- Skewes, J. C., Guerra, D., Rebolledo, S. y Palma, L. (2020). La regeneración de los bosques: paisaje, prácticas y ontologías en el sur de Chile. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, (65), 385-405. <http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0033>
- Sobré-Denton, M. (2016). Virtual intercultural bridgework: Social media, virtual cosmopolitanism, and activist community-building. *New Media and Society*, 18(8), 1715-1731. <https://doi.org/10.1177/1461444814567988>
- Steward, J. H. (Ed.). (1946). *Handbook of South American Indians. Vol. II, The Andean Civilizations*. Washington: United States Government printing office.
- Stolcke, V. (2000). La naturaleza de la nacionalidad. *Desarrollo Económico*, 40(157), 23-43.
- Stolcke, V. (2009). Los mestizos no nacen sino que se hacen. *Avá. Revista de Antropología*, 14. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169013838002>
- Stuchlik, M. (1976). *Life on a Half Share. Mechanisms of Social Recruitment among the Mapuche of Southern Chile*. London: C. Hurst & Company.
- Teiller, F., Llanquino, G. y Salamanca G. (2017). Autodeterminación cognitiva y mapun kimün. En R. Becerra y G. Llanquino (EdS.), *MAPUN KIMÜN: Relaciones Mapuche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 25-40). Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Terradas, I. (2004). La contradicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (20), 63-79.
- Titiev, M. (1951). *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Toledo Llancaqueo, V. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En P. Dávalos (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 67-102). Buenos Aires: CLACSO
- Tönnies, F. (1947 [1887]). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Trapaga, I. (2018). La comunidad, una revisión al concepto antropológico. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 20(2), 161-182. <https://doi.org/10.17151/rasv.2018.20.2.9>
- Turner, V. (1969) Liminality and Communitas. En V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (pp. 94-113) Chicago: Aldine Publishing.
- Unidad de Coordinación de Asuntos Indígenas del Ministerio de Desarrollo Social y Familia (s.f.). *Diccionario de la Lengua Mapuche*. Ministerio de Desarrollo Social y Familia Chileno, Gobierno de Chile.
- Valdés, M. y Piella, A. (2016). *La parentalidad desde el parentesco. Un concepto antropológico e interdisciplinar*. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 21(2), 4-20.
- Valenzuela, E. (2007). Tierra, comunidad e identidad mapuche. *Centro de Estudios Públicos*, 105, 25-34.

- Vásquez, S. (2011). Comunidades de práctica. *EDUCAR*, 47(1), 51-68. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=342130836004>
- Ventura, M. (1994). Etnicitat i racisme. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 5, 116-133.
- Vergara, F. (2016). La persistencia del “Vivir como mapuche”. Una aproximación a la identidad étnica de la Comunidad Mapuche Folil Mapu, en la Región del Maule. *Revista CUHSO*, 26(2), 175-207. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v26n2-art1043>
- Viveiros de Castro, E. (2006). No Brasil, Todo Mundo é Índio, Exceto Quem Não É. En B, Ricardo, F. y Ricardo (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005* (pp. 41-49). São Paulo, Brasil: ISA.
- Weber, M. (1964 [1922]). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, DF. FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
- Wenger, E. (2001 [1998]). *Comunidades de práctica*. Barcelona: Paidós.]
- Winthrop, R. (1991). *Dictionary of concepts in cultural anthropology*. New York: Greenwood Press.
- Wissler, C. (1922 [1917]). *The American Indian. An introduction to the anthropology of the new world*. New York: Oxford University Press.
- Wolf, E. (1971). *Los campesinos*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Zavala, J. M. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana S.A.
- Zúñiga, G. (2000). La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra. *Alteridades*, 10(19), 55-67.

ANEXOS

Anexo 1. Artículos de la Ley Indígena N° 19.253

La conocida como Ley Indígena, publicada el 5 de octubre del 1993, es una ley que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas. Fue a partir de esta que se creó en Chile la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena – la CONADI. En dicha ley se plasman algunas de las cuestiones relevantes para esta tesis, como la consideración administrativa de quién puede ser considerado como indígena, o la gestión de las tierras indígenas.

Fuente: CONADI. Ministerio de planificación (2011).

https://www.subpesca.cl/portal/615/articles-80133_recurso_1.pdf

TITULO I. DE LOS INDIGENAS, SUS CULTURAS Y SUS COMUNIDADES

Párrafo 2°. De la Calidad de Indígena

Artículo 2°

Se considerarán indígenas para los efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos:

- a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva; Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2.
- b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena; Un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y
- c) Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas.

Artículo 3°

La calidad de indígena podrá acreditarse mediante un certificado que otorgará la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Si ésta deniega el certificado, el interesado, sus herederos o cesionarios podrán recurrir ante el Juez de Letras respectivo quien resolverá, sin forma de juicio, previo informe de la Corporación. Todo aquel que tenga interés en ello, mediante el mismo procedimiento y ante el Juez de Letras respectivo,

podrá impugnar la calidad de indígena que invoque otra persona, aunque tenga certificado.

Párrafo 3°

De las Culturas Indígenas

Artículo 7°

El Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena.

Artículo 8°

Se considerará falta la discriminación manifiesta e intencionada en contra de los indígenas, en razón de su origen y su cultura. El que incurriere en esta conducta será sancionado con multa de uno a cinco ingresos mínimos mensuales.

Párrafo 4°

De la Comunidad Indígena

Artículo 9°

Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones:

- a) Provenzan de un mismo tronco familiar;
- b) Reconozcan una jefatura tradicional;
- c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y
- d) Provenzan de un mismo poblado antiguo.

Artículo 10

La constitución de las Comunidades Indígenas será acordada en asamblea que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal.

En la Asamblea se aprobarán los estatutos de la organización y se elegirá su directiva. De los acuerdos referidos se levantará un acta, en la que se incluirá la nómina e individualización de los miembros de la Comunidad, mayores de edad, que concurrieron a la Asamblea constitutiva, y de los integrantes de sus respectivos grupos familiares.

La Comunidad se entenderá constituida si concurre, a lo menos, un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el

cumplimiento del quórum mínimo de constitución, y sin que ello implique afiliación obligatoria, se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación. Con todo, se requerirá un mínimo de diez miembros mayores de edad.

Una copia autorizada del acta de constitución deberá ser depositada en la respectiva Subdirección Nacional, Dirección Regional u Oficina de Asuntos Indígenas de la Corporación, dentro del plazo de treinta días contados desde la fecha de la Asamblea, debiendo el Subdirector Nacional, Director Regional o Jefe de la Oficina, proceder a inscribirla en el Registro de Comunidades Indígenas, informando a su vez, a la Municipalidad respectiva. La Comunidad Indígena gozará de personalidad jurídica por el solo hecho de realizar el depósito del acta constitutiva. Cualquier persona que tenga interés en ello podrá solicitar a la Corporación el otorgamiento de un certificado en el que conste esta circunstancia.

Artículo 11

La Corporación no podrá negar el registro de una Comunidad Indígena. Sin embargo, dentro del plazo de treinta días contados desde la fecha del depósito de los documentos, podrá objetar la constitución de la Comunidad Indígena si no se hubiere dado cumplimiento a los requisitos que la ley y el reglamento señalan para su formación y para la aprobación de sus estatutos, todo lo cual será notificado por carta certificada al presidente del directorio de la respectiva Comunidad Indígena.

La Comunidad Indígena deberá subsanar las observaciones efectuadas dentro del plazo de ciento veinte días contados desde la recepción de la carta certificada. Si así no lo hiciera, la personalidad jurídica caducará por el solo ministerio de la ley y los miembros de la directiva responderán solidariamente por las obligaciones que la Comunidad Indígena hubiere contraído en ese lapso.

Un reglamento detallará la forma de integración los derechos de los ausentes en la asamblea de constitución, organización, derechos y obligaciones de los miembros y la extinción de la Comunidad Indígena.

TITULO II. DEL RECONOCIMIENTO, PROTECCION Y DESARROLLO DE LAS TIERRAS INDIGENAS

Párrafo 1°. De la Protección de las Tierras Indígenas

Artículo 12

Son tierras indígenas:

1° Aquellas que las personas o comunidades indígenas actualmente ocupan en propiedad o posesión provenientes de los siguientes títulos:

a) Títulos de comisario de acuerdo a la ley de 10 de junio de 1823.

b) Títulos de merced de conformidad a las leyes de 4 de diciembre de 1866; de 4 de agosto de 1874, y de 20 de enero de 1883.

c) Cesiones gratuitas de dominio efectuadas conforme a la ley N° 4.169, de 1927; ley N° 4.802, de 1930; decreto supremo N° 4.111, de 1931; ley N° 14.511, de 1961, y ley N° 17.729, de 1972, y sus modificaciones posteriores.

d) Otras formas que el Estado ha usado para ceder, regularizar, entregar o asignar tierras a indígenas, tales como, la ley N° 16.436, de 1966; decreto ley N° 1.939, de 1977, y decreto ley N° 2.695, de 1979, y

e) Aquellas que los beneficiarios indígenas de las leyes N° 15.020, de 1962, y N° 16.640, de 1967, ubicadas en las Regiones VIII, IX y X, inscriban en el Registro de Tierras Indígenas, y que constituyan agrupaciones indígenas homogéneas lo que será calificado por la Corporación.

2° Aquellas que históricamente han ocupado y poseen las personas o comunidades mapuches, aimaras, rapa nui o pascuenses, atacameñas, quechuas, collas, kawashkar y yámana, siempre que sus derechos sean inscritos en el Registro de Tierras Indígenas que crea esta ley, a solicitud de las respectivas comunidades o indígenas titulares de la propiedad.

3° Aquellas que, proviniendo de los títulos y modos referidos en los números precedentes, se declaren a futuro pertenecientes en propiedad a personas o comunidades indígenas por los Tribunales de Justicia.

4° Aquellas que indígenas o sus comunidades reciban a título gratuito del Estado. La propiedad de las tierras indígenas a que se refiere este artículo, tendrá como titulares a las personas naturales indígenas o a la comunidad indígena definida por esta ley. La propiedad de las tierras indígenas a que se refiere este artículo, tendrá como titulares a las personas naturales indígenas o a la comunidad indígena definida por esta ley. Las tierras indígenas estarán exentas del pago de contribuciones territoriales.

Anexo 2. Comparación del cuestionario del CENSO 2002 y del CENSO 2017

En Chile, fue a partir del CENSO 1992 que se empezó a contabilizar la población indígena. En este Anexo presento la página en la que se pregunta sobre pertenencia a algún pueblo originario. Como se observa, del de 2002 al de 2017 hubo un cambio y la pregunta pasó de ser “¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?” a “¿Se considera perteneciente a algún pueblo indígena u originario?”

CENSO 2002:

E. PERSONAS EN EL HOGAR

PERSONA N°	NOMBRE	
PARA TODAS LAS PERSONAS		
17. ¿CUAL ES SU RELACION DE PARENTESCO CON EL JEFE O JEFA DEL HOGAR?		
JEFE/A HOGAR	1 Cuñado/a	9
Esposo(a)/Cónyuge	2 Padres	10
Conviviente/Pareja	3 Suegro/a	11
Hijo/a	4 Otro Pariente	12
Hijastro/a	5 No Pariente	13
Yerno/Nuera	6 Servicio doméstico puertas adentro	14
Nieto/a	7 MIEMBRO	
Hermano/a	8 HOGAR COLECTIVO	15
18. SEXO		
Hombre	Mujer	
19. ¿CUANTOS AÑOS CUMPLIDOS TIENE?		
-Si la persona aún no cumple 1 año, anote 00.		
-Si la persona tiene 1 a 99 años anote 01, 05, 10, 19, 43, etc., 99.		
-Si la persona tiene 100 años o más, complete las cifras faltantes 1		
20. ¿PRESENTA USTED, ALGUNA DE LAS SIGUIENTES DEFICIENCIAS?		
Ceguera total	1	
Sordera total	2	
Mudez	3	
Lisiado/Parálisis	4	
Deficiencia mental	5	
NINGUNA DE LAS ANTERIORES	6	
21. ¿PERTENECE USTED A ALGUNO DE LOS SIGUIENTES PUEBLOS ORIGINARIOS O INDIGENAS?		
Alacalufe (Kawashkar)	1	
Atacameño	2	
Aimara	3	
Colla	4	
Mapuche	5	
Quechua	6	
Rapa Nui	7	
Yámana (Yagán)	8	
NINGUNO DE LOS ANTERIORES	9	
22. CUANDO USTED NACIO, ¿EN QUE COMUNA O LUGAR VIVIA SU MADRE?		
En esta Comuna En otra comuna		
Nombre de la Comuna o Lugar		
En otro país		
Nombre del País		
Año llegada al país →		
23. ¿VIVE USTED HABITUALMENTE EN ESTA COMUNA?		
SI NO → ¿En qué comuna vive?		
Nombre de la Comuna o Lugar		
En otro país		
Nombre del País		
PARA TODAS LAS PERSONAS DE 5 AÑOS O MAS		
24. ¿EN QUE COMUNA O LUGAR VIVIA USTED EN ABRIL DE 1997?		
En esta Comuna En otra comuna		
Nombre de la Comuna o Lugar		
En otro país		
Nombre del País		
25. ¿SABE USTED LEER Y ESCRIBIR?		
Si sólo lee o sólo escribe rellene NO		
SI NO		
26. ¿CUAL ES EL ULTIMO NIVEL Y CURSO QUE APROBO EN LA ENSEÑANZA FORMAL?		
NUNCA ASISTIO	1 Media Agrícola	9
Pre-básica	2 Media Marítima	10
Especial/Diferencial	3 Normal	11
Básica/Primaria	4 Técnica Femenina	12
Media Común	5 Centro de Formación Técnica	13
Humanidades	6 Instituto Profesional	14
Media Comercial	7 Universitaria	15
Media Industrial	8	
Curso/Año	1° 2° 3° 4° 5° 6° 7° 8°	
PARA TODAS LAS PERSONAS DE 15 AÑOS O MAS		
27. ¿CUAL ES SU ESTADO CIVIL O CONYUGAL ACTUAL?		
Casado/a	1 Anulado/a	4
Conviviente/pareja	2 Separado/a	5
Soltero/a	3 Viudo/a	6
28. ¿QUE RELIGION PROFESA?		
Católica	1 Musulmana	6
Evangélica	2 Ortodoxa	7
Testigo de Jehová	3 Otra religión o credo	8
Judaica	4 Ninguna, ateo, agnostico	9
Mormón	5	
29. ¿EN CUAL DE ESTAS SITUACIONES SE ENCONTRABA LA MAYOR PARTE DE LA SEMANA PASADA?		
Trabajando por ingreso	1	} Pasar a pregunta 30 y siguientes
Sin trabajar, pero tiene empleo.	2	
Buscando trabajo, habiendo trabajado antes	3	
Trabajando para un familiar sin pago en dinero	4	} Pasar a pregunta 33 y siguientes
Buscando trabajo por 1ª vez	5	
En quehaceres de su hogar	6	
Estudiando	7	
Jubilado o Rentista	8	
Incapacitado permanentemente para trabajar	9	
Otra situación	10	
30. ¿EN ESTE TRABAJO ES (O ERA)?		
Trabajador asalariado (Ej.: empleado, obrero, jornalero, etc.)	1	
Trabajador de servicio doméstico	2	
Trabajador por cuenta propia	3	
Empleador, empresario o patrón	4	
Familiar no remunerado	5	
31. ¿QUE OCUPACION O TIPO DE TRABAJO DESEMPEÑA ACTUALMENTE O DESEMPEÑABA SI ESTA CESANTE?		
Ej.: Mecánico automotriz; Profesor Universitario; Músico en fábrika; Camarógrafo; Diseñador gráfico; Cajero en...; Vendedor de...; etc.		
32. ¿A QUE SE DEDICA PRINCIPALMENTE EL ESTABLECIMIENTO DONDE TRABAJA O TRABAJABA SI ESTA CESANTE?		
Ej.: Fábrika de...; Venta de comida preparada; Fondo ganadero; Empresa conservera; Supermercado; Taller de reparación de...; Banco; etc.		
33. ¿CUAL ES LA COMUNA DONDE U.D. TRABAJA O ESTUDIA? (Haga esta pregunta sólo a las personas que contestaron las alternativas 1, 2, 4, o 7 en la pregunta 29)		
En esta Comuna En otra comuna		
Nombre de la Comuna		
SOLO PARA MUJERES DE 15 AÑOS O MAS		
34. ¿CUANTAS HIJAS E HIJOS NACIDOS VIVOS HA TENIDO EN TOTAL?		
NINGUNO	Si no ha tenido hijos nacidos vivos, continúe con la siguiente persona del hogar.	
CANTIDAD →		
35. ¿CUANTOS ESTAN VIVOS ACTUALMENTE?		
NINGUNO	CANTIDAD →	
36. ¿CUANDO NACIO SU ULTIMO HIJO/A NACIDO VIVO?		
Mes	Año	

D. DATOS DE LAS PERSONAS

<p style="text-align: center;">PERSONA N°</p> <p>NOMBRE</p> <p style="font-size: small; color: red;">⚠ PARA TODAS LAS PERSONAS</p> <p>7. ¿QUÉ RELACIÓN DE PARENTESCO TIENE CON EL JEFE/A DE HOGAR?</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td>Jefe/a de Hogar</td><td>1</td> <td>Padre/Madre</td><td>8</td> </tr> <tr> <td>Esposo/a o cónyuge..</td><td>2</td> <td>Cuñado/a</td><td>9</td> </tr> <tr> <td>Conviviente por unión civil</td><td>3</td> <td>Suegro/a</td><td>10</td> </tr> <tr> <td>Conviviente de hecho o pareja.....</td><td>4</td> <td>Yerno/Nuera</td><td>11</td> </tr> <tr> <td>Hijo/a</td><td>5</td> <td>Nieto/a</td><td>12</td> </tr> <tr> <td>Hijo/a del cónyuge, conviviente o pareja.</td><td>6</td> <td>Abuelo/a</td><td>13</td> </tr> <tr> <td>Hermano/a</td><td>7</td> <td>Otro pariente</td><td>14</td> </tr> <tr> <td></td><td></td> <td>No pariente</td><td>15</td> </tr> <tr> <td></td><td></td> <td>Servicio doméstico puertas adentro</td><td>16</td> </tr> </table>	Jefe/a de Hogar	1	Padre/Madre	8	Esposo/a o cónyuge..	2	Cuñado/a	9	Conviviente por unión civil	3	Suegro/a	10	Conviviente de hecho o pareja.....	4	Yerno/Nuera	11	Hijo/a	5	Nieto/a	12	Hijo/a del cónyuge, conviviente o pareja.	6	Abuelo/a	13	Hermano/a	7	Otro pariente	14			No pariente	15			Servicio doméstico puertas adentro	16	<p>12. CUANDO UD. NACIÓ, ¿EN QUÉ COMUNA O PAÍS VIVÍA SU MADRE?</p> <p>A. En este país</p> <p>1. En esta comuna 1</p> <p>2. En otra comuna 2</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td colspan="2" style="text-align: center;">(Añote el nombre de la comuna)</td> </tr> <tr> <td style="width: 50%; height: 20px;"></td> <td style="width: 50%; height: 20px;"></td> </tr> </table> <p>B. En otro país:</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td>3. Perú</td><td>3</td> <td>6. Ecuador</td><td>6</td> </tr> <tr> <td>4. Argentina</td><td>4</td> <td>7. Colombia</td><td>7</td> </tr> <tr> <td>5. Bolivia</td><td>5</td> <td>8. Otro</td><td>8</td> </tr> </table> <p style="text-align: center; font-size: x-small;">(Añote el nombre del país)</p>	(Añote el nombre de la comuna)				3. Perú	3	6. Ecuador	6	4. Argentina	4	7. Colombia	7	5. Bolivia	5	8. Otro	8	<p>16. ¿SE CONSIDERA PERTENECIENTE A ALGÚN PUEBLO INDÍGENA U ORIGINARIO?</p> <p>1. Sí 2. No PASE A 17</p> <p>16.a ¿A CUÁL?</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td>Mapuche.....</td><td>1</td> <td>Colla</td><td>6</td> </tr> <tr> <td>Aymara</td><td>2</td> <td>Diaguita</td><td>7</td> </tr> <tr> <td>Rapa Nui</td><td>3</td> <td>Kawésqar</td><td>8</td> </tr> <tr> <td>Lican Antai.....</td><td>4</td> <td>Yagán o Yámana</td><td>9</td> </tr> <tr> <td>Quechua</td><td>5</td> <td>Otro (especifique)</td><td>10</td> </tr> </table> <p style="text-align: center; font-size: x-small;">(Añote el nombre del pueblo)</p>	Mapuche.....	1	Colla	6	Aymara	2	Diaguita	7	Rapa Nui	3	Kawésqar	8	Lican Antai.....	4	Yagán o Yámana	9	Quechua	5	Otro (especifique)	10
Jefe/a de Hogar	1	Padre/Madre	8																																																																							
Esposo/a o cónyuge..	2	Cuñado/a	9																																																																							
Conviviente por unión civil	3	Suegro/a	10																																																																							
Conviviente de hecho o pareja.....	4	Yerno/Nuera	11																																																																							
Hijo/a	5	Nieto/a	12																																																																							
Hijo/a del cónyuge, conviviente o pareja.	6	Abuelo/a	13																																																																							
Hermano/a	7	Otro pariente	14																																																																							
		No pariente	15																																																																							
		Servicio doméstico puertas adentro	16																																																																							
(Añote el nombre de la comuna)																																																																										
3. Perú	3	6. Ecuador	6																																																																							
4. Argentina	4	7. Colombia	7																																																																							
5. Bolivia	5	8. Otro	8																																																																							
Mapuche.....	1	Colla	6																																																																							
Aymara	2	Diaguita	7																																																																							
Rapa Nui	3	Kawésqar	8																																																																							
Lican Antai.....	4	Yagán o Yámana	9																																																																							
Quechua	5	Otro (especifique)	10																																																																							
<p>8. ¿CUÁL ES SU SEXO?</p> <p>Hombre 1 Mujer 2</p> <p>9. ¿CUÁNTOS AÑOS CUMPLIDOS TIENE?</p> <p style="font-size: x-small;">Si tiene menos de un año, anote 0.</p> <p>Años cumplidos</p> <p>9.a ¿EN QUÉ MES Y AÑO NACIÓ?</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td>Ene</td><td>Feb</td><td>Mar</td><td>Abr</td><td>May</td><td>Jun</td><td>Año</td> </tr> <tr> <td>Jul</td><td>Ago</td><td>Sep</td><td>Oct</td><td>Nov</td><td>Dic</td><td></td> </tr> </table>	Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Año	Jul	Ago	Sep	Oct	Nov	Dic		<p>12.a SI SU MADRE VIVÍA EN OTRO PAÍS ¿EN QUÉ AÑO LLEGÓ UD. A CHILE?</p> <p>Año</p> <p style="font-size: x-small;">Si no sabe el año, marque el periodo en que llegó a Chile:</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td>1. Entre 2010 y 2017</td><td>1</td> </tr> <tr> <td>2. Entre 2000 y 2009.....</td><td>2</td> </tr> <tr> <td>3. Entre 1990 y 1999</td><td>3</td> </tr> <tr> <td>4. Antes de 1990</td><td>4</td> </tr> </table>	1. Entre 2010 y 2017	1	2. Entre 2000 y 2009.....	2	3. Entre 1990 y 1999	3	4. Antes de 1990	4	<p style="font-size: x-small; color: red;">⚠ PARA TODAS LAS PERSONAS DE 15 AÑOS O MÁS</p> <p>17. DURANTE LA SEMANA PASADA, ¿TRABAJO O NO TRABAJO?</p> <p>A. Trabajó</p> <p>1. Por un pago en dinero o especies</p>	1																																																	
Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Año																																																																				
Jul	Ago	Sep	Oct	Nov	Dic																																																																					
1. Entre 2010 y 2017	1																																																																									
2. Entre 2000 y 2009.....	2																																																																									
3. Entre 1990 y 1999	3																																																																									
4. Antes de 1990	4																																																																									
<p>10. ¿VIVE HABITUALMENTE EN ESTA COMUNA?</p> <p>A. Sí</p> <p>1. En esta vivienda</p>	1																																																																									
<p>11. ¿EN QUÉ COMUNA O PAÍS VIVÍA EN ABRIL DE 2012?</p> <p>1. Aún no nació</p>	1																																																																									
4. Perú	4	7. Ecuador.....	7																																																																							
5. Argentina.....	5	8. Colombia	8																																																																							
6. Bolivia.....	6	9. Otro.....	9																																																																							
0	1°	2°	3°	4°	5°	6°	7°	8°																																																																		
<p>15. EL CURSO ANTERIORMENTE DECLARADO, A CUÁL DE LOS SIGUIENTES NIVELES CORRESPONDE:</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td>A. Preescolar</td> <td>D. Media o Secundaria</td> </tr> <tr> <td>Sala Cuna o Jardín Infantil</td><td>1</td> <td>Técnica Profesional</td><td>8</td> </tr> <tr> <td>Prekinder</td><td>2</td> <td>Humanidades (Sistema Antiguo)</td><td>9</td> </tr> <tr> <td>Kinder</td><td>3</td> <td>Técnica Comercial, Industrial/Normalista (Sistema Antiguo)</td><td>10</td> </tr> <tr> <td>B. Especial o Diferencial</td><td>4</td> <td></td><td></td> </tr> <tr> <td>C. Básica o Primaria</td> <td>E. Superior</td> </tr> <tr> <td>Educación Básica</td><td>5</td> <td>Técnico Superior (1-3 años)</td><td>11</td> </tr> <tr> <td>Primaria o Preparatoria (Sistema antiguo)</td><td>6</td> <td>Profesional (4 o más años)</td><td>12</td> </tr> <tr> <td></td><td></td> <td>Magister</td><td>13</td> </tr> <tr> <td></td><td></td> <td>Doctorado</td><td>14</td> </tr> </table>	A. Preescolar	D. Media o Secundaria	Sala Cuna o Jardín Infantil	1	Técnica Profesional	8	Prekinder	2	Humanidades (Sistema Antiguo)	9	Kinder	3	Técnica Comercial, Industrial/Normalista (Sistema Antiguo)	10	B. Especial o Diferencial	4			C. Básica o Primaria	E. Superior	Educación Básica	5	Técnico Superior (1-3 años)	11	Primaria o Preparatoria (Sistema antiguo)	6	Profesional (4 o más años)	12			Magister	13			Doctorado	14	<p>20. ¿CUÁNTOS ESTÁN VIVOS ACTUALMENTE?</p> <p>Ninguno Número</p>	<p>21. ¿EN QUÉ MES Y AÑO NACIÓ SU ÚLTIMA HIJA O HIJO NACIDO VIVO?</p> <table style="width: 100%; font-size: x-small;"> <tr> <td>Ene</td><td>Feb</td><td>Mar</td><td>Abr</td><td>May</td><td>Jun</td><td>Año</td> </tr> <tr> <td>Jul</td><td>Ago</td><td>Sep</td><td>Oct</td><td>Nov</td><td>Dic</td><td></td> </tr> </table>	Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Año	Jul	Ago	Sep	Oct	Nov	Dic																							
A. Preescolar	D. Media o Secundaria																																																																									
Sala Cuna o Jardín Infantil	1	Técnica Profesional	8																																																																							
Prekinder	2	Humanidades (Sistema Antiguo)	9																																																																							
Kinder	3	Técnica Comercial, Industrial/Normalista (Sistema Antiguo)	10																																																																							
B. Especial o Diferencial	4																																																																									
C. Básica o Primaria	E. Superior																																																																									
Educación Básica	5	Técnico Superior (1-3 años)	11																																																																							
Primaria o Preparatoria (Sistema antiguo)	6	Profesional (4 o más años)	12																																																																							
		Magister	13																																																																							
		Doctorado	14																																																																							
Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Año																																																																				
Jul	Ago	Sep	Oct	Nov	Dic																																																																					

Continúe con la siguiente persona del hogar

3

VPP03

304

Anexo 3. Proceso de constitución de una comunidad con personería jurídica

Tal y como he expuesto en la tesis, para poder constituir oficialmente una comunidad PJ se necesita pasar por un proceso administrativo. Para ello, primeramente, es necesario inscribirse en el registro de comunidades indígenas de la CONADI.

Fuente: <http://www.conadi.gob.cl/registro-de-comunidades-y-asociaciones-indigenas>

PROCESO:

Dirigido a:

Comunidades y asociaciones indígenas que tengan una constitución acordada en una asamblea de la comunidad, en presencia de un notario, oficial del Registro Civil o secretario municipal.

Deben tener una directiva y sus estatutos deben estar aprobados. Además, tienen que cumplir las siguientes características:

Comunidades indígenas:

- Provenir de un mismo tronco familiar.
- Reconocer una jefatura tradicional.
- Poseer o haber poseído tierras en común.
- Provenir de un mismo poblado antiguo.

Deben Adjuntar:

- 7 certificados antecedentes de la directiva.
- Anexar fotocopia de Título Merced del tronco familiar al cual pertenecen y nomina adjudicatarios de la comunidad.
- Se presenta un ejemplar original y dos fotocopias: de estatuto, acta mecanografiada nóminas de socios y nómina de familia.
- Plazo de entrega de todos los documentos 30 días contados desde la fecha de la asamblea.
- Certificado de antecedentes de cada uno de los miembros integrantes de la directiva de la comunidad o asociación.
- Certificado de calidad de indígena para aquellos integrantes de la comunidad o asociación que no posean apellidos indígenas.

Anexo 4. Comparación de los esquemas de parentesco mapuche realizados por investigadores de los siglos XVII, XVIII y XX

En la obra de Luis Faron (1956) se presentan algunas de las terminologías de parentesco mapuche recopiladas por diversos autores. Faron las estructuró en esquemas para denotar la evolución y las diferencias entre estas (a lo largo del tiempo y por zonas de investigación).

Esquema de Luis de Valdivia (1606) misionero jesuita y cronista español:

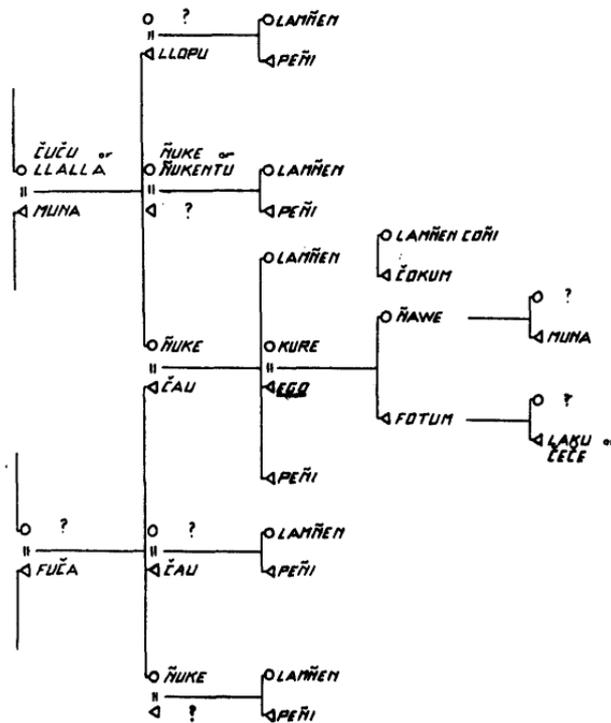
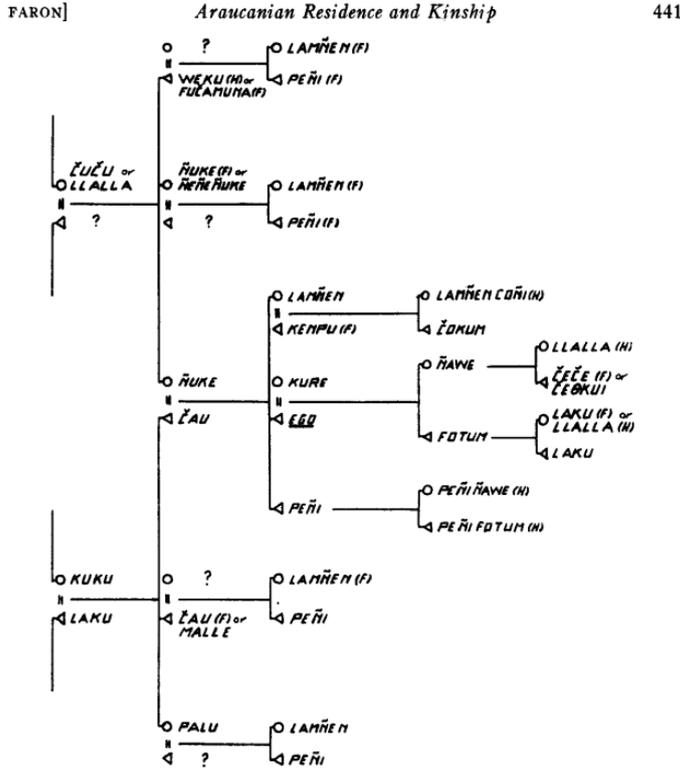
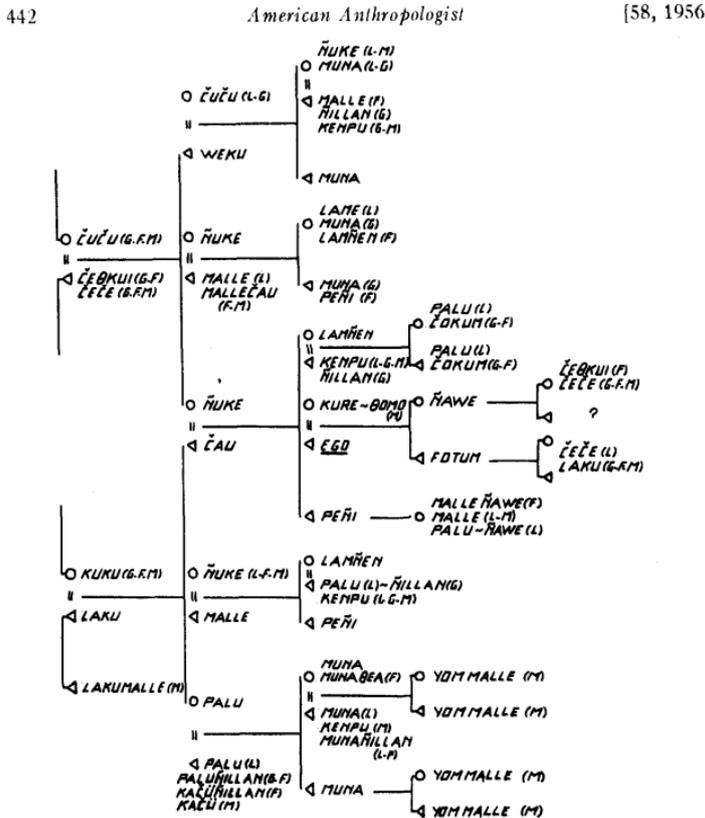


DIAGRAM 1. Mapuche kinship terminology as collected by Valdivia (1606).

Esquema de Andrés Febrés (1765), jesuita misionero español, y Havestadt (1777), jesuita alemán y lingüista:



Esquema de Ricardo E. Latcham (1924), Tomás Guevara (1929), ambos investigadores chilenos, y Moeschbach (1936) misionero capuchino alemán:



Anexo 5. Tabla con los seudónimos y datos de las personas informantes

SEUDÓNIMO	AUTO IDENTIFICACIÓN	LUGAR DE RESIDENCIA	GÉNERO	EDAD
Agustín	Mapuche	Maite	M	47
Alberto	Champurria	Curarrehue pueblo	M	21
Anahí	Mapuche	Curarrehue pueblo	F	25
Alejandrina	Chilena (colono)	Maite	F	62
Andrea	Mapuche	Temuco / Trankura	F	7
Anselmo	Mapuche	Trankura	M	70+
Antonia	Mapuche	Maite	F	40-45
Antonio	Champurria	Curarrehue pueblo	M	58
Belén	Mapuche	Trankura	F	65-70
Carinao (kimche)	Champurria	Curarrehue pueblo	F	60-65
Catalina	Champurria	Curarrehue pueblo	F	35
Celia	Mapuche	Huincapalihue	F	34
Clara	Mapuche	Trankura	F	6
Claudio	Chileno	Curarrehue pueblo	M	16
Consuelo	Mapuche	Reigolil	F	68
Cristian	Mapuche	Curarrehue pueblo	M	37
Daniel	Chileno	Panqui	M	65+
Eduardo	Mapuche	Trankura	M	60-65
Elena	Champurria	Pocolpen	F	47
Emiliana	Mapuche	Trankura	F	35-40
Eugenio	Mapuche	Huincapalihue	M	34
Fernanda	Mapuche	Trankura	F	30-35
Francisco	Mapuche	Reigolil	M	45-50
Isa	Mapuche	Trankura	F	65-70
Jano	Mapuche	Reigolil	M	29
Javiera	Chilena	Pocolpen	F	70+
Josefa	Champurria	Curarrehue pueblo	F	50-65
Joshua	Estadounidense	Pocolpen	M	41
Juanita	Mapuche	Huincapalihue	F	65-70
Juanito	Mapuche	Maite	M	12

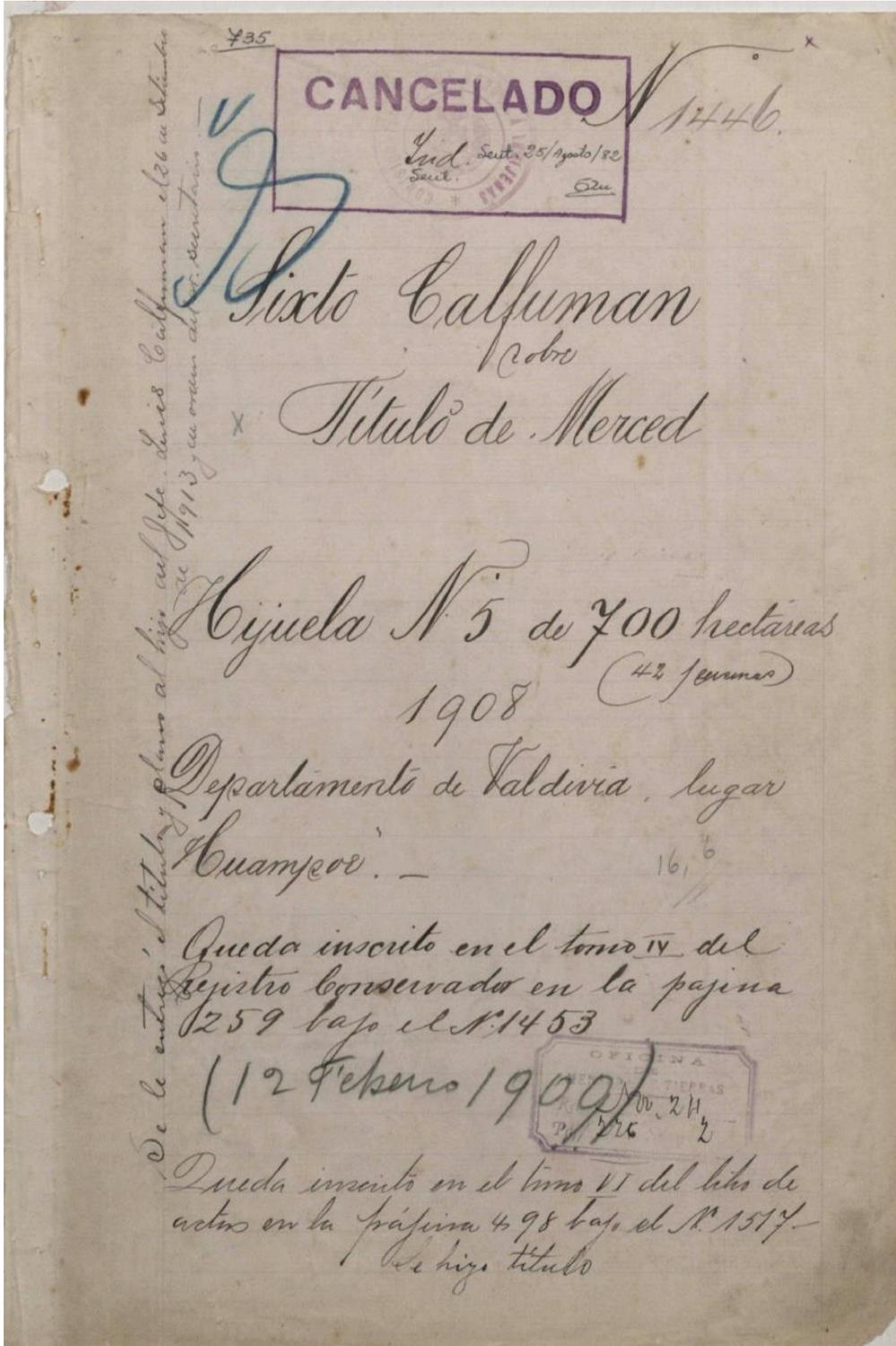
Luisa	Champurria	Maite	F	40-45
Manolo (longko)	Mapuche	Curarrehue pueblo	M	70+
Manuel	Champurria	Madrid, España	M	32
Manuela	Mapuche	Reigolil	F	70+
Marcelo	chileno	Maichin Llafá	M	60-65
Martina	Champurria	Maite	F	43
Miguel	Mapuche	Maite	M	80+
Nieves	Mapuche	Maite	F	70+
Norma	Champurria	Maite	F	55-60
Patricia	Mapuche	Maite	F	50-55
Paulina	Champurria	Reigolil	F	65-70
Rafael	Champurria	Maite	M	67
Rebeca	Mapuche	Maichin Llafá	F	55-60
Roberto (longko)	Mapuche	Reigolil	M	65+
Rosa	Mapuche	Huincapalihue	F	56
Sandra	Mapuche	Curarrehue pueblo	F	24
Santiago	Mapuche	Maite	M	43
Sebastián	Mapuche	Maite	M	62
Segundo	Mapuche	Trankura	M	74
Simón (werken)	Mapuche	Trankura	M	29
Sofía	Mapuche	Panqui	F	46
Sol	Chilena	Curarrehue pueblo	F	38
Sonia	Mapuche	Quiñenahuin	F	58
Teresa	Mapuche	Maite	F	80+
Tomás	Mapuche	Curarrehue pueblo	M	30-35
Valentina	Chilena	Curarrehue pueblo	F	62

NOMBRE	CARGO	AUTO IDENT.	GÉNERO
Daniel Parra	Conjecal Municipalidad	Chileno	M
Gonzalo Turra	Trabajador de la INDAP	Chileno / Champurria	M
Abel Paineñilo	Alcalde de Curarrehue	Mapuche	M
Padre Gorka	Cura de la Iglesia católica	Español	M
Marisol Marillanca	Conjecal Municipalidad	Mapuche	F
Cristian Sepúlveda	Encargado Aldea Intercultural	Chileno	M

Anexo 6. Título de Merced de la comuna de Curarrehue

Para este ejemplo, he tomado el Título de Merced de la comunidad Sixto Calfuman, en el sector de Rinconada. Actualmente se compone de 12 comunidades.

Fuente: Sistema Integrado de Información CONADI.





Señor Presidente de la C. de T. de M. a Indígenas:
Sicte Calpuman de la familia
de indígenas no radicados i establecida en Huampoc
departamento de Talduria a Ud. digo: que en
mi propio nombre i en el de cuarenta i un individuos
mas que componemos dicha familia solicito se nos
radique con arreglo a la lei en el terreno que ocupamos; renunciando desde luego a
toda pretension sobre cualquiera otro, i conformándonos con la merced que se nos
haga con la debida intervencion del señor Protector.

Al efecto, ofrezco informacion sumaria para acreditar los puntos siguientes:

1.º Diga el testigo cómo es cierto que son indígenas el pariente i las demas
personas comprendidas en la misma familia
segun nómina a la vista;

2.º Cómo es igualmente cierto que ninguna de dichas personas ha sido radicada
en otra parte; i

3.º Si ésta familia está poseyendo actualmente en
el lugar indicado el terreno referido, con los deslindes reconocidos, por espacio de
mas de cuarenta años S.

Por tanto,

Pido a Ud. se sirva mandar recibir la informacion ofrecida i dar curso a esta
solicitud hasta llegar a hacérsenos merced de dicho terreno, i expedírsenos el
título correspondiente.

A ruego de Sicte Calpuman
por no poder firmar
Rogé ante mí Juan Anto Aylla
Secretario

Talquin, 28 de Setiembre de 1905

Recíbese la informacion ofrecida i procédase a lo demas a que haya lugar.

SECRETARIO

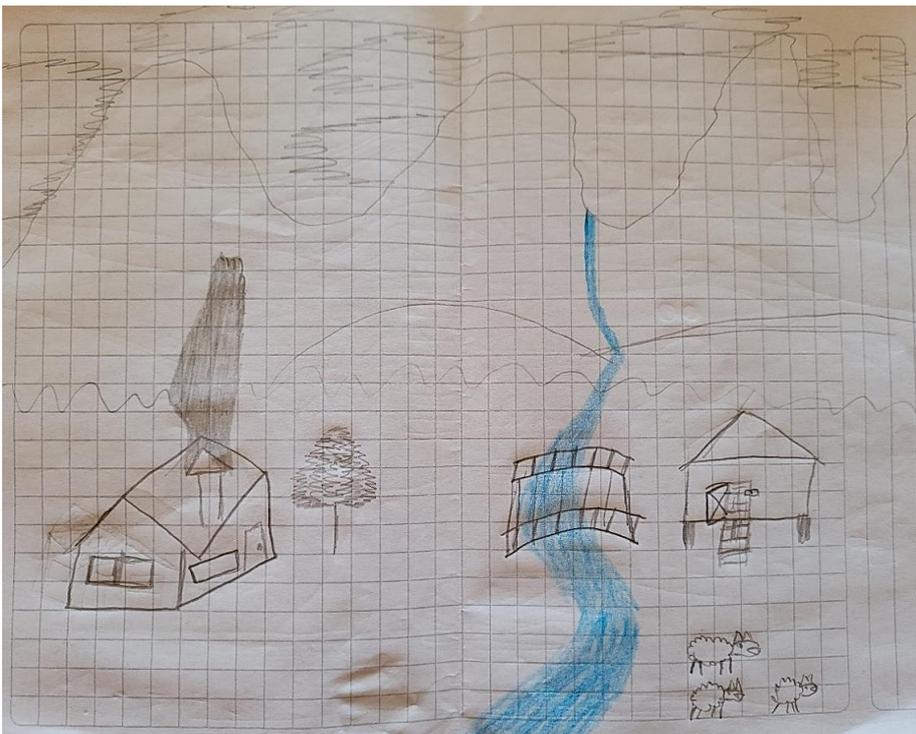
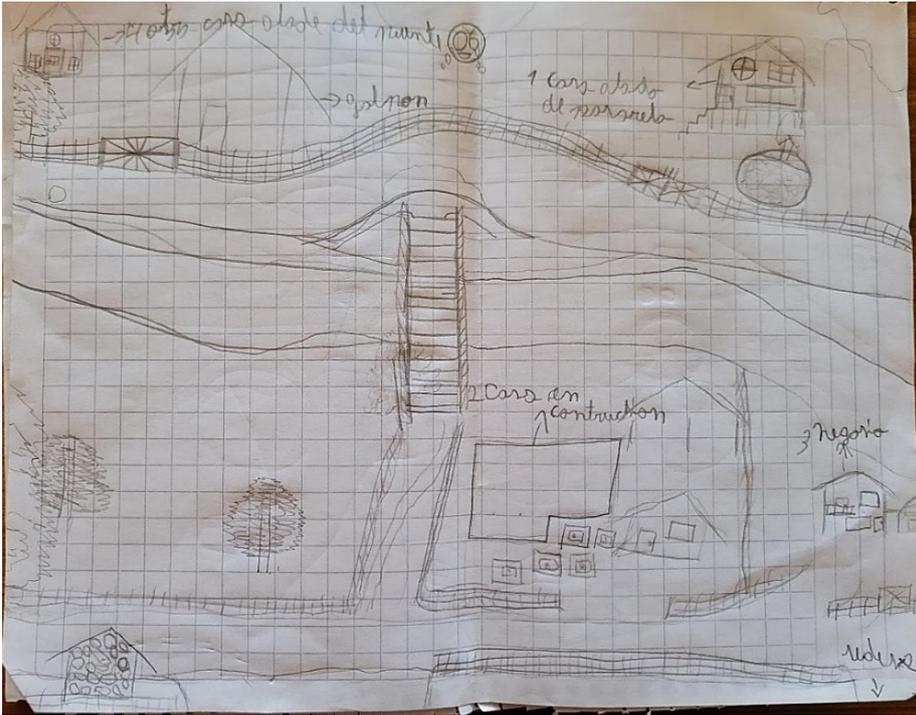
Secretario

A. B. Quijano el 11 de Mayo de 1905

Anexo 8. Representación de la comunidad desde la mirada de los niños y niñas

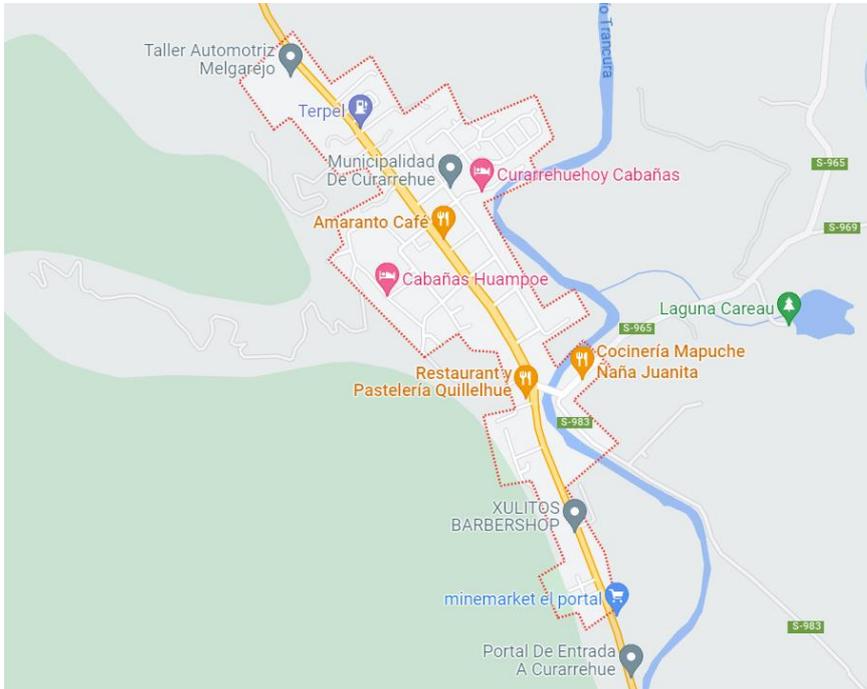
Presento dos de los resultados de los talleres realizados en las escuelas (en el sector de Maite y en Curarrehue pueblo) en octubre del 2021.

Algunos infantes dibujaban varias casas y una extensión mayor de hasta donde consideraban que llegaba la comunidad (ejemplo dibujo 1). Otros dibujaban y hablaban solamente de su parcela familiar (ejemplo dibujo 2). Imágenes propias:



Anexo 9. Imágenes añadidas de la comuna de Curarrehue

Imagen satelital del pueblo de Curarrehue. Fuente: Google maps (junio del 2023):



Ejemplo de parte de una comunidad PJ, sector de Maite. En azul el nguillatuwe (espacio para el nguillatun), amarillo la iglesia evangélica, verde la posta de salud, blanco la sede, naranja la escuela rural y rojo las casas familiares.

Fuente: Google Maps (julio del 2023):



Imágenes de los 3 grupos focales realizados en octubre del 2021:



Imagen propia de un trafkintu en la parcela de una familia (julio del 2021):



Imagen propia de una feria agrícola. Plaza central de Curarrehue (noviembre del 2021):



Imagen de la Feria Waliing (enero del 2020):



Imágenes propias tomadas en distintos sitios de la comuna de Curarrehue:



Volcanes Lanin y Quetrupillan (mayo 2021)



Parcela con casa familiar y la de un hijo (junio 2021)



Turistas jugando *palín* (septiembre 2021)



Visita de comunidad mapuche argentina (enero 2020)



Sede de una comunidad PJ (abril 2021)



Cercos y un humedal: divisiones (agosto 2021)

Anexo 10. Glosario de palabras en mapuzungun

- **Adngelkantu:** Parientes por afinidad.
- **Adwen:** Parientes personalmente cercanos.
- **Awün:** Momento en el que los participantes de un *nguillatun* caminan o galopan a lo largo del *nguillatuwe*.
- **Akunche:** Persona que llega nueva a un territorio.
- **Anümche:** Persona propia de un territorio.
- **Ayllarewe:** Categoría de organización seocioterritorial, que comprende 9 *rewe* (o agrupaciones de comunidades), y que es considerada como propia y ancestral por el pueblos Mapuche.
- **Az Mapu:** Normatividad mapuche. Conjunto de características ontológicas, Sociales, espirituales y territoriales que marcan los comportamientos de las personas mapuche.
- **Che:** Persona, gente.
- **Chemamull:** Estatuas mapuche de madera (*che* = persona / *mamul* = madera) con forma de cuerpo y cabeza humana, de un tamaño aproximado de dos metros o más, y que eran utilizados en el siglo XX en los ritos funerarios. En la actualidad siguen presentes y conservados en algunas comunidades mapuche y representan una suerte de guardianes.
- **Choyke:** Baile ceremonial realizado en el *nguillatun* y que imita los movimientos de un ave (el ñandú).
- **Cuchag:** Término recopilado a la llegada de los españoles en Chile y que se tradujo como “linde de dos parcialidades” o “linde de tierras”. Según las crónicas, servía para circunscribir la propiedad de cada grupo familiar/linaje.
- **Eluwün:** Ceremonia de entierro, funeral.
- **Epew:** Cuento.
- **Foye:** Árbol canelo.
- **Füren:** Grupo de personas que son personalmente cercanas. “Personas con las que se siente”.
- **Fütalmapu:** Categoría de organización seocioterritorial, la segunda mayor tras el *Wallmapu*, y que corresponde a las distintas identidades territoriales mapuche que hoy podemos encontrar a lo largo del territorio catalogado como propio del Pueblo Mapuche.
- **Giyañewün:** Red entre personas que se construye a través de las uniones matrimoniales entre dos familias.
- **Gizol Longko:** Jefes o dirigentes de los *ayllarewe*.
- **Inche:** Primera persona del singular (yo).
- **Inchiñ:** Segunda persona del plural (nosotros). También se emplea para designar un nosotros colectivo.
- **Kalül:** Cuerpo.
- **Kamollfüuche:** Persona no-mapuche que llega nueva al territorio, extranjero.
- **Katxpache:** Persona, habitualmente mapuche, que llega a un territorio para habitarlo.

- **Kelluwün Zugu:** Ayudarse.
- **Kimche:** Persona considerada sabia en la cultura mapuche.
- **Kimün:** Sabiduría, conocimiento.
- **Kiñe Eluwüngen:** Pertener a un mismo rito funerario.
- **Kiñelmapu:** Categoría de organización seocioterritorial que representa un espacio compuesto de varios *lofmapu* y *lofche*.
- **Kiñeche:** Parientes.
- **Ko:** Agua.
- **Kon:** Compañero de juego o lucha, contrincante en un deporte o juego.
- **Koyawtun:** Parlamento, reunión en la que se toman decisiones.
- **Kuga:** Apellido, categoría o nombre que emparenta a miembros de un mismo grupo.
- **Kultrun:** Instrumento musical de percusión, en forma de tambor, que se utiliza en ceremonias mapuche.
- **Küme mognen:** Vivir bien.
- **Kümpen:** Nombre que se le da a una persona al nacer y que está ligado al territorio.
- **Küpal:** Origen, procedencia familiar.
- **Küpalme:** Expresa el origen de una persona marcado por sus linajes y las particularidades que caracterizan a su familia. Se utiliza como categoría de presentación identitaria para conocer la procedencia familiar de una persona.
- **Kuxan:** Enfermedad.
- **Lawen:** Planta con propiedades curativas, medicinales.
- **Lawentuchefe:** Persona experta en la búsqueda y preparación de remedios con *lawen*.
- **Leufü:** Río.
- **Llellipun:** Oración, momento de rogativa en una ceremonia.
- **Lof:** Categoría de organización socioterritorial que representa el modo tradicional/ancestral de organización del pueblo Mapuche. Se compone de una unidad física (el *lofmapu*) y de otra social (el *lofche*). Actualmente está siendo reivindicada como delimitación territorial válida, actual y propia.
- **Longko:** Proviene de la palabra “*lonco*” que se traduce como cabeza en *mapuzungun*, y representa la autoridad tradicional básica del pueblo Mapuche (tanto organizacional como espiritualmente en la *mapu*). Esta persona es vista como guía espiritual y social en las comunidades.
- **Machi:** son autoridades espirituales en la cultura mapuche y tienen la capacidad de ser intermediarias entre el mundo terrenal y el resto del cosmos. Sus habilidades permiten atender personas enfermas y proteger a las personas de las fuerzas negativas. Realizan ceremonias de curación (*machitun*).
- **Mafun:** Matrimonio.
- **Magel:** Personas invitadas a una ceremonia provenientes de otro *lof*.
- **Malon:** Este concepto se refiere a la persecución que el ejército chileno llevó a cabo en el sur de Chile sobre la población mapuche a mediados del siglo XIX.
- **Mapuzungun:** Idioma mapuche.
- **Mawiza:** Bosque.

- **Meli Witxan Mapu:** Estructura que representa los cuatro puntos para la orientación espacial de la *mapu* y que le dan dirección y soporte: son el *puel mapu* (este), el *pikun mapu* (norte), el *gülu mapu* (oeste) y el *willi mapu* (sur).
- **Menoko:** Humedal.
- **Minche Mapu:** En el ordenamiento ontológico mapuche, corresponde a la tierra de debajo, perteneciente al mundo no-humano, se presenta como el opuesto al *Wenu Mapu*, pues en esta dimensión habitan las fuerzas malignas y negativas.
- **Miza:** Compartir.
- **Mizawün:** Compartir alimentos.
- **Müday:** Bebida a base de trigo que se usa como bebida corriente pero también como bebida en las ceremonias mapuche.
- **Nag mapu:** Dentro del ordenamiento en la ontología mapuche, representa el mundo terrenal en el que se desarrolla la vida y se encuentran los seres del mundo mortal y también los *ngen*.
- **Newen:** Fuerza, fuerza espiritual.
- **Ngen:** Espíritu que habita y protege elementos del entorno.
- **Nguillatun:** Se entiende como la ceremonia más relevante, y es de agradecimiento a la *Ñuke Mapu* y a todos los *newen* y *ngen*.
- **Nguillatuwe:** Lugar donde se ubica y se desarrolla la ceremonia del *nguillatun*.
- **Ngulumapu:** Zona que comprende el centro sur del actual Chile (de la cordillera de los Andes al Pacífico). Es la parte occidental del *Wallmapu*.
- **Ñuke Mapu:** Madre tierra.
- **Palife:** Jugadores de *palin*.
- **Palin:** Juego/deporte por equipos que se juega con un bastón (*wiño*) y una pelota. Es considerado como juego ancestral y propio por la población mapuche.
- **Pewegentu:** Bosque formado por araucarias (*pewen*).
- **Pewma:** Sueño.
- **Pewün:** Verse entre personas.
- **Piam:** Relato.
- **Pichikeche:** Niños y niñas.
- **Pillan:** Volcán, fuerza espiritual que habita el volcán.
- **Poyewün:** Muestra de cariño.
- **Puelmapu:** Zona que comprende el centro sur de la actual Argentina (de la cordillera de los Andes al Atlántico). Es la parte oriental del *Wallmapu*.
- **Püjü:** Espíritu.
- **Purun:** Baile.
- **Ragi chegen:** Concepto que se traduce como “estar rodeado de gente”.
- **Rakizuam:** Pensamiento, inteligencia, mente, opinión.
- **Reküluwün:** Apoyarse emocionalmente en alguien.
- **Reñma:** Familia.

- **Rewe:** Categoría de organización socioterritorial que representa un espacio constituido por un linaje patrilineal, y que supone un nivel intermedio entre los *ayllarewe* y los *lof*. También se utiliza para designar el equivalente a altar.
- **Ruka:** Casa. Actualmente se entiende por *ruka* las casas elaboradas con maderas y cañas, con base normalmente circular u ovalada, según el estilo “tradicional”.
- **Rukache:** Grupo de personas que viven en una *ruka*.
- **Rüpü:** Sendero.
- **Toqui:** Jefes “militares” ancestrales mapuche para dirigir un *fütalmapu*.
- **Trafkintu:** Intercambio de semillas.
- **Tuwün:** Concepto que hace referencia al origen en tanto que lugar, espacio y territorio (origen geográfico del que se proviene), pero desde la ontología mapuche, se entiende como algo más que tierra delimitada (incluye *newen* del territorio y sus habitantes).
- **Txayenko:** Cascada.
- **Ül:** Canto.
- **Wallmapu:** Esta categoría designa el que es considerado como territorio ancestral mapuche. Se sitúa en la parte central de los actuales Chile y Argentina, y toma el espacio que se extiende desde el océano Pacífico al Atlántico.
- **Wallontu Mapu:** Se trata de un concepto que engloba el universo, el cosmos, todo aquello material e inmaterial: *Wallon* transmite la idea de que el cosmos se entiende como circular y *Mapu* define y representa los espacios que dan forma al mundo mapuche.
- **Walüng:** Verano.
- **Wenu Mapu:** Designa la tierra que se ubica arriba, el cielo, y forma parte del mundo en donde se encuentran las fuerzas buenas, donde se ubican los espíritus de los antepasados y las energías positivas. Esto último otorga a esta dimensión la categoría de sagrada.
- **Wenüy:** Persona que se considera como aliada, que apoya una causa.
- **Wenuyofe:** Bandera mapuche.
- **Werken:** Emisario, mensajero. En el pueblo Mapuche, representa la figura de una persona que es la encargada de transmitir las demandas y mensajes de una familia, comunidad o *lof*.
- **Wetripantu:** Ceremonia para celebrar el año nuevo mapuche.
- **Wekeche:** Personas jóvenes.
- **Wigkul:** Montaña.
- **Wingka:** Categoría del *mapuzungun* que se emplea para designar a una persona que es extranjera, que no es mapuche. Puede tener una connotación y uso despectivo. Se cree que proviene de la expresión “nuevo inca” (*we*=nuevo / *ingka*=inca) que se refiere a una persona invasora.
- **Wiñotun:** Regresar.
- **Wixankontuwün:** Visitarse entre parientes.
- **Xawümen:** Límite territorial ancestral.
- **Xemün:** Hacer crecer, criarse juntos.

Anexo 11. Listado de acrónimos

- **ASPE:** Áreas Silvestres Protegidas del Estado de Chile.
- **CAM:** Coordinadora Arauco Malleco.
- **CEPAL:** Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- **CONADI:** Corporación Nacional de Desarrollo Indígena del Gobierno de Chile.
- **CONAF:** Corporación Nacional Forestal (Ministerio de Agricultura del Gobierno de Chile).
- **CORFO:** Corporación de Fomento de la Producción del Gobierno de Chile.
- **COTAM:** Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.
- **FOSIS:** Fondo de Solidaridad e Inversión Social (Ministerio de Desarrollo Social del Gobierno de Chile).
- **INDAP:** Instituto de Desarrollo Agropecuario (Ministerio de Agricultura del Gobierno de Chile).
- **MINEDUC:** Ministerio de Educación del Gobierno de Chile.
- **OIT:** Organización Internacional del Trabajo.
- **PDTI:** Programa de Desarrollo Territorial Indígena (INDAP).
- **PNUD:** Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- **SEA:** Servicio de Evaluación Ambiental del Gobierno de Chile.
- **SERCOTEC:** Servicio de Cooperación Técnica (Ministerio de Economía, Fomento y Turismo del Gobierno de Chile).
- **SERNATUR:** Servicio Nacional de Turismo del Gobierno de Chile.
- **SITI CONADI:** Sistema Integrado de Información Territorial Indígena (CONADI).
- **UNESCO:** Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Anexo 12. Terminología de parentesco mapuche con su equiparación al castellano

Tabla que recopila los términos de parentesco mapuche expuestos en la tesis y en los cuadros de parentesco. Es una elaboración propia en base a documentos bibliográficos y a los datos recopilados durante el trabajo de campo.

Término traducido	Términos Mapuzungun
Madre	Ñuke
Padre	Chaw
Abuela (Madre del Padre)	Kuku
Abuela (Madre de la Madre)	Chuchu
Abuelo (Padre del Padre)	Laku
Abuelo (Padre de la Madre)	Cheche/Chedki
Hermana	Lamngen (hablan hombre y mujer)
Hermano	Peñi (habla hombre) – Lamngen (habla mujer)
Sobrino (Hijo de la Hermana)	Choküm (habla hombre) – Püñeñ (habla mujer)
Sobrino (Hijo del Hermano)	Malle (habla hombre) – Palu (habla mujer)
Sobrina (Hija de la Hermana)	Choküm (habla hombre) – Püñeñ (habla mujer)
Sobrina (Hija del Hermano)	Malle (habla hombre) – Palu (habla mujer)
Tío (Hermano de la Madre)	Weku
Tío (Hermano del Padre)	Malle
Tía (Hermana de la Madre)	Ñukentu
Tía (Hermana del Padre)	Palu
Primo (Hijo del Hermano del Padre)	Peñi (habla hombre) – Lamngen (habla mujer)
Primo (Hijo de la Hermana del Padre)	Choküm/Müna (habla hombre) – Püñeñ/Müna (habla mujer)
Primo (Hijo del Hermano de la Madre)	Weku/Müna (hablan hombre y mujer)
Primo (Hijo de la Hermana de la Madre)	Peñi (habla hombre) – Lamngen (habla mujer)
Prima (Hija del Hermano del Padre)	Lamngen (hablan hombre y mujer)
Prima (Hija de la Hermana del Padre)	Choküm/Müna (habla hombre) – Püñeñ/Müna (habla mujer)
Prima (Hija del Hermano de la Madre)	Ñuke/Müna (hablan hombre y mujer)
Prima (Hija de la Hermana de la Madre)	Lamngen (hablan hombre y mujer)