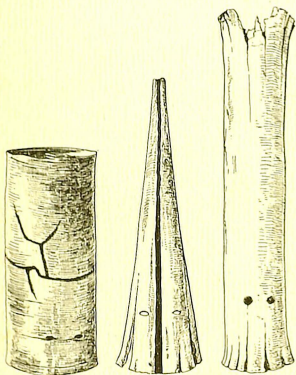


PENTUKUN 5



Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de la Frontera

Temuco - Chile
1996

PENTUKUN es una publicación periódica del Instituto de Estudios Indígenas
de la Universidad de la Frontera

Rector Universidad de la Frontera, Heinrich von Baer von L.
Director Instituto de Estudios Indígenas, José Aylwin O.
Bibliotecaria CDI., Sylvia Galindo G.

Director Revista, Hugo Carrasco M.
Secretaria de Redacción, Orietta Geeregat V.

Consejo de Redacción, José Bengoa, Aliro Contreras,
Cornelio Chipana, María Ester Grebe,
Alberto Hotus, Juan Nanculef, Hector Painequeo, Jorge Pinto,
Isolde Reuque.

La publicación de PENTUKUN es financiada gracias a los aportes del
Ministerio de Educación de Chile, MINEDUC,
y Fundación FORD.

Los trabajos publicados pueden ser reproducidos, indicando su autor y
fuente, y enviando tres ejemplares al Director de la Revista. Las
opiniones expresadas son de exclusiva responsabilidad de sus autores y
no reflejan necesariamente la opinión de la Revista. Las colaboraciones
deben ser enviadas para su evaluación y eventual publicación a la
Secretaría de Redacción.

© Ediciones Universidad de la Frontera, Edufro.

ISSN. 0717-1099

Casilla 54-D

Fono-Fax 56 45 252648 - 252627 anexo 1451

Temuco - Chile.

Diseño y Producción, Pehuén Editores.

Carrera 367, Temuco.

Digitación de texto, Ximena Zedán.

Impreso en los Talleres de:

Telstar Impresores., Ramberg 950

P. Las Casas Temuco

Tiraje, 500 ejemplares.

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

PENTUKUN

5

PRESENTACION

ESTUDIOS

- M. ESTER CORTI, *Apuntes de la antropología a la educación* 7
Indigenidad indígena en el área mapuche de Chile 21
ALEXANDER STUBB, *Acta M. P. ciclo de las transformaciones en* 23
la antropología 23
MARTIN VILLALBA, *Notas sobre la población mapuche de la* 41
región de Los Ríos: Un estudio de la etnohistoria 41

RELACION

- JOSE ALFONSO TRINIDAD, *M.L.L. de la etnohistoria* 67
Mapuche y etnohistoria 67
JOSÉ ALFONSO TRINIDAD, *Como KUYPI: Como* 72
etnohistoria y etnohistoria 72
JOSÉ ALFONSO TRINIDAD, *Como KUYPI: Como* 75
etnohistoria y etnohistoria 75

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de la Frontera

Temuco - Chile

1996

INDICE

PRESENTACION

7

ESTUDIOS

- M. ESTER GREBE.: Aportes de la antropología a la educación intercultural bilingüe en el área mapuche de Chile. 11
- ANATILDE IDOYAGA M.: El ciclo de las transformaciones en la mitología alakaluf. 25
- MARCOS VALDES C.: Notas sobre la población mapuche de la Región Metropolitana: Un avance de investigación. 41

CREACION

- KAYKAY - TRENGTRENG.: M.L.I. de Imperial. Traducido por Manuel Loncomil. 67
- CHUMNGECHI ÑI KUREYEWKEFEL CHE KUYFI: Como se casaba la gente antes.: J.M.T. de Los Batros. Traducido por Manuel Loncomil. 72
- SANTOS CHAVEZ, Grabado "Alegre Vida", 1992. 75
- Grabado "Costa del Paraíso", 1992. 76

OPINIONES

- Opinión de Berta Quintreman sobre proyecto hidroeléctrico Ralco. 77
- ISOLDE REUQUE P.: Mi experiencia como mujer mapuche participante en Beijing 95'. 80

DOCUMENTOS

- Convenio Ministerio de Educación y CONADI. 89
- Borrador de la Declaración Americana sobre Derechos de los
Pueblos Indígenas. Comisión Internacional de Derechos Humanos. 94

NOTAS Y RESEÑAS

- CAÑULEF, Eliseo; Hacia la interculturalidad y el bilingüismo en
la educación chilena. Temuco: CONADI, 1996. (Sylvia
Galindo G.) 115
- CASAMIQUELA, Rodolfo; Mondelo, Osvaldo; Perea, Enrique.
Del mito a la realidad: evolución iconográfica del pueblo tehuelche
meridional. Buenos Aires: Fundación Aneghino, 1991. (Sylvia
Galindo G.) 116
- FOERSTER G., Rolf. Jesuitas y mapuches 1593-1776. Santiago,
Chile: Editorial Universitaria, 1996. (Sylvia Galindo G.) 116
- GINOBILI, María Elena. Los onas o selk'nam: Observaciones
etnológicas y etnográficas de la obra inédita del p. Lino Carbajal.
Bahía Blanca: Instituto Superior "Juan XXIII", 1994. (Sylvia
Galindo G.) 117
- MARTINEZ N., Christian. Comunidad y territorios Lafkenche,
los mapuche de Rucacura al Mocul. Temuco, Chile: Instituto de
Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 1995. (Sylvia
Galindo G.) 117
- PEÑA, Patricia de la. Unidad de microenseñanza bilingüe
Mapudungun-Castellano. Temuco, Chile: Sociedad de Desarrollo
Campesino, SODECAM, 1996. (Sylvia Galindo G.) 118
- CHIHUAILAF, Elicura. De sueños azules y contrasueños.
Santiago, Editorial Universitaria, Colección Generación
Espontánea, dic, 1995. (Hugo Carrasco M.) 119

PRESENTACION

Entre los propósitos permanentes del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, se encuentra el de contribuir al acercamiento de los pueblos indígenas de Chile y de otros países hispanoamericanos a través del conocimiento mutuo. Con este fin, en cada número de PENTUKUN nos esforzamos por incorporar trabajos e información referidos a diversos pueblos, aunque por la ubicación del Instituto y el mayor tamaño del pueblo mapuche, normalmente éste se encuentra presente en forma más destacada en nuestras páginas.

Consecuentes con este criterio, además de presentar trabajos de calidad y relacionados con problemas actuales, en los *Artículos* de este PENTUKUN 5, hemos incorporado uno de la Dra. María Ester Grebe, Doctora en Antropología y Profesora de la Universidad de Chile, en que se refiere a los *Aportes de la Antropología a la educación intercultural bilingüe en el área mapuche de Chile*; un trabajo de la Doctora en Antropología argentina Anailde Idoyaga, del Centro Argentino de Etnología Americana, de Buenos Aires, sobre *El ciclo de las transformaciones en la mitología Alakaluf*; y unas *Notas sobre la población mapuche de la Región Metropolitana: Un avance de investigación*, de Marcos Valdés. De esta manera se han considerado

algunos aspectos de pueblos indígenas de Chile, tanto del área rural como urbana.

Entre las *Opiniones* de este número, nos complace mucho contar con la colaboración de dos dirigentes mapuche, ambas mujeres y ambas destacadas en la lucha por las reivindicaciones de su pueblo y, al interior de éste y en sus relaciones con la sociedad mayoritaria, de las mujeres que lo conforman. Iselde Reuque, que tuvo el privilegio de estar presente en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijing, nos comparte algunas de sus experiencias y recuerda algunos acuerdos del importante suceso. A su vez, Berta Quintremán hace un emotivo relato en mapudungun, traducido por la profesora María Angélica Relmuán, acerca de su experiencia como dirigente del Alto Bío Bío ante la amenaza de la central hidroeléctrica en proyecto.

En la *Creación*, hemos reunido esta vez expresiones artísticas dispares. Por una parte, dos relatos tradicionales mapuche que forman parte de su etnoliteratura o arte verbal tradicional y, por otra parte, dos grabados de Santos Chávez, que representan formas plásticas del arte mapuche moderno.

Los *Documentos* incorporados esta vez son de gran trascendencia. En primer lugar se anota el texto del Convenio firmado entre el Ministerio de Educación y la CONADI con el fin de trabajar en conjunto por la creación y desarrollo de un sistema de educación intercultural bilingüe en el país, documento firmado en una ceremonia solemne en que hicieron uso de la palabra el Director Nacional de CONADI, don Mauricio Huenchulaf, el representante del Área de Educación y Cultura

de CONADI don Eliseo Cañulef, el Ministro de Planificación Nacional don Luis Maira y el Ministro de Educación don Sergio Molina.

Por último, en la sección *Reseñas*, además de las reseñas descriptivas de las principales publicaciones aparecidas en los últimos meses y elaboradas en su mayoría por Sylvia Galindo, se distingue por medio de la Reseña crítica respectiva el último libro del destacado poeta Elicura Chihuailaf, *Sueños azules y contrasueños*.

Como siempre, esperamos que PENTUKUN llegue a todos los lectores como un saludo del IEI-UFRO en medio de sus luchas y tareas por el desarrollo con equidad e identidad de los pueblos indígenas, y como una permanente invitación a compartir este espacio de reflexión, crítica y solidaridad.

El Director

PENTUKUN N°5, 1996; pp. 11-24

APORTES DE LA ANTROPOLOGIA A LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL AREA MAPUCHE DE CHILE

M. Ester Grebe V.

INTRODUCCION

Una visión panorámica acerca del desarrollo y situación actual de las culturas indígenas en América Latina, parece indicar que las orientaciones y criterios para comprender y analizar su realidad y universo de experiencias no parece haber surgido desde el interior de las sociedades indígenas sino, más bien, a partir de ópticas que prevalecen en la sociedad mayor de cada país. Se ha validado y legitimado el derecho de generar cambios destinados a los grupos indígenas con el fin de "mejorar su situación". Según Bonfil Batalla (1990:190), "los valores implícitos de tales racionalizaciones tienen que ver con las nociones de progreso, modernidad, avance histórico, bienestar, tal como han sido construidas históricamente por la civilización occidental". Puesto que el observador ha procedido a analizar los fenómenos indígenas a partir de su propia perspectiva exógena, ha solido limitarse a detectar sus puntos débiles y "retraso histórico". De este modo, se ha legitimado y validado

la intervención mediante acciones posibles de instrumentalizar en una cultura indígena.

El perfil histórico de las culturas y lenguas indígenas de América Latina, desde la conquista hasta el presente, hace posible distinguir cuatro períodos históricos distintivos (Marzal 1981:43; Zúñiga 1987:331-333):

1. Durante la colonia, se intentó conservarlas, aunque sometidas al control y dominación inicial de los conquistadores y posterior de los colonos y criollos. De este modo, las lenguas y culturas indígenas fueron mantenidas pero reducidas en cuanto a sus funciones sociales, restringiéndose su uso a las esferas de la producción agrícola, interacción de la familia extensa y proceso de evangelización.
2. Con la independencia -a lo largo del siglo XIX-, los gobiernos de las nuevas repúblicas intentaron asimilar a sus respectivas culturas indígenas para construir naciones homogéneas bien cohesionadas y unificadas.
3. A mediados del siglo XX, se inician los planes para proceder a la integración o asimilación de sus respectivas poblaciones indígenas a la sociedad nacional. De este modo, surge el "indigenismo moderno" que persevera en su intento de aculturación de los grupos indígenas, con el fin de reducir sus respectivas identidades étnicas. Con este fin, la escuela se centró en la cultura occidental y en el uso exclusivo del idioma español (Zúñiga op. cit.:332). No obstante, en un nivel perspectivo formal, se declaraba estar protegiendo las características "positivas" de las culturas indígenas.

4. Por último, a partir de la década del '70 u '80 surge el "indigenismo crítico", que desconoce la validez de la política integracionista y postula una pluralidad cultural y lingüística. De este modo, se intentó favorecer el desarrollo de cada nación sin poner en peligro la unidad de su respectivo Estado (Marzal, loc.cit.). En un contexto similar, Ansión (1993:41-42) propone que el centro de gravitación del proceso educacional no sea el profesor y la escuela, sino el niño y su entorno familiar y social. Este cambio de enfoque cultural, que implica un control del etnocentrismo, converge en la educación intercultural bilingüe.

En el caso de la cultura mapuche de Chile, han predominado los propósitos de integración y asimilación cultural proyectados en la escuela. No obstante, se ha producido en los escolares mapuches diversos problemas de identidad étnica e integración cultural, que suelen repercutir en su bajo rendimiento, fracaso y deserción escolar.

Sin embargo, hoy día se ha generalizado en toda América Latina la preocupación por la educación intercultural bilingüe, concepto que alude tanto a la educación entre culturas como también a la educación al interior de la cultura global. Se produce un proceso tendiente a revalorizar y revitalizar las culturas y las lenguas indígenas. En esta nueva perspectiva educativa, no se pretende aislar al niño al interior de su grupo étnico, sino favorecer su inserción gradual en otros contextos culturales para que acceda a nuevas experiencias, conocimientos y valores, fomentando su aprecio y respeto por las diferencias culturales.

CONCEPTO DE INTERCULTURALIDAD Y PROYECCIONES DE LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE

La interculturalidad es condición necesaria para la educación bilingüe. Esta última "es también educación intercultural, porque la lengua es parte de un contexto cultural y étnico" (Dietschy-Scheiterle 1987:387). Lengua y cultura se condicionan mutuamente, tal como ocurre con la cosmovisión y las estructuras de pensamiento, el habla y la sociedad. Además, no es posible enseñar a los alumnos los elementos de su patrimonio tradicional y experiencia vital escindidos de su horizonte cultural, puesto que los conocimientos dependen del marco de referencia de sus respectivos contextos socioculturales específicos (loc.cit.).

El concepto de interculturalidad se refiere al "establecimiento de relaciones de mutualidad en un ámbito de respeto y valoración de la diversidad cultural y lingüística, donde las culturas indígenas, en el ejercicio de su pensamiento, puedan recuperarse y revalorar elementos culturales propios, adueñarse de los elementos de otras culturas y generar nuevas alternativas de vida a partir del análisis de su contexto histórico y reafirmando su identidad" (Capella 1993:17). Suele implicar tanto la articulación de diferentes grupos étnicos entre sí como también la articulación de éstos con la sociedad nacional (ibid:16).

A menudo, la interculturalidad implica un proceso dinámico de aculturación, el cual implica asumir el pluralismo y la heterogeneidad a partir de consensos y equilibrios asociados con un destino común. Implica, asimismo, una noción de revalorización cultural, como refuerzo de la autoestima grupal que conduce a salvar, rescatar e impulsar la propia cultura; y como un "impulso al despliegue de las potencialidades

de un grupo cultural en el presente y el futuro" (Heise, Tubino y Ardito, 1992; cf, Capella 1993:17).

Actualmente, se vislumbra el desarrollo de un nuevo paradigma que "asume como un bien la persistencia de las minorías étnicas" puesto que "la diversidad cultural de los grupos minoritarios es una riqueza común a toda la sociedad global", requiriendo de una estrategia de protección de dichas minorías (ibid.:17-18). Se asume, además, que la interculturalidad incide en la totalidad de los fenómenos socioculturales de la vida humana en sociedad.

La base fundamental del concepto de educación intercultural bilingüe incide en el valor positivo de la interacción e influencias recíprocas entre las culturas, puesto que de ellas deriva el enriquecimiento de cada grupo humano. No es meramente una educación destinada a poblaciones de migrantes bilingües. Más bien, es la educación deseable para todas las sociedades multiculturales y multilingües contemporáneas (Capella op.cit.:33). La interculturalidad posibilita tanto la comprensión de códigos culturales ajenos a la propia cultura como también el conocimiento, valoración y apropiación crítica de elementos significativos de diversas culturas (loc.cit.). En síntesis, la interculturalidad "debería constituir el denominador común de todo el sistema educativo" (loc.cit.), en conjunto con el pluralismo lingüístico-cultural.

En la nueva escuela intercultural, "hay un itinerario que va de lo propio y culturalmente cercano a lo ajeno y culturalmente desconocido, y vice-versa" (Chiodi op.cit.:47). Uno de sus desafíos es "formar ciudadanos libres, capaces de convivir con las diversidades", cada uno

de los cuales está rodeado por una gran cantidad de datos culturales. En este contexto, el nuevo concepto de personalidad abarca tanto su propia cultura como su medio de expresión y aprendizaje (ibid.:48-49). La educación intercultural respeta, valoriza y aprovecha las pautas culturales del grupo étnico del niño, estimulándolo a explorar, analizar, reflexionar, y a expresarse libremente en torno a ellas.

En suma, favorecer la identificación de los niños indígenas con su cultura, sociedad y grupos primarios, la escuela intercultural es capaz de revalorizar y revitalizar las culturas y lenguas indígenas, para formarlo como ciudadano libre en el contexto de una sociedad global. Se espera formar a "un niño integrado a su ambiente, que habla bien dos lenguas, con una imagen positiva de sí mismo y de su entorno cultural, con una disposición a contribuir al desarrollo de su cultura no menos que a aprender nuevas y diferentes expresiones inscritas en culturas diferentes a la propia" (ibid.:52). se espera, asimismo, incentivar la formación del sentimiento de pertenencia a una nación pluriétnica, lo cual depende de la inserción equilibrada del niño tanto en su medio ambiente étnico como también en la sociedad mayor (loc.cit.).

ANTROPOLOGIA Y EDUCACION INTERCULTURAL EN EL AREA MAPUCHE DE CHILE.

El incremento demográfico de la población mapuche y el aumento considerable de la migración rural-urbana de miembros de sus generaciones jóvenes constituyen dos fenómenos relevantes de nuestra realidad actual. Sabemos que una vez concluída la enseñanza

básica -y aún sin concluir ésta -, los jóvenes mapuches inician un proceso migratorio hacia la ciudad de Santiago, o bien hacia áreas urbanas próximas a sus lugares de origen. (Según el último censo del INE (1992), la población mapuche del país asciende a 998.385 habitantes, de los cuales 409.079 (41.78%) son migrantes que residen en el Area Metropolitana). Al carecer de una formación técnico-profesional, estos jóvenes suelen acceder a trabajos no especializados y mal remunerados. De este modo, la migración de jóvenes mapuches rurales ha contribuido al aumento de la densidad demográfica en las áreas periféricas de extrema pobreza, a las cuales acceden inicialmente en calidad de allegados. Al formar sus propias familias, no les es posible acceder al arriendo de una vivienda adecuada ni menos a su adquisición. A ello se suman las dificultades adaptativas en el nuevo medio, los riesgos que presentan diversos medio-ambientes periféricos (delincuencia, alcoholismo, drogadicción, etc.), de desajuste o desorientación sociocultural, de crisis de identidad cultural o étnica, acentuadas por la incomprensión cultural y prejuicios étnicos. Por otra parte, el abandono de la tierra natal hace peligrar la continuidad de la cultura y lengua mapuche, por cuanto la enculturación de los recién nacidos se produce fuera de su ámbito de transmisión y reproducción cultural.

Al mismo tiempo, en la IX Región y algunas regiones adyacentes de la Araucanía se ha experimentado recientemente un notable auge industrial y agropecuario, por lo cual se requiere de técnicos y profesionales jóvenes bien capacitados y enraizados en la región y sus comunidades. Como ejemplo, cabe citar la instalación de diversas industrias metalúrgicas y de la construcción, sumadas a diversas otras iniciativas que demuestran un crecimiento regional progresivo y

expansivo. Además, el gran desarrollo urbano de la capital regional exhibe un auge sin precedentes en el área de la construcción que también requiere de mano de obra calificada y de técnicos de mandos medios.

En este trabajo, se propone estudiar las posibilidades de incentivar nuevos enfoques antropológicos que estimulen una nueva manera de ver y hacer las cosas, una nueva manera de promover valores y acciones positivas que contribuyan a disminuir la magnitud actual de repitencia, ausentismo, deserción y fracaso escolar en las áreas mapuches. Una mayor continuidad y éxito en los niveles educativos tanto básico y medio como también técnico-profesional o científico-humanista pueden beneficiar el desarrollo sustentable de la población indígena mayoritaria de Chile, incluyendo a sus segmentos rurales y urbanos. En consecuencia, se pretende contribuir a crear las condiciones educacionales favorables e indispensables para elevar la productividad y eficiencia en las áreas mapuche y, por ende, a impulsar y apoyar el proceso de desarrollo y modernización del país y la superación de la extrema pobreza.

Para ello se ha considerado prioritariamente el acceso, conocimiento, comprensión, valoración y respeto de la cultura mapuche por parte de los educadores que interactúan cotidianamente con estudiantes mapuches, y, al mismo tiempo, hacia una comprensión por parte de los estudiantes mapuches de las orientaciones, contribuciones, posibilidades y beneficios efectivos brindados por la sociedad mayor. De este modo, se posibilita una educación centrada en la *reciprocidad intercultural*, centrada en el respeto mutuo y tolerancia por las diferencias culturales; un proceso de retroalimentación intercultural basado en la interacción y comunicación fluidas entre ambas culturas; y en una mayor sensibilidad y apertura en las relaciones humanas. Todo ello en la

perspectiva de lograr coherencia y equilibrio entre la identidad cultural mapuche -inseparable de cosmovisión y de su accionar en el mundo- y nuestro propio reconocimiento cabal de su complejidad.

Se espera que todo ello estimule la generación de una nueva óptica antropológica al servicio de la educación intercultural bilingüe, que conduzca al redescubrimiento mutuo mediante perspectivas renovadoras, innovadoras y creativas. El desarrollo y florecimiento de la interculturalidad puede contribuir al éxito de los escolares mapuches al interior del sistema educacional; y, por ende, a brindar un soporte efectivo y una mayor coherencia cultural al desarrollo regional sustentable.

A mayor conocimiento cultural recíproco, mayores posibilidades se abren para una comprensión cabal de la realidad compartida. A mayor valoración y respeto recíproco por la cultura del otro y tolerancia por sus diferencias, mayores expectativas se dan para la apertura de canales operativos de comunicación intercultural y, por ende, de comprensión mutua. A mayor conocimiento recíproco de las preferencias culturales del otro, mayores posibilidades de dar curso a talentos y capacidades como también de incrementar potencialidades innovadoras y productivas. En consecuencia, la comprensión y valoración cabal de ambas culturas en reciprocidad propician la posibilidad de lograr una coherencia entre cultura, identidad, educación, interculturalidad, bilingüismo y desarrollo sustentable.

Este planteamiento es renovador e innovador, por cuanto intenta superar el problema eventual de tomar decisiones a partir de datos culturales parciales, de superficie, sesgados o desconocidos. Se desea

superar, asimismo, diversas situaciones adversas y problemas de relaciones humanas de antiguo origen que han afectado el estado actual de las relaciones entre la población mapuche y la sociedad mayor. Se advierte la persistencia de diversas situaciones y problemas generados por un proceso comunicacional deficiente, todo lo cual a contribuido a bloquear o deteriorar los vínculos entre ambas sociedades. Esto último se debe en parte a las experiencias traumáticas de las guerras de la Araucanía, como también al etnocentrismo -presente tanto en la sociedad mayor como en los grupos indígenas- que tiende a sobrevalorar la cultura propia y a menospreciar la ajena.

Con este trabajo, se intenta incentivar -tanto en los educadores como en los alumnos mapuches y no-mapuches de enseñanza básica como también en sus respectivas familias- una comprensión intercultural solidaria de cada persona en su propio contexto cultural. Si se respetan las diferencias étnicas, es posible contribuir al logro de un acceso paritario al conocimiento, a la igualdad de oportunidades para desarrollar sus propias potencialidades y, por ende, al incremento de las posibilidades participativas en equidad. Todo ello puede guiar la búsqueda de soluciones a los graves problemas que aquejan a la educación básica de las áreas mapuches en la IX Región y sectores adyacentes.

ALGUNAS PERSPECTIVAS Y PROYECCIONES

Hay consenso entre los diversos antropólogos y educadores consultados en destacar la relevancia y proyecciones de la nueva enseñanza intercultural bilingüe, en cuanto ella incentiva el conocimiento, comprensión, valoración y sentido de pertenencia tanto de la propia

cultura indígena como también de la cultura global de la sociedad mayor. Su modelo educacional constituye un serio intento de dar solución a los graves problemas que aquejan el estado actual de la educación básica en las áreas mapuche de desarrollo e implementación regional incidan en la superación de la extrema pobreza y en el desarrollo sustentable regional y nacional. A largo plazo, es posible aplicar además sus resultados a otras esferas del desarrollo regional, provincial y comunal, tanto público como privado, proporcionando estrategias interculturales, tanto globales como específicas, que beneficien, apoyen e impulsen el proceso de desarrollo u modernización del país.

Cabe señalar que desde 1989 se están desarrollando en la IX Región de Chile aproximadamente cuatro programas especializados en educación bilingüe. Ellos son los siguientes: 1. Fundación Magisterio de la Araucanía, Padre de las Casas (1989-). 2. Fundación Instituto Indígena, Chol-Chol, Liceo Guacolda (1989-). 3. Proyecto de Desarrollo Comunitario de Maquehue, Sector Molco (1993-). 4. Programa de Capacitación de Profesores en Lengua Mapuche, Municipalidad de Temuco, de origen más reciente. Aunque estos desarrollos demuestran poseer un enfoque renovado y progresista con marcado énfasis en la educación bilingüe, sus respectivas orientaciones interculturales parecen no experimentar un desarrollo paralelo de igual magnitud, debido quizás a una dificultad para acceder a una asesoría antropológica permanente.

A partir de los conceptos planteados y analizados en el presente trabajo -referidos principalmente a la crisis educacional que afecta a las culturas indígenas de Chile con especial referencia a la cultura mapuche-, se recomienda:

1. Efectuar un diagnóstico global de la problemática educacional en estudio.
2. Diseñar una estrategia antropológica para la educación intercultural bilingüe en la área mapuche.
3. Propender a la valoración de la cultura mapuche y aquella de la sociedad mayor en reciprocidad.
4. Incentivar los aportes educativos locales destinados a los actores sociales mapuches.
5. Programar y realizar cursos de perfeccionamiento, de postítulo o postgrado en Antropología y Cultura mapuche, destinados a generar la internalización de una óptica antropológica en los educadores a cargo de estudiantes mapuche.
6. Efectuar estudios antropológicos acerca del impacto del proceso de migración rural-urbana y sus diversas consecuencias socioculturales en la cultura mapuche.

Aunque dichas recomendaciones están destinadas prioritariamente a la cultura mapuche -por ser nuestra cultura indígena mayoritaria-, ellas pueden y deben hacerse extensivas a las demás culturas indígenas de Chile.

REFERENCIAS

- Ansi3n, Juan. 1993. "La escuela necesita una renovaci3n copernicana". Allpanchis (Cusco), 42, pp. 41-52.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. "Aculturaci3n e indigenismo en Am3rica: La respuesta India". En Indianismo e indigenismo en Am3rica, Madrid, Alianza Editorial, pp 189-209.
- Capella, Jorge. 1993. "Interculturalidad e interdisciplinariedad: un planteamiento epistemol3gico desde la educaci3n". Allpanchis (Cusco), 42, pp. 11-39.
- Chiodi, Francesco. 1994. "Hacia un curriculum intercultural bilingüe". Pentukún (UFRO, Temuco), 1, pp. 33-53.
- Dietschy-Scheiterle, Annette. 1987. "Ciencias naturales y saber popular: ¿dominaci3n o complementariedad?". Allpanchis (Cusco), 29/30, pp. 383-399.
- Grebe, M. Ester. 1995. Cultura mapuche y reciprocidad intercultural: un aporte antropol3gico a la educaci3n de la IX Regi3n de la Araucanfa, Chile. Proyecto Fondecyt.
- Heise, M., F. Tubino y W. Ardito. 1992. Interculturalidad: un desaffo. Lima CAAP.
- INE. 1993. Resultados Oficiales, Censo de poblaci3n, 1992: poblaci3n total del pa3s, por sexo y edad. Santiago, INE (Chile).

Marzal, Manuel. 1981. Historia de la antropología indigenista en México y Perú. PUC, Lima.

Zúñiga, Madeleine. 1967. "El reto de la educación intercultural y bilingüe en el sur del Perú". Allpanchis (Cusco). 29/30, pp. 331-346.

EL CICLO DE LAS TRANSFORMACIONES EN LA MITOLOGIA ALAKALUF

Anatilde Idoyaga M.

INTRODUCCION

El hábitat de los Alakaluf es el de los canales fueguinos y el sur de la Patagonia occidental chilena. Desde hace varias décadas se hallan en acelerado proceso de desintegración cultural, corriendo además el riesgo de extinción étnica.

El corpus mítico que ha sido factible recolectar es tan sólo un fragmento de lo que debió ser la literatura oral en época etnográfica¹. En dicho material se destaca lo que hemos denominado el ciclo de las transformaciones. Se trata de un conjunto de relatos que da cuenta del origen de algunas especies animales, sin embargo estamos en condiciones de afirmar que antaño fue más extenso en virtud de que aún

¹ Hasta hace poco se consideraba que la mitología Alakaluf se había perdido para siempre (Empereire 1963:210). Sin embargo, Aguilera y Pagés Larraya, en las décadas del '70 y el '80 lograron recuperar parte de este corpus. El material recogido por Pagés y en parte el de Aguilera fueron publicados por el primero (Pagés Larraya, 1985), y es justamente el que nos ha servido de base para el análisis que presentamos. En cuanto a la grafía de las voces aborígenes hemos seguido la transcripción propuesta por Aguilera (Pagés Larraya, 1985: 10-11).

pervive la idea de que en el tiempo mítico todos los animales -a excepción del lobo marino y el perro- fueron personas, al igual que los vegetales (Pagés Larraya, 1985: 24), muchas de estas narraciones seguramente ya se han perdido para siempre.

En esta ocasión nos proponemos realizar un análisis fenomenológico; dicho enfoque consta de dos pasos fundamentales. El primero consiste en acercarse al hecho sin preconceptos con el objeto de captarlo tal como es vivido y pensado por el indígena, siguiendo sus propias asociaciones y relaciones con otros hechos. El segundo implica concretar la reducción eidética, vale decir enunciar los atributos esenciales del fenómeno. En el caso que nos ocupa sólo podremos dar cuenta de ciertas características y de algunos aspectos de su inserción en la cultura, no es imposible alcanzar una definición eidética, puesto que contamos con material mitográfico pero carecemos de los predicados que efectúa el Alakaluf sobre noción de *eik'óes* (mito), información imprescindible para tal cometido².

LOS EPISODIOS MITICOS

Las versiones aquí presentadas han sido levemente corregidas a fin de facilitar su comprensión³. En todos los casos haremos referencia al tema central del relato, a los contenidos fundantes, a la conexión de

² En cuanto a la aplicación del método fenomenológico a la etnología seguimos las propuestas de Bormida, 1976. Respecto a la idea de la necesidad de contar con los predicados aborígenes que hacen a la noción de mito para alcanzar una definición eidética nos remitimos a Idoyaga Molina, 1987.

³ Las versiones originales, incluso algunas con traducción interlineal pueden verse en Pagés Larraya, 1985..

los episodios con diferentes facetas de la cultura y la cosmovisión, finalmente señalaremos los caracteres generales del ciclo.

El Jote (*Cathartes aura jota*) y el Picaflor (*Stephanoides stephanoides*) eran personas, su transformación en animales se debió a los siguientes sucesos:

«El cuento relata que el Jote era una persona floja, el Picaflor era más valiente, y tenía un garrote para cazar lobos. Un día el Jote salió a cazar lobos marinos. Se encuentra con muchos gusanos, el Picaflor le tenía miedo a esos gusanos. Los gusanos crecían y se levantaban. El jote tenía miedo y gritaba pidiendo ayuda, pero el Picaflor no iba. Como el Jote seguía gritando salió su mujer y le preguntó porqué gritaba tanto, el hijo le contestó que el lobo estaba mordiendo a su padre. La mujer le dice al hijo: «Vaya a ver a su padre, no sea cosa que lo muerda el lobo». Cuando llega ve un lobo enorme, pero en verdad era un gusano.

Cuando llega la mujer le dice que mate al tonto lobo que está junto a los gusanitos chiquitos. El Jote lo agarra y lo tira a un costado y dice que no hay que matarlo. De repente el Jote se enojó, se fue y bajó una barranca y se metió en una cueva grande, en la que siempre hay lobos. la mujer le dijo: «¿Por qué te vas?». El Jote respondió «No quiero que me anden persiguiendo, yo quiero cazar solo, no tienen porqué molestarme tanto». El hijo le dice «No seas así, nosotros queremos defenderte». El Jote estaba ahí cuando volvió el lobo, lo atacó y le quebró el brazo. Su hijo se lo echó al hombro y lo llevó al campamento. El Jote se encontraba arruinado. Dijo a su señora: «Mi señora, no me espere, me encuentro arruinado, no tengo esperanzas de mejorarme». La mujer salió para hacer fuego, a juntar leña para hacer fuego, y ya no encontró a su marido, que estaba ahí enfermo. Cuando miró lo vio transformado en pájaro,

arriba de un palo. Estaba pidiendo comida y ya sabe su hijo que su papá estaba hecho pájaro, hecho Jote. Llegó la mujer y dijo: «Mi marido ¿dónde está?». El hijo respondió: «A ver mamá ¿que es lo que está parado arriba?, ese no es mi padre». La mujer dijo: «No puede ser que mi marido se haya vuelto pájaro». El hijo empezó a llorar, a echarlo de menos, se dio cuenta que su padre estaba hecho pájaro ahí arriba, y también se volvió pájaro. y comenzó a hablar: «Mi mamita, no pienses tanto, estamos bien, tu crees que estamos hechos pájaros, pero yo sé todo lo que está ahí, cuido todo, estate tranquila». En ese momento la mujer comenzó a llorar. De repente se volvió pájaro y no quedó nadie dentro de la carpa. Solamente quedó el Picaflor, él tenía una carpa cerquita en el campamento. El Picaflor va a la casa del Jote y no lo encuentra, sale afuera, mira para arriba y ve tres pájaros. Dijo a su señora: «No están los vecinos, no hay nadie». Su chiquito salió y dijo: «Verdad que el vecino no está». Entonces Picaflor dijo: «Ahora me quedé solo, estoy obligado a tener que cazar algo para comer, como perdí mi compañero obligado a tener que salir». La señora le dijo «Andate, tenemos tantos chicos, tantos hijos tenemos». No nos podemos mantener y perdimos a nuestro compañero -dijo el Jote- El Jote era su pariente y su amigo. El Picaflor salió y su hijo mayor le dijo «Yo te voy a acompañar papito». El Picaflor respondió «No, no necesito, me voy solo». Agarró su garrote y se fue a cazar lobos. Al rato la mujer manda a su hijo a ver donde fue el padre. De repente siente gritos y llama a su compañero, que ahora estaba hecho pájaro y dice: «Compañero acuérdate, me ha dejado abandonado, solo y arruinado. ¿Quién me va a defender? yo me encuentro arruinado, ahora me dejaste abandonado, botado, ya no va a ser como antes». Se puso a llorar ahí mismo. Los gusanos que estaban amontonados comenzaron a trepar por su cuerpo. Estaba lleno de gusanos, corrió para acá y para allá, y no alcanzó a llegar a su campamento. Ahí mismo murió y los gusanos

lo estaban comiendo. De repente llegó su mujer y dijo «Pobre hombre eso es lo que estaba buscando». Agarró a su marido y lo llevó con todo, junto con el hijo lo llevó a la carpa. La señora se quedó sola con su hijo. Estaban en mala situación. Se rompió su embarcación. En eso comenzó a pensar y pensar y se transformó en Picaflor. La señora decía: «Sólo vamos a poder andar en verano, en invierno vamos a pasarla muy mal. En verano vamos a estar bien en invierno no, en verano vamos a poder comer cualquier cosa, en invierno no». Así estaba hablando y se volvió Picaflor ahí mismo, y se quedó ahí».

Informante: Rosa Bórquez.

Las transformaciones en Jote y Picaflor, tema central del relato, se originan en el fracaso de ambos en la caza de lobos marinos. Actividad de gran importancia en la manutención del hogar. En el caso del Jote la desconfianza respecto a su habilidad, irrita al personaje y lo compele a un enfrentamiento ineficaz. Su hijo lo regresa herido al campamento, pero el Jote se encuentra enfermo desesperanzado y repentinamente se transforma. Madre e hijo tardan algún tiempo en comprender el fenómeno ocurrido, el vástago al darse cuenta es presa de una enorme tristeza, sin consuelo, lo que al parecer provoca su inmediata mutación. Posteriormente, metamorfoseado dialoga con su madre prometiéndole protección, pero está, ahora, sola, sin familia, no resiste la situación e invadida por la añoranza y la amargura corre la misma suerte. La soledad, la tristeza, el hastío por la vida son sentimientos que se reiteran en la explicación de la alteración sufrida por el Picaflor y sus parientes. El primero no acepta haber perdido a su compañero, los segundos no encuentran la templanza suficiente como para superar un conjunto de hechos negativos, tales como la pérdida de la embarcación, las escasas posibilidades de sobrevivir en el invierno y la muerte del padre. Toda

esta temática muestra los profundos lazos que unen a los miembros de la comunidad familiar, los que si bien son de índole económica y social son también plenamente afectivos y vitales.

En un nivel denotativo expone además diversos aspectos de la vida indígena. Recalca la importancia de la caza de lobos marinos en el sostenimiento del grupo. Actividad que se practica durante todo el año, tanto en forma individual como colectiva. En el verano las partidas conjuntas proporcionaban habitualmente alimentos más que suficientes (Gusinde, 1974: 291-92).

En el plano de lo social se advierte que la familia nuclear es la base de la organización. Hecho registrado por Gusinde (1974: 291) y por Emperaire, quién subraya que no existía autoridad alguna por encima del jefe de la misma, las bandas nómades, formadas por dos o tres familias se establecían por tiempos cortos, en ocasionales campamentos, y aunque había entre los integrantes de los distintos grupos una fluida colaboración no existía ningún tipo de cacicato que aunara los miembros de la banda, cualquier familia podía retirarse o integrarse a voluntad (Emperaire, 1963: 233). De acuerdo al autor el nomadismo de pequeños núcleos estaba determinado por el ambiente (ibidem: 113), afirmación que no compartimos plenamente puesto que no sólo el medio tiene que ver con la estructura social de un grupo.

Por otra parte, las costumbres apuntadas se encuentran claramente expresadas en el texto que muestra un campamento formado por sólo dos familias.

Aparece mencionado el tema de la muerte, concretamente la

necesidad de llevar el cuerpo al campamento. Ello se debe a que allí tienen que realizarse los funerales, consistentes en una ceremonia en la que se rodea al cadáver de telas blancas, de plumas y bastones pintados, además dos hachas se colocan a la entrada de la casa. Parientes y amigos se acercan al lugar lamentándose en señal de duelo, y al día siguiente se lo entierra según diversas técnicas (Ver Emperaire, 1963: 251-54, y Gusinde, 1974: 459-60) ⁴.

La referencia a la pérdida de la embarcación merece que nos detengamos un instante puesto que se trata de un accidente importante. Debemos tener en cuenta que los productos de subsistencia se localizan en la costa y especialmente en el mar, la canoa es por ende, vital para la diaria supervivencia y su reemplazo no puede ser inmediato. Su construcción tiene que ver con el estatus del individuo, sólo los jefes de familia cuentan con su propia embarcación, su choza personal y sus perros. Tan es así que los recién casados inicialmente se suman a otro grupo y sólo se independizan cuando han adquirido la habilidad suficiente como para autoabastecerse. Es en dicha ocasión que el hombre construye su canoa y se convierte en jefe de su unidad familiar (Emperaire, 1963: 228). En el episodio mítico la mujer del Picaflor al quedarse sin su bote y sin quien lo construya se encuentra en una situación de total indefensión.

Finalmente, el relato menciona la disparidad alimenticia entre el invierno y el verano, las dificultades de la mujer para mantenerse

⁴ Sobre el lugar de sepultura existe información discordante. Según Gusinde (1974: 460) un lugar habitual era la propia choza. Sin embargo, Emperaire (1963: 234-37 y 252-54) señala que los cadáveres deben enterrarse en sitios apartados, por los que durante un tiempo el Alakaluf evita pasar, por ser el muerto un ser poderoso de intención nefasta, olor putrefacto, y que actúa en nombre de *Ajajema* -teofanía etónica- que manda las enfermedades y causa los accidentes tan comunes en el mar austral.

durante la primera estación y diversos aspectos que hacen a las actividades económicas de producción y a la división sexual del trabajo. La recolección de moluscos -actividad femenina- es constante durante todos los meses del año, en primavera y verano se ve incrementada por la pesca de centollas y la recolección de vegetales. En este período los hombres contribuyen con la caza de aves y la apropiación de huevos. Sin embargo, la labor masculina cobra mayor relevancia en invierno con la caza del huemul y de mamíferos marinos como la foca y el lobo -aspecto que da sentido a los temores de la mujer del picaflor-.

En relación al tema ha señalado Emperaire «Sólo dos acontecimientos marcan realmente el ritmo estacional de los alakaluf: la postura de los huevos y el nacimiento de los polluelos, por una parte, y la parición de focas por el otro. Esos acontecimientos se sitúan entre octubre y enero. En otro tiempo, este período correspondía a un cambio en la vida de los alakaluf. Era el momento de las grandes expediciones en busca de los nidos a lo largo de los acantilados de los canales y sobre las rocas desnudas se juntan por miles. La vuelta al verano marcaba la multiplicación de la vida animal y era la época de una agitación en el grupo» (Emperaire, 1962: 208). En el invierno por el contrario, se concentraban en playas de bahías y ensenadas que los protegieran de las inclemencias del tiempo. Es posible que durante este lapso se reunieran mayor número de familias y que se practicaran las ceremonias de iniciación y los rituales masculinos, lo que sugeriría la existencia de una doble morfología social en época etnográfica.

Veamos otro relato que da cuenta del origen del Quetro (*Tachyres cimereus*).

«Este es el cuento del Quetro y la Tijereta ese pajarito chiquito, ese tenía una hija que se casa con un hijo del Quetro. El suegro mata al yerno y lo tira a un hoyo, y después se pone a llorar por la muerte de su yerno, decía que lo echaba de menos. Después llega el Quetro y pregunta «¿Quién mató, a mi hijo?», ¿Qué paso compadre?». La Tijereta respondió: «se murió, se cayó por la barranca, no lo pude encontrar». Ellos colgaban tripas de la barranca, y decían que se había caído en la barranca y se había enganchado. Era mentira. ¡Que raro! - dijo- el Quetro, yo ya tengo cuatro hijos perdidos, siempre se están cayendo por la barranca. ¿Comó es que se caen si son personas grandes? ¡que raro! Entonces el Quetro hace casar a su último hijo con la hija de Tijereta. La Tijereta dice «No se lo que ha pasado, yo no soy asesino, soy una buena persona, quíeto a mi yerno. Dice el Quetro «Está bien mi compadre, pero que raro que estoy perdiendo todos mis hijos, ya me queda un solo hijo». El Quetro hizo casar su último hijo con la misma mujer, pero empezó a espiar para saber lo que pasaba. El yerno estaba durmiendo, la Tijereta viene y le da un garrotazo y lo mata, la hija lo ayuda y levanta a su esposo para que no salga mucha sangre. Después lo descuartiza y lo mete en un pozo que tiene debajo de la cama. Cuando lo estaba matando entra el Quetro, y le dice: «Ahora te pesqué, tu eres el asesino más grande que puede vivir aquí, ahora sé lo que pasó, tu hija se casaba con mis hijos para que los mataras». Quetro se va, quiere matar a la Tijereta, pero la Tijereta se transforma en mosquito y se va volando. Quetro se puso a llorar porque había perdido a todos sus hijos. Se puso a llorar y se transformó en Quetro. Quedó su mujer, la Quetra, sola, quedo sin ningún hijo, nada, tenía todo perdido. Dijo «¿Qué es esto?» y ahí no más se volvió Quetro. Mientras se transformaba gritaba y pedía agua a su hijo. Decía «Tengo mucha sed, hambre tengo». «Mi hijo ¿dónde estás tú?». Pero su hijo estaba muerto. Decía «Tengo mucha sed, mucha hambre».

De repente llegó su hijo, se apareció el hijo que estaba muerto y le dijo: «Mira para atrás y llena tu jarro de agua», y tomó agua, pero ya no podía vivir. Dice a su hijo: «Siéntate aquí, en este lado». Su hijo estaba muerto, pero viene a buscar a su mamá. Ella agarró el jarrito y le preguntó al hijo si tenía hambre. El hijo dijo que sí, que hacía mucho tiempo que no bebía y no comía. La madre le pregunta si quiere agua, si quiere carne, pero el hijo no quiere nada. El hijo le dice a la madre que se vayan juntos. La madre responde: «Yo quiero ir contigo, ¿que voy a hacer yo? Estoy sola perdí a tu padre, perdí a tu hermano, perdí todo». Llamó a su otro hijo: «Hijo ven, hazme el favor de buscarme un poco de agua. Tengo mucha hambre, mucha sed, me está matando la sed». De repente llegó su hijo. No lo alcanzó a ver y enseguida se transformó en Quetra y se fue con sus hijos».

Informante: Rosa Bórquez

Al igual que en el caso anterior la transformación de humanos primigenios en animales resulta de un conjunto de sucesos trágicos.

En esta ocasión se trata de la muerte de los cinco hijos de los Quetros, que son dados sucesivamente en matrimonio a la hija de Tijereta, quién los elimina con la colaboración de aquella. Sin embargo, las explicaciones brindadas por Tijereta -el desbarrancamiento- originan las sospechas del Quetro, que finalmente descubre al victimario. En este punto el mito plantea una conducta antisocial inadmisible, como lo es el homicidio de los integrantes del propio núcleo. Revela un comportamiento negativo, no humano, en cierto modo solo posible en este acontecer, marcando un hiato entre el tiempo primordial y el presente, en el que podemos decir, aún no estaban definitivamente fijadas las normas de interacción entre los hombres. El deseo de

venganza es eludido por Tijereta al convertirse en mosquito. Episodio que pone en evidencia, al menos dos aspectos, el sin sentido de matar un insecto para el Alakaluf, y la necesidad de represalia que exige el asesinato de uno de los miembros de la familia. Tal práctica es corriente aún hoy en día y provoca lógicamente una serie de venganzas de sangre. De acuerdo a Gusinde eran motivo incluso hasta de enfrentamientos bélicos (Gusinde, 1974: 435 y ss.).

Los trágicos hechos vividos entristecen profundamente al Quetro y se transforma rápidamente. Dejando en una situación patética a su mujer, que a la muerte de sus hijos debe sumar la de su esposo. Nuevamente el desaliento, la falta de expectativas vitales fundamentan la metamorfosis. En este caso un proceso más prolongado que da lugar a la comunicación de la madre con sus hijos desaparecidos. Dicho motivo de gran interés plantea las posibilidades de interacción entre vivos y muertos. Si bien estas últimas son negadas por Gusinde (1974: 457), posiblemente en virtud de los prejuicios teóricos de la escuela a la que pertenecía -la histórico-cultural alemana- contrarios a aceptar cualquier hecho que pudiera ser tomado como animismo. Emperaire refiere información sustanciosa al respecto. La relación se da por vía onírica, soñar con ellos implica su visita, parientes y amigos se entrometen así en el mundo de los vivos, es que los muertos no resisten la soledad de su nueva morada, y por las noches se acercan al campamento en busca de sus seres queridos la reiteración de los sueños con las mismas personas fallecidas, cuándo más continua, significa una clara advertencia, una gran posibilidad de muerte cercana, es por ello que estas imágenes tienen un valor predictivo y premonitorio. (Emperaire 1963: 236-37). El mito deja ver esta vía aunque no se trata de una experiencia onírica sino de una mujer que moribunda dialoga con sus hijos ya difuntos.

Por otra parte, la extrañeza del muerto está planteada en el texto en la imposibilidad de beber e ingerir los alimentos de los vivos.

Se aprecia además un conjunto de oposiciones en distintas facetas, tales como las existentes entre vivos y muertos- ya por los hábitos alimenticios ya por el modo de comunicarse-, entre criminales- Tijereta y su hija- y víctimas- los hijos del Quetro- y entre Quetro y Tijereta. Estos últimos son modelos contrapuestos. El Quetro sintetiza los valores positivos, el comportamiento adecuado a las normas, se aproxima a la figura del héroe, mientras que Tijereta focaliza los contenidos negativos, como la mentira, el engaño, el homicidio. De alguna manera simbolizan lo humano y familiar versus lo otro y demoníaco.

En un plano connotativo, la narración sugiere la práctica de levirato, cuya existencia no hemos podido corroborar por medio de la bibliografía. Tan sólo Emperaire (1963: 227) al referirse a la historia de vida de un indígena de nombre Lautaro señala que de sus tres esposas, una habría sido la mujer de uno de sus hermanos muertos.

Intentaremos tras haber analizado cada relato particular, señalar los aspectos generales, recurrentes de este ciclo de las transformaciones.

Sin duda salta a la vista que son deidades de tipo *dema*, que como es lógico presentan algunas diferencias con respecto a los atributos descritos por Jensen (1966: 106-167) a partir de materiales de los Marind Anim y de otros pueblos. De acuerdo a este autor se distinguen por haber desarrollado su actividad creadora en el tiempo primigenio, o más precisamente al final del mismo, por ser asesinados por otro *dema*, por su peculiar forma de presencia en la actualidad -como planta, animal,

etc.- por dar origen al orden del presente, por su relación con el mito, por tratarse de una plasmación de lo divino propia de las culturas agricultoras de tubérculos. En cuanto a los *dema* Alakaluf puede decirse que efectivamente despliegan su actividad en el tiempo originario. Sin embargo la falta de referencias a posibles subdivisiones cronológicas durante ese lapso nos impiden afirmar si su actuación se sitúa al fin de dicho período o no. Su transformación no resulta de que sean asesinados, sino de un cúmulo de trágicos sucesos que en muchos casos determinan la voluntad de metamorfosearse. Como los otros *dema* perviven bajo formas diferentes, exactamente como animales. No obstante, no estamos en condiciones de afirmar que no puedan ser vistos con apariencia humana en circunstancias especiales. Al respecto cabe destacar que los *nanibahade*, los *dema* de los Ayoreo del Chaco boreal, pueden ser vistos y oídos tal como eran en el tiempo mítico, por el *shamán* con quien incluso interactúan hoy en día (Bormida, 1984, 1984: 105). A diferencia de las figuras estudiadas por Jensen su accionar es poco relevante en la instauración de la realidad, prácticamente se limitan a dar origen a un cierto número de especies. Por el contrario, si es clara su relación con el mito, es obvio que su existencia es atestiguada y conocida a través de los relatos, mientras que a otras entidades como *ajajéma* -ser demoníaco- (Emperaire 1963: 234) se accede por el sueño, los presagios, o apariciones ocasionales.

La idea de que son representaciones propias de sociedades agricultoras explica que Jensen adhiera a las afirmaciones de Gusinde, quien niega que éstas pertenezcan al acervo originario de los habitantes de Tierra del Fuego (Jensen, 1966: 120). A nuestro entender la presencia de *demas* entre los Ona, Alakaluf, los Ayoreo y otros grupos del Chaco demuestra más bien la falacia de asociar estas deidades a grupos

agricultores, y en general la de hacer corresponder cierto tipo de teofanía con una determinada forma de producción económica, que a la vez representa cierto estrato de desarrollo. Por último es claro que toda hipótesis de índole histórica-reconstructiva, es sumamente difícil de probar, especialmente en lo referente a concepciones religiosas.

Por otra parte, la lectura de los mitos que hemos visto nos permite señalar otras facetas significativas de los *demas* Alakaluf. En primer lugar, que el proceso de transformación no incluye a un solo ser -como ocurre en otros grupos- sino a la totalidad de una familia, lo que marca la importancia que dicho núcleo tiene en la vida social, económica y afectiva del indígena. Es también recurrente el carácter trágico de las situaciones que originan las metamorfosis. Asimismo, es de notar que la alternación morfológica alcanza a la totalidad del individuo y no sólo a partes de su cuerpo como suele suceder en muchos casos. Otro hecho distintivo es el que no presentan caracteres anatómicos que anticipen los de la especie en que se van a convertir tampoco aparecen morfologías oscilantes. Por el contrario, todas la referencias dan muestras de una clara apariencia humana. Son continuas las alusiones a las manos, las piernas, los brazos, la cara, etc. Más aun la evidencia de una similitud considerable en el paso de humano a animal que se expresa no sólo en el plano de lo físico, sino también en el de las capacidades propias de uno y otro ser, así al cambio definitivo corresponde la pérdida del lenguaje. En cuanto al fenómeno en sí mismo, es de notar que estos *dema* son objeto, la mayoría de las veces, de un verdadero proceso de alteración y no de una mutación instantánea y repentina.

Finalmente, la muerte de los personajes, en tanto implica una

metamorfosis, debe entenderse como un cambio ontológico, que significa vivir de otra manera, como otro ser, pero no dejar de existir.

Desde otra perspectiva los relatos míticos se revelan también como vehículos del conocimiento del pasado. Muchos de los aspectos referidos son similares a los del presente. Ese es el caso del paisaje: los cerros, las ensenadas, las bahías, las inclemencias del tiempo que nos muestran una geografía similar al hábitat indígena. Del mismo modo, las actividades económicas, la división sexual del trabajo, las pautas de reciprocidad, de asentamiento, etc., manifiestan una continuidad desde el acontecer primordial hasta la actualidad.

Otro conjunto de sucesos, por el contrario, denota la peculiaridad del tiempo originario.

BIBLIOGRAFIA

- Aguilera, O. y Brito, M. E.: Análisis de un texto Kawesqar.
Boletín de Filología de la Universidad de Chile XXI, Santiago de Chile, 1980/81.
- Bormida, M.: Etnología y Fenomenología. Ed. Cervantes. Buenos Aires, 1976.
- Eliade, M. : Trato de historia de las religiones. Ed. ERA. México, 1972.

Emperaire, J.: Nómades del mar. Ed. de la Universidad de Chile.

Santiago de Chile, 1963.

Idoyaga Molina, A.: Estudio fenomenológico del mito de origen de las mujeres entre los Pilagá. Presentado al V Symposium Internacional on Latin American Indian Literatura. Ithaca (NY, USA) 3-6 de junio de 1987.

Gusinde, M.: Die Fuerland Indianer. T. 3, parte I. Halakwulup. Ed. St. Gabriel. Mödling/Viena, 1974.

Jensen, A.: Mito y culto entre los pueblos primitivos F.C.E., México, 1996.

Mauss, M. : La cohesión social en las sociedades polisegmentarias. Obras, T. III. Ed. Barral, Barcelona 1972.

Pages Larraya, F.: Textos de la tradición oral Alakalufe. Mitológicas. V. I. Buenos Aires, 1985.

Vazquez, J. A.: La gran inundación. Un mito Kawesqar (Alakalufe septentrional) analizado, reconstruido y comentado. Ed. por el Depto. de Lenguas y Literaturas Hispánicas. University of Pittsburgh. Pittsburgh, 1983.

NOTAS SOBRE LA POBLACION MAPUCHE DE LA REGION METROPOLITANA: Un avance de Investigación.

Marcos Valdés C.

INTRODUCCION

El análisis y procesamiento de los datos aquí tratados, son algunos de los *resultados preliminares* de una investigación, que dice relación con el estudio de la construcción de los procesos identitarios de la población mapuche en nueve comunas¹ de la Región Metropolitana (en adelante, RM).

Esta investigación pretende realizar, como un primer aspecto, una caracterización sociodemográfica de la población mapuche que vive en Santiago. Un segundo aspecto, dice relación con investigar en los procesos de construcción identitaria que los jóvenes mapuche llevan a cabo en la ciudad de Santiago.

Las comunas seleccionadas, son las que presentan el porcentaje

¹ Las comunas seleccionadas son : Cerro Navia, Lo Prado, Peñalolén, La Pintana, Renca, San Ramón, Pedro Aguirre Cerda, La Florida y Pudahuel.

mayor de mapuche por comuna en la Región Metropolitana, salvo el caso de La Florida, que a pesar de tener un 12,17% de habitantes mapuche, es la comuna que concentra el número de mapuche más alto (28.339) en dicha Región².

Los datos provienen del Censo de Población y Vivienda 1992, posibles de ser procesados a través del paquete REDATAM+ (REcuperación de DATos de Areas pequeñas por Microcomputador, Software desarrollado por CELADE). Su procesamiento es de orden sociodemográfico y contienen un esbozo de la situación mapuche en la RM. La información se elaboró en el marco del convenio de colaboración del Centro Latinoamericano de Demografía CELADE, con el Instituto de Estudios Indígenas IEI-UFRO y el Instituto de Investigación Mapuche LULUL MAWIDA.

Lo que intenta esta investigación, es entregar un conjunto de antecedentes sociodemográficos que faciliten la comprensión de la sociedad mapuche que vive y se reproduce en un contexto sociocultural distinto de su origen vital. En donde la sociedad occidentalizada no-indígena, ve el fenómeno étnico como disfuncional³ o anómico respecto del comportamiento Cristiano - Occidental.

² Ver Anexo 5.

³ Hace unos 40 años atrás, sectores empresariales ligados al latifundio aglutinados en la SOFO, veían en las comunidades mapuche «Cinturones Suicidas» que impedían el *progreso* en términos Occidentales. Hoy en día, sería poco feliz hablar en esos términos u otros similares, sin embargo solo ha habido un cambio de forma más que de fondo. Un ejemplo como botón de muestra. El By Pass que se pretende construir en Temuco, permitiría elevar las ventajas comparativas de la Región en la medida, que reduciría de los tiempos de entrega y recepción de los productos que se importan o los que se exportan, elevaría la eficiencia del transporte terrestre etc, todas estas *ventajas* son neutralizadas por la oposición de la población mapuche del sector. La evaluación de dicha oposición por parte de los sectores no-mapuche interesados en la construcción del By

Las afirmaciones que se deduzcan del análisis tienen carácter de hipótesis, por lo que se deben entender en ese contexto. La demostración (o falsación) de dichas hipótesis, se tendrán una vez concluida la investigación.

Como se dijo con anterioridad, estas notas son de carácter preliminar y constituyen un avance a partir de los datos disponibles hasta el momento.

ANTECEDENTES PRELIMINARES

El último Censo de Población y Vivienda de 1992, aplica por primera vez una pregunta de autoidentificación étnica⁴. Como resultado de dicha pregunta hubo un total nacional de 928.060 personas mayores de 13 años⁵ autoidentificadas como mapuche.

Estos resultados sorprendieron a todos aquellos preocupados por el tema, en la medida que habrían en Chile muchos más mapuche que lo que se estimaba hasta ese momento, lo que evidentemente planteaba

Pass ven en ello, una postura que impide elevar la *eficiencia* en términos de mercado. Esto refuerza la percepción de que las culturas ancestrales son resabios de viejos Modos de Producción, no funcionales a las nuevas tendencias mundiales de la Globalización y la Integración Económica. Por lo cual, las Culturas Ancestrales solo tienen la alternativa de *la integración*. Lógicamente, al mínimo costo y con un alto impacto, sólo así tiene sentido el Etnodesarrollo, Educación Intercultural Bilingüe, Ley Indígena, etc. Ver «Acerca del Desarrollo y la Diáspora Mapuche» en Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena. 1995.

⁴ Si usted es chileno, ¿Se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?. Respuesta: Mapuche; Aymara; Rapanui; Ninguno de los anteriores.

⁵ El censo aplica la pregunta de pertenencia étnica a personas «mayores de 13 años», es decir a personas de 14 años y más.

una tensión entre los resultados del censo y las proyecciones que tanto los especialistas⁶ como el movimiento social mapuche entregaban como aproximación (estos últimos, en sus discusiones internas). Por lo que inmediatamente se trasladó la crítica a la formulación y aplicación de la pregunta, en cuanto ello sería el elemento abultador que explicaría los resultados.

El diseño de la pregunta censal, plantea una serie de dificultades metodológicas, tanto en su formulación como en su aplicación⁷, de modo que efectivamente el censo registró tanto subdeclaración como sobredeclaración étnica. Ahora bien, en la medida de que se puede atribuir contaminación en la respuesta, ello impediría discriminar directamente entre mapuche y no mapuche⁸. Sin embargo, hoy es posible afirmar que las cifras del censo no están tan alejadas de la realidad⁹.

Teniendo en cuenta lo anterior y tomando los resguardos pertinentes, la hipótesis que guía esta investigación es, asumir que la población mapuche en Santiago, está representada por las cifras del censo, a pesar

⁶ Foerster R. en 1983 «indica como cifra consensual 100.000 mapuche en Santiago» (citado de: Mapuche urbano: Una visión retrospectiva desde la bibliografía. Artículo inédito). Recientemente y después de la publicación de las cifras del Censo, Bengoa J. sostiene que los mapuche serían entre 600.000 y 800.000 mil personas a nivel nacional. Ver «Estudios sociales y la cuestión étnica en Chile» en Dimensiones Actuales de la Sociología. Bravo y Allende Ed. 1995, pg. 276.

⁷ Para una revisión a la crítica metodológica de la formulación de la pregunta ver Nota 9.

⁸ Entenderemos como no-mapuche, toda persona que en el censo haya declarado en la pregunta N° 16 del cuestionario censal, una alternativa distinta de la N° 1.

⁹ Ver «Acerca del Censo y su relación con la identidad étnica mapuche», Marcos Valdés (Wekül) artículo inserto en el estudio de caracterización sociodemográfica encargado por CONADI.

de que, como ya se dijo anteriormente, existe contaminación de respuesta, no siendo ésta, en todo caso, gravitante (al menos en lo que a valores absolutos se refiere).

Resulta necesario reflexionar, -como paso previo-, brevemente sobre la problemática mapuche urbana. El punto de arranque de esta reflexión, en general, parte de una constatación de la realidad. La población mapuche está inserta en áreas urbanas distribuidas a lo largo del país ¹⁰. Esta constatación ha permitido que se teorice una postura epistemológica sin el grado de acumulación empírica ni teórica necesaria y suficiente para hablar con propiedad técnica e intelectual de lo que se ha denominado «*El Indigenismo Urbano*» ¹¹.

El hecho de que en Santiago se concentre el 44,1 % (409.079 personas) de los mapuche que viven en Chile, es un elemento que merece ser analizado.

Los datos censales muestran que el 60 % de la población mapuche que vive en la RM es no-migrante, es decir 245.447 mapuche han nacido y crecido en la RM, lo cual quiere decir que nos encontramos en presencia de generaciones enteras reproducidas en la ciudad. Los

¹⁰ Aunque si admitimos que la población mapuche es afectada por las mismas variables que la población no-mapuche, entonces no debería ser extraño encontrar a los mapuche en la ciudad. Miguel Villa identifica 4 categorías de países según grado de Urbanización: un primer grupo donde el grado de urbanización supera el 80 %, en ese grupo se encuentran Uruguay, Argentina, Chile y Venezuela. ver *El Poblamiento de las Américas*. Volumen N° 2. IUSSP Ed. Pg. 341.

¹¹ El tema y la conceptualización de *Lo Urbano*, merece ser tratado como un tema aparte, puesto que ello determina una serie de consecuencias de tipo social, económicas y hasta políticas. Entendiendo que este no es el momento para tratar el tema, se puede adelantar que se entenderá *Lo Urbano* como un proceso que se vincula a la producción histórica de un modelo de sociedad basada en sistemas de dominación.

jóvenes mapuche, ya no son hijos de emigrados recientes, sino que son segunda, tercera y hasta cuarta generación de los primeros migrantes.

El fenómeno de migración ha sufrido cambios aún no registrados por los estudios disponibles. Lo que hoy se sabe de la migración mapuche es que estaría asociada a una desarticulación progresiva de la cultura mapuche producto de las condiciones estructurales de la sociedad chilena, es decir, la migración sería un mecanismo que viabiliza la *huida* del campo y al mismo tiempo retroalimenta los sistemas de expulsión del campo hacia la ciudad. Sin embargo, los resultados censales muestran que los mapuche han ocupado espacios territoriales específicos en la RM, no atribuibles a migración constante. Esto quiere decir que la migración podría ser considerada, mas bien, como un mecanismo de ocupación y reproducción del espacio social.

De hecho, la migración mapuche es de un tipo *estable*, en el sentido de que los mapuche que migran, se establecen y reproducen en el nuevo contexto. Lo que evidentemente implica apropiación de espacio y una distribución de superficie funcional a dicho mecanismo de reproducción social.

Lo interesante de esto es que los mapuche siguen considerándose mapuche aún fuera de su origen vital. Al menos una gran parte de ellos.

CONCENTRACIONES MAPUCHE

Los resultados del censo, pusieron en la mesa del debate, un tema que tímidamente había sido tratado con anterioridad a la publicación de los datos censales : la Reproducción Social de los Mapuche en la Ciudad de Santiago.

Los resultados entregados por el censo, indican que una enorme cantidad de mapuche residían en áreas urbanas. En cambio, las áreas rurales aparecían como deprimidas, demográficamente hablando, siendo esas zonas donde también se encontrarían personas subdeclaradas, y por lo tanto, una menor autoidentificación¹² en términos relativos.

De acuerdo a estos datos, se puede reflexionar en el siguiente sentido : la población mapuche se reproduciría en la *Ciudad*. Este dato que en sí mismo es sorprendente, si se le suma al hecho de que, pareciera ser que los mapuche tienden a vivir juntos, resulta mucho más imprevisto aún.

El procesamiento de los datos censales que se lleva a cabo en el marco de la investigación citada muestra¹³ que el 57,82 % de los mapuche que viven en las Comunas estudiadas, habitan en lo que, -para

¹² En un breve ejercicio preparado en el curso de esta investigación, aplicado en sectores donde existen comunidades mapuche en las comunas de Galvarino y Temuco, al cruzar la variable cultura con estructura familiar, se encontró que muchos «hijos» (de éstos, en su mayoría son mujeres) no adscriben a la cultura mapuche cuando el resto de su estructura familiar sí. Si bien esto no puede ser generalizable a toda la población mapuche rural, muestra una tendencia que habría que investigar más a fondo.

¹³ Ver Anexo 6.

efectos de esta investigación-, se ha conceptualizado como concentraciones mapuche¹⁴.

Aunque las dificultades para *rearmar* las comunidades en la ciudad son evidentes (uno de los aspectos mas relevante en ello, es que, en general, en Chile el mercado de tierra es bastante rígido, lo cual impide que el agrupamiento familiar se active con una cierta fluidez), los mapuche tienden a no separarse. Es más, cuando existe la posibilidad de volver a recomponer los lazos familiares, los mapuche lo llevan a cabo. Esto es especialmente visible en comunas relativamente nuevas como La Pintana, en donde algunos de los actuales distritos son productos de «Tomas de Terreno»¹⁵.

En general, la Pintana surge como producto de las erradicaciones que hizo la Dictadura de sectores que comenzaban a mostrar alto dinamismo inmobiliario (El Arrayán, Las Condes alto, Vitacura alto,

¹⁴ Definimos concentraciones mapuche de modo operacional, en la medida que son manzanas o grupos de manzanas correlativas en que el porcentaje de población mapuche respecto de población total mayor de 13 años, es superior a la media de los porcentajes de mapuche por manzana del distrito censal parte de la comuna, corregidos por la mediana del mismo distrito. Nótese que concentración no se ha conceptualizado como Comunidad, puesto que ello implica verificar una práctica sociocultural y una ritualidad acorde a los patrones culturales y referentes simbólicos propios del pueblo mapuche. Por lo tanto, concentración mapuche no es sinónimo de Lof, aunque es muy probable que existan concentraciones que efectivamente sean comunidades mapuche, ver nota N° 17.

¹⁵ Estas «Tomas de Terreno» se produjeron como reacción frente a la imposición del gobierno Militar de que los pobladores habitaran un cierto territorio previamente definido por la Dictadura. Luego entonces, los pobladores, comenzaron a copar otros espacios que consideraron de mejor calidad o que respondían a su dinámica social. De todos modos, ello no fue una acción generalizada dentro de los pobladores radicados. Ver «Para una historia de los Pobres de la Ciudad». Espinoza Vicente. SUR Ed. 1988.

etc), luego entonces, estas personas fueron desalojadas de distintos lugares y reubicadas en el sector sur de la RM ¹⁶.

Dadas las condiciones a que fueron sometidos los pobladores, hubo movilizaciones que sobrepasaron las limitaciones en términos territoriales, definidas por la Autoridad. Esta expansión territorial, permitió la conformación de espacios sociales que adquieren dinámica propia o son prolongación de una anterior. En ese sentido, se ha detectado un distrito censal (producto de tomas de terreno) que fácilmente podría denominarse mapuche, puesto que contiene el 35% de los mapuche de la Comuna, (p.e. una manzana contiene el 89,14% de mapuche (115 de 129) ¹⁷ y en número absoluto es el mayor de todas las comunas seleccionadas).

Ello demuestra que los vínculos familiares, las relaciones sociales, los lazos comunicacionales de los mapuche reubicados en la Pintana se potenciaron, puesto que decidieron concientemente volver a reunirse para vivir juntos, lo que habla de un sedimentado proceso identitario, que tiene que ver con el deseo de replicar la práctica comunitaria que facilita la sobrevivencia en un medio altamente discriminador y dominante como es la ciudad de Santiago.

¹⁶ Ver Informe Preliminar, Focalización y Caracterización de la Pobreza. Comuna de la Pintana. Nahuelpan Erwin. Municipalidad de la Pintana SECPLAC. 1995

¹⁷ En el Distrito Censal N° 5 La Platina de la comuna de La Pintana, existe una manzana donde el 90% es mapuche, su estructura familiar es de tipo extensa y las personas mayores de 50 años proviene del mismo lugar geográfico, lo que estaría demostrando una cierta estabilidad en términos migratorios. Hay un gran número de jefes de hogar en dicha manzana que es el «Abuelo» y donde los nietos son de edades mayores de 20 años. Ello parece indicar que allí, existe una estructura social mucho más profunda.

A pesar de que se esperaba encontrar menos concentraciones, pero en términos relativos más altas (superiores a 50% (la media de las concentraciones es de 20% +o-), ha sido importante tener el dato de que el 57,82% de los mapuche de las comunas estudiadas en la RM, habite en esas concentraciones.

Evidentemente hay excepciones, hay algunas manzanas (cuatro costados) donde los mapuche son más del 50 % y llegan casi al 100%¹⁸ mapuche, pero esto no es la regla ni indica ninguna tendencia.

En todo caso, no es aplicable al caso mapuche una hipótesis de *gethización* sociocultural, puesto que, -a pesar de que los mapuche tienden a no separarse de su estructura sociocultural-, están interviniendo variables que no pueden ser controladas por los mapuche, entre ellas se puede citar como ejemplo, el valor de mercado de los terrenos, la discriminación exógena y endógena que obliga al mapuche a mimetizarse en el medio, la presión social por adquirir nuevos status y posiciones sociales, etc.

El hecho de que los mapuche se encuentren en comunas pobres es otro elemento a tener en cuenta, puesto que indicaría que los mapuche de la RM, se reproducirían bajo las condiciones globales del modo de producción imperante en esta coyuntura.

¹⁸ Existen alguna manzanas en todas las comunas estudiadas que superan el 50% de habitantes mapuche, hay excepciones en las cuales existe porcentajes superiores al 90% de habitantes mapuche. Es fácil deducir que aquellas manzanas tienen una forma de interrelación y de producción social similar al comportamiento del Lof.

Estos resultados parecen contradecir la idea de que la migración es un indicador de «desestructuración» o de «aculturación». La migración mapuche si bien, ha vehiculado una suerte de traspaso asimétrico de las variables culturales *no mapuche*, no tiene que ser mecánicamente traducido como un proceso de desarticulación progresivo del pueblo mapuche.

Se puede deducir a partir de lo anterior la hipótesis de que *el Lof*¹⁹ (comunidad) *tiende a reproducirse urbanamente*.

COMPOSICION DE LA POBLACION MAPUCHE²⁰

La estructura de la población mapuche por sexo y edad en la Región Metropolitana, debería conformarse a partir de ciertas especificidades de su comportamiento demográfico. Estas podrían ser, una mayor fecundidad y mortalidad y una alta incidencia migratoria.

En el caso mapuche se agrega como elemento determinante de la composición de la población por sexo y edad, la distorsión que proviene de la forma de registrar esta población en el censo de Población. Es decir, el sesgo en la autoidentificación incidiría en la composición de la población mapuche como variable independiente.

¹⁹ Si bien conceptualizar el Lof no es el objetivo de estas notas, es necesario plantear algunos aspectos que parecen relevantes: Primero, lo que hoy existe y que es considerado como Lof, son los resabios de la estructura comunitaria ancestral. Segundo, El Lof que se reproduce en la ciudad, parece ser una *reformulación* del Lof de origen, con arreglo a las condiciones sociales propias de la dinámica urbana.

²⁰ El análisis de la estructura de población e índices de masculinidad, están referidos a toda la Región Metropolitana.

Una limitación que surge, dada la metodología censal, es que solo se podrá analizar la población adscrita a la cultura mapuche mayores de 13 años. Lo que permite afirmar que la falta de datos de personas menores de 14 años parcializa los resultados, dificultando el análisis de toda la población mapuche.

Ahora bien, si se toma en cuenta las condiciones coyunturales que se vivían al momento del Censo, -tales como, los preparativos de la celebración por parte de los sectores dominantes de los 500 años de la llegada de los españoles a lo que hoy conocemos como América Latina, la capacitación en la aplicación del cuestionario censal por el INE de jóvenes indígenas, spots de radio y televisión mostrando la realidad indígena, la simpatía y sensibilización que mostraban las organizaciones estudiantiles (FECH, FEUSACH, FESES) respecto del tema, etc.-, muchas organizaciones indígenas (y mapuche en particular) esperaban una mayor identificación en los grupos de edad mas jóvenes. Sin embargo, esto no ocurrió así. La mayor autoidentificación se da en el estrato de edad 30 - 34 años²¹, en cambio, la autoidentificación es menor en el estrato de edad 15 - 19 años.

En esta probable menor autoidentificación del segmento de edad 15 - 19 años, parece estar incidiendo fuertemente la variable identitaria asociada a nuevas formas de discriminación: es decir, la baja autoidentificación étnica estaría asociada a la reproducción de la

²¹ La mayor autoidentificación de la población mapuche de este segmento de edad podría deberse al efecto migratorio de los mapuche en edad activa superior a los 20 años. Este segmento representa el 12.6 % de la población total de la RM del mismo segmento.

internalización de la discriminación que sufrieron sus padres²². Aunque, por otro lado, podría ser el efecto de las migraciones a la ciudad de mapuche en edad activa superior a los 20 años. Otra alternativa sería pensar la posibilidad de una significativa baja de la fecundidad de los padres mapuche de ese segmento etáreo ocurrida hace 20 años atrás. Sin embargo no existe evidencia demográfica que avale dicha hipótesis. Lo mas probable, parece ser que la población mapuche entre 15-19 años²³, esté subdeclarada²⁴.

Aun menor es la proporción de mapuche en la población de edades avanzadas, en lo que podría pesar además de su subdeclaración, la mortalidad mas elevada y un posible movimiento migratorio hacia el origen vital, luego de terminar el ciclo activo.

Ahora bien, al comparar la estructura por edad de la población mapuche respecto de la no-mapuche, es posible observar lo siguiente:

²² En esta investigación, se ha logrado obtener un dato interesante respecto de la discriminación. Los jóvenes no han sufrido la discriminación en términos de segregación o separación explícita, ellos mas bien, manifiestan no ser discriminados ni percibidos por los no mapuche como «distintos». Están, más bien, mimetizados con el medio, sin embargo, han internalizado la discriminación sufrida por sus padres, de modo que elaboran mecanismos de defensa ante una potencial discriminación similar a la que vivieron sus padres o abuelos, esto se manifiesta en acciones tales como evitar formar grupos de amigos o de parientes mapuche, puesto que el hacerlo implica autoafirmarse como «distinto». Otro dato interesante es que, en muchos casos, estos jóvenes son la segunda y tercera generación de los primeros emigrados, lo que ha permitido que la discriminación en tanto tal, haya sufrido mutaciones al socializarse e internalizar sus consecuencias. Cualquiera sea el caso, la discriminación, - mutada o no -, es un elemento que en la actualidad aún sigue operando.

²³ En todas las comunas estudiadas (sin excepción) la más baja autoidentificación se da en el segmento de edad ya mencionado (15 - 19 años) y la más alta autoidentificación se da en los grupos etáreos 25 - 29 años y 30 - 34 años.

²⁴ Esta es una hipótesis de trabajo que, una vez evaluada por la investigación en curso, será posible afirmarla o rechazarla.

- La población mapuche es más joven que la población no-mapuche, como puede observarse en los anexos 2 y 4.
- En el segmento de edad 15 - 29 años es donde se encuentra la mayor similitud entre la población mapuche respecto de la no-mapuche. Este aspecto es interesante, puesto que las diferencias se presentan básicamente en la población adulta. Allí aparece nuevamente el tema de la autoidentificación y de la migración, puesto que en el grupo de edad 30 - 44 años se encuentra el 34.94 % de la población mapuche contra un 30.2 % de la población no-mapuche, con índices de masculinidad de 1.02 y 0.89 respectivamente, el índice de masculinidad mapuche (1.02) podría ser explicado o por sobredeclaración de los hombres o subdeclaración de la mujeres.

La característica más relevante de la comparación de población mapuche respecto de la no-mapuche es que existe una alta concentración de población en edades de adultos jóvenes (30 - 44 años, 34.94 %) y una mucho menor proporción de ancianos que los no-mapuche (9.2 % de población mapuche de 60 años y más, y 14 % de población no-mapuche 60 años y más respectivamente).

- En el segmento de edad 15 - 19 años de la población mapuche, cabría esperar subdeclaración tanto en hombres como en mujeres. Por otro lado, si aceptamos que en ese segmento de edad, los mapuche están subdeclarados, entonces quiere decir que la población mapuche joven es mayor que la que aparece registrada por el censo. En este caso se encontraría subdeclaración tanto en hombres como en mujeres.

Ahora bien, si se compara las pirámides de población mapuche entre sí, es posible encontrar similitudes en su composición, evidentemente tienen algunas diferencias como en la comuna de Lo Prado respecto del resto de las comunas estudiadas. A pesar de ello, dichas similitudes estarían indicando un comportamiento demográfico normal²⁵ de la población mapuche en la RM.

En términos simples, esto quiere decir que el comportamiento de la población mapuche es similar entre sí, y es independiente de las características propias de una comuna en particular. Como caso extremo, el ejemplo de la comuna de La Florida es paradigmático; siendo la comuna de La Florida muy heterogénea en términos socioeconómicos, se podría suponer que, dada la heterogeneidad de la comuna, el comportamiento sociodemográfico de los mapuche, también debería ser heterogéneo: Sin embargo, esto no es así.

La pirámide de población mapuche de La Florida es muy similar a las pirámides de población mapuche de las demás comunas en particular y de la RM en general. Por otro lado, los mapuche de La Florida también están agrupados (59,68%) y viven en los sectores más pobres de la comuna. Lo cual es el común denominador de la población mapuche en las demás comunas estudiadas.

Al examinar los índices de masculinidad de la población mapuche respecto de la no-mapuche, encontramos otro elemento interesante. Invariablemente el índice de masculinidad mapuche es

²⁵ El término normal, es usado en su acepción estadística, es decir, comportamiento demográfico cercano a la media.

superior al índice de masculinidad no-mapuche, indistintamente si se compara población total, población mayor de 13 años o población no-mapuche con la población mapuche ²⁶.

El índice de masculinidad permite observar la composición de la población por sexo. En el caso de la población mapuche en la RM éste es de 0.9621 en cambio el de la población no-mapuche éste es de 0.8717.

Ahora bien, si desagregamos este índice por comuna, encontramos que en 5 comunas el índice de masculinidad es mayor que 1. Esto indica que existe un predominio masculino importante en la comunas de Cerro Navia, La Pintana, Pudahuel, Renca y San Ramón.

El predominio masculino en la composición de la población es una característica de poblaciones rurales o con un nivel de ruralidad importante y con fuertes contingentes migratorios femeninos. Este dato abre una serie de interrogantes, en la medida que dichas comunas no son precisamente rurales y *exportadoras* de población femenina.

Aparentemente, estas anomalías podrían explicarse por un problema de declaración asociada a la autoidentificación, en el sentido que serían los hombres los que se sobredeclararían y al contrario, las mujeres se subdeclararían. La pregunta que surge de inmediato es: *¿Por qué sucede esto?*

En las restantes comunas de todas maneras, la población mapuche tiene índices cercanos a 1, en cambio la población no-mapuche no

²⁶ Ver Anexo 7.

sobrepasa el 0.95 en el mejor de los casos. Aunque esta población no está sometida a las variables a las que la población mapuche se ve enfrentada.

De allí que sea posible inferir que la composición de la población mapuche en la RM se vea afectada por el sesgo en la respuesta y las migraciones.

Estos datos parecen estar mostrando diferencias en el comportamiento demográfico de la población mapuche respecto de la no-mapuche, atribuibles a la metodología censal por un lado, y por el otro, a la discriminación, al tema de la identidad y a las migraciones, todo este conjunto de variables y sus interrelaciones merecen una profundización mayor.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo que se ha tratado de mostrar aquí, es que la población mapuche tiene un comportamiento demográfico, al menos en los datos procesados, distinto de la población no-mapuche.

Los hallazgos más importantes encontrados en el transcurso de esta investigación, se podrían resumir en los siguientes:

- La población mapuche *tiende* a ubicarse espacialmente en lugares específicos y a vivir *concentrados*.
- Pareciera ser que en el comportamiento demográfico *distinto* de la población mapuche respecto de la población no-mapuche, *interviene* en

un grado importante tanto sobredeclaración como subdeclaración en la respuesta censal. La pregunta que habrá que responder será *¿En que grado incide el sesgo en la composición de la población mapuche en la RM?*

- Los mapuche viven y se reproducen *en los mismos contextos de pobreza* que la población no-mapuche.

- La composición de la población mapuche por sexo y edad, desagregado por comuna, presenta *similitudes* significativas.

Aunque todavía no poseemos el dato del comportamiento religioso de los mapuche en la Región Metropolitana, al menos sabemos, que el comportamiento religioso de los mapuche es distinto del de los no-mapuche en la comuna de Cerro Navia ²⁷.

En general, parece ser que la práctica cultural mapuche ha sufrido cambios estructurales profundos en la ciudad. Aún así, hay elementos demográficos que permiten sostener la existencia de diferencias entre población mapuche y población no-mapuche.

Por supuesto que esto gatilla muchas más preguntas de las que seríamos capaces de responder, a pesar de lo cual, los resultados de la investigación apuntan a mostrar que el comportamiento de los mapuche

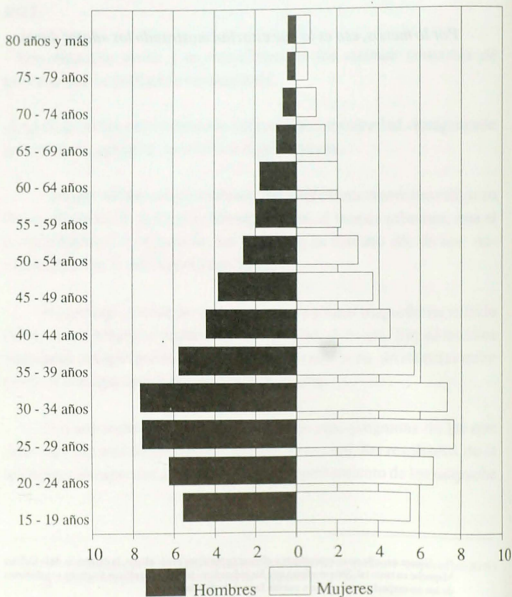
²⁷ Los mapuche en Cerro Navia son menos Católicos (63,83%) que los no-mapuche (69,81%) y son más evangélicos (23,08%) que los no-mapuche (17,75%)

al ser comparados con los no-mapuche tienden a adoptar aspectos diferenciadores²⁸.

Por lo menos, eso es lo que estarían mostrando los «datos duros».

²⁸ Nótese que ello no es equivalente a afirmar en términos esencialistas, la existencia de la Cultura Mapuche en tanto tal. Sólo se afirma que los indicadores sociodemográficos mapuche son distintos de los no-mapuche, atribuibles a nuevas formas de discriminación.

Anexo N° 1

Estructura de población mapuche por sexo y edad
Región Metropolitana

Fuente: Censo de Población 1992
Tabulados Especiales

Anexo N° 2

Tabla de distribución de población mapuche mayor de 14 años
por sexo y edad, Región Metropolitana

	Hombres	Mujeres	Total	In Mas.	% Total
15 - 19 años	21.409	21.817	43.226	0.98	10.76
20 - 24 años	25.818	26.679	52.497	0.97	13.06
25 - 29 años	29.364	29.969	59.333	0.98	14.77
30 - 34 años	29.751	28.846	58.597	1.03	14.58
35 - 39 años	22.843	22.488	45.331	1.02	11.28
40 - 44 años	18.402	18.071	36.473	1.02	9.08
45 - 49 años	14.676	14.958	29.634	0.98	7.37
50 - 54 años	11.126	12.024	23.150	0.93	5.76
55 - 59 años	7.783	8.965	16.748	0.87	4.17
60 - 64 años	6.792	8.068	14.860	0.84	3.70
65 - 69 años	3.923	4.873	8.796	0.81	2.19
70 - 74 años	2.421	3.332	5.753	0.73	1.43
75 - 79 años	1.434	2.195	3.629	0.65	0.90
80 años y más	1.301	2.514	3.815	0.52	0.95
Total	197.043	204.799	401.842	0.96	100.00

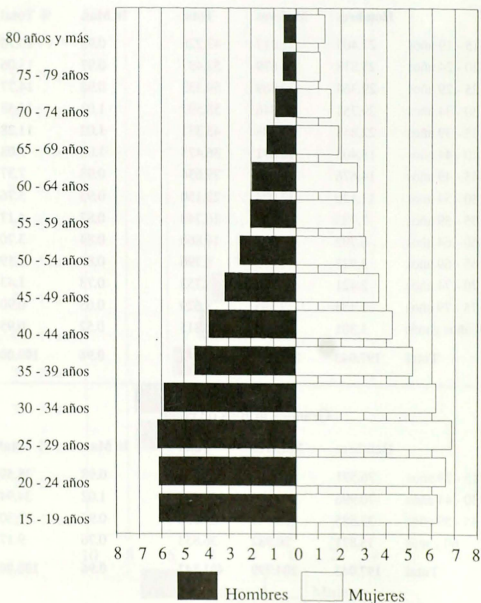
Grandes grupos de edad

	Hombres	Mujeres	Total	In Mas.	% Total
15 - 29 años	76.591	78.465	155.056	0.98	38.59
30 - 44 años	70.996	69.405	140.401	1.02	34.94
45 - 59 años	33.585	35.947	69.532	0.93	17.30
60 y más	15.871	20.982	36.853	0.76	9.17
Total	197.043	204.799	401.842	0.96	100.00

In Mas.: Índice de Masculinidad

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Tabulados Especiales

Anexo Nº 3

Estructura de población no mapuche por sexo y edad
Región Metropolitana

Fuente: Censo de Población 1992
Tabulados Especiales

Anexo N° 4

Tabla de distribución de población no mapuche mayor de 14 años
por sexo y edad, Región Metropolitana

	Hombres	Mujeres	Total	In Mas.	% Total
15 - 19 años	208.503	210.645	419.148	0.99	12.49
20 - 24 años	208.997	219.990	428.987	0.95	12.78
25 - 29 años	210.415	228.994	439.409	0.92	13.09
30 - 34 años	194.030	213.697	407.727	0.91	12.15
35 - 39 años	154.004	175.471	329.475	0.88	9.82
40 - 44 años	128.547	146.985	275.532	0.87	8.21
45 - 49 años	109.749	125.602	235.351	0.87	7.01
50 - 54 años	89.921	105.080	195.001	0.86	5.81
55 - 59 años	69.279	85.046	154.325	0.81	4.60
60 - 64 años	66.237	87.515	153.752	0.76	4.58
65 - 69 años	46.812	62.618	109.430	0.75	3.26
70 - 74 años	32.981	49.926	82.907	0.66	2.47
75 - 79 años	22.347	37.290	59.637	0.60	1.78
80 años y más	21.310	44.320	65.630	0.48	1.96
Total	1.563.132	1.793.179	3.356.311	0.87	100.00

Grandes grupos de edad

	Hombres	Mujeres	Total	In Mas.	% Total
15 - 29 años	627.915	659.629	1.287.544	0.95	38.36
30 - 44 años	476.581	536.153	1.012.734	0.89	30.17
45 - 59 años	268.949	315.728	584.677	0.85	17.42
60 y más	189.687	281.669	471.356	0.67	14.04
Total	1.563.132	1.793.179	3.356.311	0.87	100.00

In Mas.: Índice de Masculinidad

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Tabulados Especiales

Anexo N° 5

Tabla comparativa de población mapuche y no mapuche
Población Total Mayor de 13 años

Comuna	No Mapuche	Mapuches	Total
Cerro Navia	96.936	14.159	111.095
Column percent	10.97682361	10.10628047	
Row percent	87.25505198	12.74494802	100
Total percent	9.47382618	1.383798639	10.85762482
La Florida	204.473	28.339	232.812
Column percent	23.1540816	20.22755012	
Row percent	87.82751748	12.17248252	100
Total percent	19.98371772	2.769649667	22.75336738
Lo Prado	69.910	12.744	82.654
Column percent	7.916457648	9.096294816	
Row percent	84.58150846	15.41849154	100
Total percent	6.832499673	1.245506735	8.078006407
P. A. C.	82.628	13.691	96.319
Column percent	9.356616544	9.772235744	
Row percent	85.78577435	14.21422565	100
Total percent	8.075465355	1.338059691	9.413525046
Peñalolén	109.859	17.692	127.551
Column percent	12.44019626	12.62803263	
Row percent	86.12946978	13.87053022	100
Total percent	10.73682709	1.729088603	12.46591569
La Pintana	95.832	16.432	112.264
Column percent	10.85180903	11.72868145	
Row percent	85.36307276	14.63692724	100
Total percent	9.365929175	1.605945281	10.97187446
Pudahuel	83.033	12.968	96.001
Column percent	9.40247787	9.256179471	
Row percent	86.49180738	13.50819262	100
Total percent	8.115047137	1.267398881	9.382446017
Renca	77.598	13.283	90.881
Column percent	8.78703019	9.481017266	
Row percent	85.38418371	14.61581629	100
Total percent	7.583869398	1.298184711	8.882054109
San Ramón	62.828	10.793	73.621
Column percent	7.11450724	7.703728025	
Row percent	85.33978077	14.66021923	100
Total percent	6.140356021	1.054830052	7.195186073
Total	883.097	140.101	1.023.198
	100	100	100

N=1.023.198 Personas Mayores de 13 años

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Tabulados Especiales

Anexo Nº 6

Tabla comparativa de población mapuche concentrada y no concentrada. Población total mayor de 13 años

Comuna	Pob Mapuche no Con	Pob Mapuche Con	Total
Cerro Navia	6.488	7.671	14.159
Column percent	10.9804187	9.468733799	
Row percent	45.82244509	54.17755491	100
Total percent	4.630944818	5.475335651	10.10628047
La Florida	11.424	16.915	28.339
Column percent	19.33420211	20.87910731	
Row percent	40.31193761	59.68806239	100
Total percent	8.154117387	12.07343274	20.22755012
Lo Prado	4.779	7.965	12.744
Column percent	8.088073519	9.831634039	
Row percent	37.5	62.5	100
Total percent	3.411110556	5.68518426	9.096294816
P. A. C.	5.184	8.507	13.691
Column percent	8.773503478	10.50065421	
Row percent	37.86429041	62.13570959	100
Total percent	3.700187722	6.072048022	9.772235744
Peñolón	6.828	10.864	17.692
Column percent	11.55584139	13.4101279	
Row percent	38.59371467	61.40628533	100
Total percent	4.873626883	7.75440575	12.62803263
La Pintana	8.556	7.876	16.432
Column percent	14.48034255	9.721776483	
Row percent	52.0691334	47.93008666	100
Total percent	6.107022791	5.621658661	11.72868145
Pudahuel	5.820	7.148	12.968
Column percent	9.849882377	8.823166366	
Row percent	44.87970389	55.12029611	100
Total percent	4.154145938	5.102033533	9.256179471
Renca	5.533	7.750	13.283
Column percent	9.364157937	9.566247809	
Row percent	41.65474667	58.34525333	100
Total percent	3.949293724	5.581723542	9.481017266
San Ramón	4.475	6.318	10.793
Column percent	7.573577944	7.798652085	
Row percent	41.46205874	58.53794126	100
Total percent	3.194124239	4.509603786	7.703728025
Total	59.087	81.014	140.101
	100	100	100

N=1.023.198 Personas Mayores de 13 años

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Tabulados Especiales

Anexo N° 7

Indice de masculinidad

Comuna	Población Total	Población Total > de 14 años	Población no Mapuche > de 14 años	Población Mapuche > de 14 años	Concentración Mapuche > de 14 años
Región					
Metropolitana	0.9227	0.8809	0.8717	0.9621	—
Cerro Navia	0.97	0.9396	0.9268	1.0312	1.0158
La Florida	0.919	0.8711	0.8611	0.9465	0.9448
Peñalolén	0.9422	0.907	0.8932	0.9974	0.9939
La Pintana	0.9847	0.9509	0.9324	1.0656	1.028
Lo Prado	0.9328	0.9018	0.8852	0.9974	0.9775
Pudahuel	0.9691	0.9396	0.9271	1.0232	0.9875
Renca	0.9763	0.9405	0.9227	1.051	1.0071
P. A. C.	0.9229	0.8867	0.8732	0.9723	0.9515
San Ramón	0.961	0.9302	0.9118	1.0443	1.0328

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Tabulados Especiales

CREACION

PENTUKUN N°5, 1996; pp. 67-71.

KAYKAY - TRENGTRENG

M.L.I. Imperial.

Traducido por Manuel Loncomil.

Fey ta kuyfi ta mülerkelu awkan
Entonces antiguamente cuando había dispersión
Entonces, antes, cuando había dispersión

Kiñe fūta awkan ta mülerkey Kuyfi.
uno grande dispersión había antiguamente
una gran dispersión,

Feymew ta triparkey ta lafken, triparkey ta lafken.
ahí salió mar, salió mar.
se salió el mar.

Feymew mülerkey ta kaykay ka mülerkey ti
Entonces había kaykay también había
En ese entonces existía el Kaykay, también existía

Trengtreng, feyti mapuche nga kuyfike che feypirkey:
trengtreng, ese mapuche antiguos gente dijo:
el Trengtreng. Un hombre viejo dijo:

"Kaykay may wirarüle, afaiñ, kom afaiñ,

"Kaykay si cuando grita desaparecemos, todos desaparecemos

"Cuando grita el Kaykay todos desaparecemos,

Ngewelayay iney ruma, welu wüñe wirarüle
no quedará quién siquiera, pero primero si grita
no queda nadie, pero si grita.

ti Trengtreng, fey nga mongeaiñ, feymew ta
Trengtreng, entonces viviremos, entonces
primero el Trengtreng viviremos.

mongeaiñ tripapay ta ko, tripapay ta lafken.
viviremos vino a salir agua, vino a salir agua.
viviremos". El agua se salió de su cauce.

Feymew nga adkintulelu
Entonces al estar mirando
Entonces, cuando estaba mirando.

triparkey ti lafken trufrufkey ñi tripan ti lafken
salió mar sonó su salí mar
hacia el mar, éste sonó y se salió.

Feymew kuse machi ngillaturkey nga,
Entonces vieja machi rogó
Entonces, la vieja machi rogó

tripalarkey ko, fey wirari ti chefilu
saliendo estaba agua, entonces gritó gente culebra
cuando el mar se estaba saliendo la culebra apareció entera

triparkey kom wengkolenturkey fütake kom mamüll
salió todo arrancó grandes todo leña
y dio un grito, arrancó todos los leños, grandes

kaliftufilu. Feymew wengkolentulu nga ti
eucaliptus. Entonces al arrancar
eucaliptus. La culebra arrancó

fütake mamüllfilu, fey nga wirarküley,
grandes leño culebra entonces gritando está
grandes leños y no dejaba de gritar.

fey nga tripaparkey chi pu akurkey nga ti chew
entonces salió llegó donde
el agua llegó hasta donde

chi mülen ti Kaykay mew nga Trengtreng fey ti
estoy Kaykay Trengtreng ese
estaba el Kaykay y el Trengtreng.

pu che nga füttra wingkul epu fütake wingkull
gente grande cerro dos grandes cerros
La gente subió a dos grandes cerros

trawülerkey. Feymew nga amurkey ti pu che, amurkey
junto estaba ahí. Entonces fue gente, fue
que estaban juntos. Entonces fue la gente a

ti pu che pemealu, feymew kom pürapurkeyngün
gente a ver, entonces todo fueron a subir a ellos,
mirala, entonces todos subieron y

pürapurkeyngün ngillatupurkealu nga ti ko.
fueron a subir a ellos a rogar agua.
fueron a rogar, el agua

Puwürkelay feytichi wingkul mew. Alkansapurkelay, fey nga
No llegó ese cerro en no alcanzó, entonces
a esos cerros, entonces

wüne pichi wirarülü fey ti Kaykay: "¡Ay! ¿chumaiñ?
antes poco cuando gritó ese Kaykay: "¡Ay! ¿qué haremos?
gritó, primero, el Kaykay: "¡Ay! ¿qué haremos?

turpu nga kom filu kulliñ weküfü" kom
nada todo culebra animal diablo" todo
Nada, la culebra es una animal, un diablo".

mülepurkey nga. Feymew fey nga ti pichi
estaban ahí. Entonces poco
Todos estaban ahí. Entonces volvió

wirarürkey ti Kaykay, depue wirar'rkey ti Trengtreng,
gritó Kaykay, después gritó Trengtreng,
a gritar el Kaykay, pero después gritó el Trengtreng.

wirarülü fey pu che kom pu che:"¡Ay!
cuando gritó entonces gente todo gente:"¡Ay!
Cuando gritó el Trengtreng, toda la gente dijo:¡Ay!

Chaw Dio mangeñ, mülerkeymi", pingün.
Padre Dios viviremos, estabas, ", dijeron.
Padre Dios, viviremos", dijeron.

Kiñe fütä peasu tierra mülerkey, feymew fey nga kiñe.
Un gran pedazo tierra había , así entonces un.
Todos estaban en un gran pedazo de tierra.

CHUMNGECHI ÑI KUREYEWKEFEL CHE KUYFI COMO SE CASABA LA GENTE ANTES

J.M.T. Los Batros.

Traducido por Manuel Loncomil.

Kidu fey kafey ingkatuniekefuy kiñe pichiche

Ella decía se invitaba una joven persona

Decía ella que se invitaba a una persona joven

fütapüra de 30 años. Feymew kompañkünulngekefuy

soltera de 30 años. Entonces lo hacía acompañar

soltera, de 30 años. Entonces, la hacía acompañar

tüfeychi soltero de 16 años, niekefuy edad chi soltera,

cualquier soltero de 16 años, tenía edad esa soltera,

con cualquier soltero de 16 años, tenía esa edad

tüfeyngu. Kiñe pichi tripay wekun tüfeyngu

esos dos. Un poco salir afuera esos dos

ambos. Los mandaban salir afuera un poco,

dayenkelafuyngu chew werküngey. Ka femngechi

no se molestaban donde lo mandaban. Así de esta manera

pero ellos no se molestaban por eso. Así, de esta manera

Kompañkülen akutukefuy, pikefuy chi Chafela Koñwemañ
acompañados llegaban, decía esta Chabela Coñueman
llegaban acompañados, decía Chabela Coñueman,

eso conversaba ella. Feymew tüfeyngu dayenkelafoy,
eso conversaba ella. Entonces esos dos no se molestaban,
eso conversaba ella. Entonces los dos no se molestaban,

tüfeyngu ina kuduwwlafuy, feypikefuyngün tüfey fina
aquellos dos no se enamoraban, me decía aquella finada
tampoco se enamoraban, me decía la finada

Chafela. Femngechi ngütrankalkefi mew. Welu fey
Chabela. Así me conversaba. Pero entonces
Chabela. Así me conversaba ella. Pero ahora,

adümngele, ingkatungele kiñe kofen de de 16 años ya
dejándolo así, si la invitan una joven de 16 años ya
si invitan a una joven de 16 años, ya

dewma petu tripalay ñi ruka mew, ya dewmayngu trarikünuwingu,
antes de salir su casa de ya se molestan
antes de salir de su casa se molestan porque la mandan,

pu dayekawe. Feypikefuy kidu, kiñe matrimonio, chi kureyewalu,
empiezan a pololear. Decía ella, un matrimonio, aquellos que se van
a casar

y además empiezan a pololear. Decía ella que un matrimonio,
aquellos que se van a casar,

mülekefuy futra koyamtu ngillantun malen. Mülekefuy
estaba cerca del roble grande compra la señorita. Había
se ponían cerca del roble grande. Allí se compra a la señorita. Se

trawülnekefuy chi che, lang^aumngekefuy korderu,
se juntaba la gente, se mataba cordero,
juntaba mucha gente, se mataba un cordero,

ka tripalngekefuy, wiriniewtukefuy chi kure wen
se le cortaba el cogote, se descueraba ese matrimonio
se le cortaba el cogote, se le descuera, así se hacía el matrimonio

y en seguida feychi epu kurewen mülefuy ñi
y en seguida entonces esa dos matrimonio tenían su
y, en seguida, esa pareja tenía que

dunguluwael rangi che, mülefuy ñi dunguluwael
hablarse delante de la gente, deben hablarse

ñi kuralmengekefuy chi epu kureyewalu, fey pikefuy chi fina Isafel.
se le rodeaba esas dos que se van a casar, así decía la finada Isabel.
y todos rodeaban a los dos que se van a casar, así decía la finada
Isabel.



Santos Chávez

Alegre Vida

Grabado en Linoleo (1992)



Santos Chávez
Costa del Paraíso
Grabado en Linoleo (1992)

OPINIONES

PENTUKUN N°5, 1996; pp.77-79

OPINION DE BERTA QUINTREMAN SOBRE PROYECTO HIDROELECTRICO RALCO *

Me llamo Llepvkal, en chileno Berta Quintreman. Yo también diré hermana, pero consideren mis palabras. Yo, hasta ahora he andado, he andado en la ciudad. Yo también, he estado muy apenada. He viajado lejos, porque me dijeron que yo presentaría bien el problema, fui. Me apoyaron en mi casa, yo soy mujer pobre, pero tuve ánimo para ir. Hasta donde llegue, llegué, pensé.

Yo no andaba por mi propia cuenta, me dirigió la que me engendró, mi mamá. Mi Padre Ngvnemapun, mi Madre Ngvnemapun me dirigió, me dirigieron en todo en esos lugares. Por su propia voluntad la gente no se encamina. Por tu pensamiento yo me encaminé. Pero ahora, me recibieron bien. Yo ahora, diré esto claramente, porque nos afectan estos malvados traicioneros «yana» que vienen, quizás de donde vienen estos demonios «piwuchen». Antes, se les llamaba «piwuchen» en mapudungun a los malvados traicioneros.

(*) Dirigente de comunidad Ralco Lepoy, Alto Bío Bío. Opinión expresada en mapudungun a Raúl Molina y Pablo Marimán en reunión sostenida en la comunidad el 05 de mayo pasado. Traducida por María Angélica Relmuan.

Yo he ido hasta el lugar de Valparaíso, allá anduve sola, casi no tuve quién me apoyara. Fuí sola de este lugar, pero allá encontré compañeras. Participamos en todos los asuntos de los demás. Anduve sola, pero qué se le va a hacer. A veces, la gente anda sola, porque la dejan así. Esa vez que yo fui allá, cuando fui a alcanzar allá. Cuando estaban los ricos de Endesa en Valparaíso. Yo andaba muy ... en mis pensamientos.

Y ustedes, ahora. ustedes que son mapuche, se rien de los que viven en estas tierras. ¿Por qué anda saliendo tanto la mujer?, dicen. Pero la mujer no anda por su propia cuenta, anda por defender los intereses de un hombre, esa pobre mujer. Anda por interés de su campo que tiene, por eso que andan las pobres señoras así, salen lejos, con todo anhelo, anda con toda su fuerza, como no anda por su propia cuenta.

El que la hizo como hija, él que la dejó acá, con esa voluntad anda la pobre mujer sola. Por eso, yo trabajé por tres años en ese asunto. En tres años, fui a alcanzar hasta Santiago, con el favor de Dios, anduve bien. Anduve bien, alegre en las ciudades.

Ahora, han llegado mis hermanos, los wingka. Ellos nos dicen que hablemos nuestro idioma. La gente no tiene que avergonzarse de su idioma, en su idioma uno puede discursar, puede decir lo que quiera. Por eso yo ahora les estoy diciendo esto, pero tómenme en cuenta mis palabras.

Mis palabras valen porque yo he andado lejos. Allá donde están los malvados, allá he andado yo. Por eso que yo tengo valor para hablar esto. Por eso que en un pensamiento sincero, que ustedes me digan que esté

bien. Que esté bien, en buena forma, alegres. Diríjanme ustedes, hermanos que andan. Les digo que diré eso no más.

Yo ahora les diré, que salgan de nuestras tierras: un buen pensamiento, buenos sueños, buenos trabajos. Yo me entristezco mucho. Si se llena de agua, cómo saldríamos, si llega el agua de noche, digo. Sufro por todas estas cosas, como soy fuerte (tengo el corazón grande), no me apeno mucho; trato de andar alegre.

Porque la persona que está sentada no tiene valor para hablar. Por estar sola, la gente tiene más valor para hablar, porque yo no estoy así por mi cuenta, está a mi lado quien me engendró, todos los que me dan la vida, es por eso que yo ando así.

Pero, tengo resuello para hablar por donde pase. Por acá andan esos malos, ellos dicen que no importa lo que le pase a esa mujer. Pero, las cosas no son así, si Dios quiere se hará, si Dios no quiere, no lo podrán hacer. Van a quedar con el deseo no más los malos, me digo a mí misma. Yo medito por donde ande, como yo hablo con la razón, por eso he andado bien.

Tengo un solo hijo, si dejo solo a mi hijo, digo ¿quizás qué le podría pasar a mi hijo?. Por eso hago un esfuerzo para andar así, para que no sufra mi hijo, digo. Mi pobre hijo.

Eso no más les daré hermanos que están acá por una buena causa.

PENTUKUN N°5, 1996; pp. 80-88.

MI EXPERIENCIA COMO MUJER MAPUCHE PARTICIPANTE EN BEIJING 95 *

Por Isolde Reuque P.

En septiembre de 1995 en la capital de China , Beijing, se realizó uno de los acontecimientos mundiales más importante de la historia de este último cuarto de siglo, aquí se hicieron presentes delegadas de 184 países y alrededor de cinco mil Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) con status consultivo y otras acreditadas especialmente para participar de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (4-15) y paralelamente se llevó a cabo el Foro Mundial de organizaciones no Gubernamentales en Huairou, ciudad situada a unos 60 Kms. de Beijing, del 30 agosto al 8 de septiembre. En éste participaron 30 mil mujeres aproximadamente y unos 600 hombres.

Lo acontecido en Beijing fue la culminación de un largo proceso preparatorio a nivel nacional regional, y mundial en el que destacan las conferencias regionales de los gobiernos y los foros regionales de las ONGs realizadas en cada continente.

(*) Convención internacional de mujeres del mundo. Beijing, China, del 04 al 15 septiembre de 1995.

Esta conferencia fue con el propósito de elaborar un programa mundial de igualdad, orientado a proteger los derechos humanos de las mujeres con independencia de sus características individuales de raza, etnia, edad, condición social, estado civil, religión y cultura. Hacer realidad este programa implica concitar una voluntad política mundial alrededor de los objetivos estratégicos para eliminar las barreras que limitan al acceso de las mujeres a los beneficios del desarrollo y a la ciudadanía plena, y lograr un compromiso activo de los gobiernos en torno a ellos.

Con este fin la conferencia analizó los avances y obstáculos para el progreso de las mujeres en la última década, desde la aprobación de las estrategias de Nairobi durante la III Conferencia Mundial sobre la mujer (Nairobi, 1985) con el fin de acelerar su aplicación a la luz de los principios de Igualdad, Desarrollo y Paz de las Mujeres.

Las mujeres mapuche de la IX región no quedaron ajenas a estas discusiones, ya que el objetivo nos parecía de mucho interés es así como partimos discutiendo lo que se conoció públicamente como **Mujeres Mapuche Camino a Beijing** en la región, luego con un taller en Mar del Plata, seguido a esto, entrevistas tras entrevistas para ver la posibilidad de llegar a China. No fue fácil articular las distintas expresiones de las mujeres mapuche, coordinación y reflexiones entre unas y otras, lo que dio fuerza a la coordinadora de la IX Región.

Sin lugar a dudas esto nos hizo reflexionar sobre el porqué de la ausencia real de las mujeres rurales y de nosotras las Indígenas del País. Siendo conocido por todos la participación que han tenido los pueblos indígenas en la construcción de la vuelta a la democracia y en particular

la participación de las mujeres mapuche en la organización tradicional como en el Movimiento Social Indígena. Por lo que el desafío era mayor, participar en la conferencia, marcar presencia indígena, coordinándonos con hermanas de otros países, llevar planteamientos claros como legítimos dueños y herederos de los pueblos originarios.

Bueno, fuimos a Beijing cuatro mujeres mapuche, tres al foro de ONGs en Huairou y una a la Conferencia.

¿QUE SE DISCUTIO?

La plataforma de acción identifica un conjunto de áreas críticas de especial preocupación para el progreso de las mujeres, como pobreza, educación, salud, violencia, derechos humanos, medios de comunicación, medio ambiente, participación en la economía y en la toma de decisiones. En múltiples reuniones de trabajo entre marzo y agosto de 1995 los gobiernos discutieron estos temas aprobando o estableciendo enmiendas a la redacción en cada uno de ellos. La palabra género que recorre el documento *La plataforma de acción*, provocó varias discusiones durante el proceso preparatorio debido al desacuerdo de una minoría de países. Se nombró una comisión que estableció que dicho vocablo debía ser utilizado porque su uso había sido acordado en todas las reuniones regionales previas y en otros foros de la ONU. La palabra género se diferencia sexualmente, se han construido distintos roles para hombres y mujeres, y que en esta división las mujeres han quedado subordinadas a los hombres. Por tratarse de una construcción social, el género-es decir, los roles asignados a uno y otro sexo-pueden ser cambiados.

Cuando las mujeres delegadas llegaron a Beijing más o menos un 60 por ciento de *La plataforma de acción* contaba ya con la aprobación unánime de los gobiernos. El resto fue discutido y aprobado durante la misma Conferencia.

La plataforma de acción es el documento final de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, y contiene un conjunto de medidas que los gobiernos acordaron aplicar durante los próximos cinco años. Estas buscan remover los obstáculos para la activa participación de las mujeres tanto en la vida pública como privada a través de su plena e igual participación en la economía, en la sociedad en la cultura y en la toma de decisiones a nivel político.

La plataforma plantea tareas a los gobiernos de los países miembros de la ONU al sector privado, a los organismos intergubernamentales, a las agencias especializadas de la ONU, a las ONG, y a la cooperación internacional.

Aunque su concreción dependerá en buena medida de la voluntad política de los gobiernos, ésta también radica en la capacidad de movilización de las mujeres para que en base a los compromisos asumidos por los gobiernos, exijan su materialización a nivel nacional mediante la promulgación de leyes, formulación de programas y ejecución de políticas públicas, entre otras iniciativas, tareas que deben contar con una participación activa de la sociedad civil.

¿DESPUES DE BEIJING QUE?

La reunión de Beijing concluyó con una declaración y un instrumento de acción aprobado por las delegaciones gubernamentales, con un movimiento de mujeres visible a nivel internacional animado por sueños y utopías diversas para el futuro, y sobre todo con la satisfacción de haber dado un salto cualitativo en la lucha por la igualdad para las mujeres, que se traduce simultáneamente en un paso adelante en los procesos de democratización. El tema de la discriminación de género ha trascendido al movimiento que le dio origen y a penetrado las instituciones oficiales y los espacios públicos, convocando la atención de políticos, periodistas y empresarios entre otros.

AHORA NOS TOCA LA MISION DE DIFUNDIR EL SENTIDO QUE NOS LLEVO A BEIJING.

1.- Difundir el sentido del proceso que nos llevó a Beijing y los acontecimientos de *La plataforma de acción*. Esta fue posible gracias al despliegue de expresiones organizadas de mujeres que, desde sus espacios autónomos, se relacionaron con distintos actores sociales y con los gobiernos. La capacidad de comunicar las demandas, así como la articulación de las materias en debates con temas de interés general como *democracia, desarrollo y paz* hicieron posible el intercambio que tuvo lugar en la IV Conferencia.

2.- Convocar a las distintas organizaciones de mujeres a hacer suyos, desde su lógica e interpretación particular, los derechos, objetivos y

medidas contenidas en la Plataforma y los nuevos temas que emergieron en la agenda del foro Mundial de ONGs.

3.- Reforzar el derecho a la ciudadanía plena de las mujeres por la creación de mecanismos de negociación, de consulta, y de opinión que aseguren la participación de los grupos de mujeres en los procesos de priorización e implementación de la plataforma en los distintos países. Se trata entonces de exigir a los gobiernos la creación de mecanismos que permitan el seguimiento y la fiscalización de la plataforma de acción. Es por lo mismo necesario insistir que el entorno institucional oficial es un ámbito de referencia, para el movimiento, pero no su lugar natural, el cual está ubicado en la sociedad civil y en los espacios públicos autónomos.

4.- Aumentar la capacidad reflexiva del movimiento, su entendimiento sobre el escenario mundial y regional donde viven sus luchas, y la identificación de los nuevos actores e intereses que se movilizan en torno a la no discriminación. El movimiento debe situarse simultáneamente en diversos escenarios a nivel internacional, regional, y nacional los que probablemente se rigen por lógicas diferentes.

Por último el importante desafío consiste en apropiarse de la plataforma para avanzar en la posición de las mujeres, estando alertas a identificar los nuevos temas y demandas que éstas plantean en distintos espacios por muy alejados que se encuentren de los ámbitos más públicos y oficiales.

La participación, la interlocución y la negociación sólo será posible en igualdad de condiciones con un movimiento visible fuerte y legítimo, que propicie una nueva lógica de relación con los gobiernos responsables de la implementación de *La Plataforma de Acción*.

La delegación oficial de Chile fue integrada por 60 mujeres y 3 hombres, una mujer mapuche representando a las indígenas de Chile, doña Rosa Isolde Reuque Paillalef Presidenta de la Asociación de Mujeres Mapuche KELLUKLEAYÑ PU ZOMO quienes viajaron en un avión de la FACH en vuelo directo por la ruta Santiago a Rapanui, de ahí a Papeete, luego Fiji, en seguida a Wan y Beijing; el vuelo fue tranquilo de lo más ameno, la vuelta fue mejor, mayor camaradería y compañerismo a pesar de las diferencias ideológicas y de interés nos unía un espíritu de satisfacción por el deber cumplido; no estuvieron ajenas las canciones, los chistes y los chascarros como grupo. Cabe señalar en este párrafo que en China fue toda una experiencia de vida para todas las que le interesaba la historia política y turística de China, ya que se fueron de viaje a los lugares de interés y casi todas de compras en el tiempo libre. No será fácil de olvidar la Muralla China, las Tumbas Mings, el Palacio de Verano, el Templo del Sol, la Plaza de Tiananmen, la calle de las Sedas, el Palacio de las Perlas y otros centros comerciales.

LA VUELTA

Algo de ello, es interesante contar nuestra llegada a Fiji, donde dormimos en el Hotel, una bandera chilena imponente. A la hora de la cena se hizo la infaltable colecta, feliz, todas se pusieron, ya que el objetivo era compartir con los tripulantes del avión que se habían

portado de maravillas, para sorpresa nuestra, el hotel y su gente nos festejó a todos con un pastel, una torta decorada con los colores y la forma de la bandera chilena, eso porque esa noche era 18 de septiembre de 1995, se produjo un ambiente especial entre música fijana y sentimiento de patriotismo nacional y una mujer mapuche viviendo por primera vez la experiencia de integrar una delegación con gente diversa, con principios ideológicos y religiosos distintos.

Al comenzar este documento no fue fácil recordar paso a paso lo que se vivió en Beijing ni cómo contar la experiencia, desde qué ángulo y eso porque la diversidad ya era un gran tema: razas distintas, colores de piel y ropaje, idiomas, personas de los más diversos ámbitos políticos, presidentes, ministros, directores nacionales, primeras damas, princesas, actrices, representantes del Vaticano, entre otros, los menos eran dirigentes sociales y sindicales aún mayor era la ausencia del mundo indígena.

Las reuniones en el centro de convenciones fueron permanentes, cientos de ellas diariamente y unas cuantas que giraban alrededor de las reuniones oficiales organizadas por personas de instituciones o grupos de los más diversos temas.

Creo necesario agradecer el apoyo del Gobierno de Canadá, de la Coordinadora de Mujeres Mapuche de la Novena Región, al Gobierno de la Concertación, a la Fuerza Aérea de Chile, a la organización Kellukleayñ pu Zomo y en especial a la Primera Dama de Chile. A la Ministra Directora Nacional del SERNAM y a quienes colaboraron para hacer posible este viaje, tanto en lo político como en los gastos de hotel y comida.

Por último, quiero decir que los derechos humanos de las mujeres incluyen el derecho a tener control sobre su sexualidad, incluida su salud reproductiva, y a decidir libremente al respecto, sin discriminación ni violencia.

Es violencia contra la mujer todo acto en su contra que tenga como resultado posible o real, un daño físico, sexual o psicológico incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad tanto en la vida pública como en la privada para toda mujer. Aquí en el centro sur de Chile también se debe respetar y reconocer la diversidad cultural y sus mujeres indígenas.

DOCUMENTOS

PENTUKUN N°5, 1996; pp. 89-93.

APRUEBA CONVENIO CELEBRADO ENTRE EL MINISTERIO DE EDUCACION Y LA CORPORACION NACIONAL DE DESARROLLO INDIGENA.

SANTIAGO, 27 de marzo de 1996.

Considerando:

Que el Ministerio de Educación es la Secretaría de Estado a la que le corresponde fomentar el desarrollo de la educación y la cultura.

Que los Indígenas de Chile conservan manifestaciones étnicas y culturales propias.

Que tanto el Ministerio de Educación como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena están interesados en aunar esfuerzos y realizar acciones conjuntas destinadas al desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas especialmente en lo cultural; y

VISTO:

Lo dispuesto en los artículos 1° y 4° de la Ley N° 19.856; Ley N° 19.253 y Artículo 1° N° 61 del Decreto Supremo N° 654 de 1994, de

interior y la Resolución N° 55, de 1992, de la Contraloría General de la República.

DECRETO:

Apruébase el Convenio de 27 de Marzo de 1996, celebrado entre el Ministerio de Educación y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, cuyo tenor es el siguiente:

CONVENIO: En Santiago a 27 de Marzo de 1996, entre el Ministerio de Educación, representado por su Ministro don Sergio Molina Silva, ambos domiciliados en Avda. Libertador General Bernardo O' Higgins N° 1371, 7° piso, Santiago y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, en adelante «CONADI», representada por su Director Nacional don Mauricio Huenchulaf Cayuqueo, ambos domiciliados en Manuel Montt N° 794, Tercer Piso, de Temuco, se celebra el siguiente Convenio de Colaboración.

PRIMERO: Las partes dejan expresamente establecido:

Que el Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias.

Que el Ministerio de Educación tiene como uno de sus objetivos el de mejorar la calidad y equidad de la educación, mediante la participación activa de los actores involucrados y dentro de un proceso de descentralización curricular, pedagógica y administrativa.

Que el Ministerio de Educación podrá autorizar la readecuación de la secuencia de Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios para efectos de cumplir con las exigencias de enseñanza bilingüe de la Ley N° 19.253 que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas.

Que tanto el Ministerio de Educación, como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, están interesados en el reconocimiento, respeto y protección de las Culturas Indígenas, especialmente dentro del Marco Legal de la Ley N° 19.253, de 1993.

SEGUNDO: Considerando las funciones de ambas entidades y los fines que persigue el Estado a través de ellas, puedan dentro del marco de sus respectivas leyes orgánicas complementarse en acciones de cooperación mutua, por el presente acto vienen a convenir y establecer las siguientes acciones y declaraciones de principios globales de cooperación:

- a. Generar proyectos de educación intercultural bilingüe a ser desarrollados en cualquier punto del país en áreas de alta densidad indígena.
- b. Desarrollar dentro de los respectivos programas y proyectos institucionales, las acciones de cooperación mutua destinadas a promover y financiar una educación adecuada a la realidad sociocultural de los educandos indígenas, en el marco de los objetivos de la educación nacional.

c. Coordinar acciones para desarrollar programas de investigación de arte y cultura y en especial, de formación de profesores en educación intercultural.

TERCERO: Para operacionalizar las acciones tendientes a logro de los fines convenidos, las partes se comprometen a establecer los mecanismos de coordinación tanto a nivel central como a nivel regional que permitan determinar los proyectos y acciones comunes o de cooperación en ambos niveles.

CUARTO: El presente convenio dará inicio a una coordinación que permita la implementación de las siguientes líneas de acción que serán evaluadas en forma permanente:

- a. Planes pilotos de educación intercultural bilingüe
- b. Fondos regionales de apoyo complementario a experiencias en desarrollo.

QUINTO: El presente convenio tendrá una vigencia por tiempo indefinido, pudiendo cualquiera de las partes ponerle término mediante notificación o comunicación escrita otorgada con una antelación de 60 días a la fecha de término, comunicación que debe formalizarse mediante carta certificada.

SEXTO: El presente convenio se suscribe en cuatro ejemplares de igual tenor y valor legal, quedando dos de ellos en poder de cada parte.

FIRMAN:

MAURICIO HUENCHULAF CAYUQUEO, SERGIO MOLINA SILVA,
DIRECTOR NACIONAL MINISTRO DE EDUCACION.
CORPORACION NACIONAL DE
DESARROLLO INDIGENA.

ANOTESE:

«Por orden del Presidente de la República».

SERGIO MOLINA SILVA
MINISTRO DE EDUCACION

Lo que transcribo para su conocimiento.
Saluda atentamente a Ud.

JAIME PEREZ DE ARCE ARAYA*
SUBSECRETARIO DE EDUCACION

* El documento original trae la firma del Subsecretario de Educación.

BORRADOR DE LA DECLARACION AMERICANA SOBRE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS (AG/RES 1022 (XIX-0/89)*)

Comisión Interamericana de Derechos Humanos

PREAMBULO

1.- *Las instituciones indígenas y el fortalecimiento nacional.*

Los Estados miembros de la Organización de Estados Americanos (en adelante los Estados).

Recordando que los pueblos indígenas de las Américas constituyen un segmento organizado, distintivo e integral de su población y tienen derecho a ser parte de la identidad nacional de los países, con un papel especial en el fortalecimiento de las instituciones del Estado y en la realización de la unidad nacional basada en principios democráticos; y,

Recordando además, que algunas de las concepciones e instituciones democráticas consagradas en las Constituciones de los

* Este borrador ha sido aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su sesión 1278 celebrada el 18 de septiembre de 1995.
Tiene un carácter consultivo.

Estados americanos tienen origen en instituciones de los pueblos indígenas, y que muchos de los actuales sistemas participativos de decisión y autoridad de los pueblos indígenas contribuyen al perfeccionamiento de las democracias en las Américas.

2.- Erradicación de la pobreza

Reconociendo la severa pobreza que sufren las poblaciones indígenas en muchas regiones de las Américas, y que sus condiciones de vida son generalmente deplorables; y preocupados por la privación a las poblaciones indígenas de sus derechos humanos y libertades fundamentales, que han resultado entre otros, en su colonización y en el despojo de sus tierras, territorios y recursos, privándoles así de ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de acuerdo a sus propias necesidades e intereses;

Y recordando que en la Declaración de Principios de la Cumbre de las Américas, en diciembre de 1994, los Jefes de Estado y de Gobierno declararon que en consideración a la Década Mundial del Pueblo Indígena, enfocarán sus energías a mejorar el ejercicio de los derechos democráticos y el acceso a servicios sociales para los pueblos indígenas y sus comunidades.

3.- Cultura Indígena y Ecología

Valorando el respeto acordado al medio ambiente por las culturas

de los pueblos indígenas de las Américas, así como la relación especial entre los pueblos indígenas y los territorios que habitan.

4.- *Convivencia, respeto y no discriminación.*

Conscientes de la responsabilidad de todos los Estados y pueblos de América de participar en la lucha contra el racismo y la discriminación racial.

5.- *Goce de derechos en comunidad.*

Recordando el reconocimiento internacional de derechos que sólo pueden gozarse cuando se lo hace en conjunto con los otros miembros de la comunidad.

6.- *Supervivencia indígena y dominio territorial*

Considerando que para muchas culturas indígenas sus formas tradicionales colectivas de control y uso de tierras, territorios, aguas y zonas costeras son condición necesaria para su supervivencia, organización social, desarrollo, bienestar individual y colectivo; y que dichas formas de control y dominio son variadas, idiosincráticas y no necesariamente coincidentes con los sistemas protegidos por las legislaciones comunes de los Estados en que ellos habitan.

7.- Desmilitarización de áreas indígenas.

Teniendo en cuenta la presencia de fuerzas armadas en tierras y territorios de los pueblos indígenas, y enfatizando la importancia de retirarlas de donde no sean estrictamente necesarias para sus funciones específicas.

8.- Instrumentos de derechos humanos y otros avances en derecho internacional.

Reconociendo la preeminencia y la aplicabilidad a los Estados y pueblos de la Américas, de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y del derecho internacional de los derechos humanos; y

Teniendo presente los avances logrados por los Estados y las organizaciones indígenas, especialmente en el ámbito de Naciones Unidas y de la Organización Internacional del Trabajo, en la codificación de los derechos indígenas, recordando al respecto el Convenio # 169 de la O.I.T. y el Borrador de Declaración de las Naciones Unidas sobre el tema;

Afirmando el principio de la universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos, y la aplicación a todos los individuos de los derechos humanos reconocidos internacionalmente.

9.- Avances normativos nacionales.

Teniendo en cuenta los avances constitucionales y legislativos alcanzados en algunos Estados de las Américas para afianzar los derechos e instituciones de las poblaciones indígenas.

Declaran:

SECCION PRIMERA. PUEBLOS INDIGENAS

Art. I. *Definición:*

1. En esta Declaración, pueblos indígenas son aquellos que poseen una continuidad histórica con sociedad preexistentes a la conquista y colonización europea de sus territorios, (ALTERNATIVA 1. [... así como a los pueblos traídos contra su voluntad a las Américas, que se liberaron y restablecieron las culturas de las que habían sido desarraigados.]) (ALTERNATIVA 2. [... así como a los pueblos tribales cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otras secciones de la comunidad nacional, y cuyo status jurídico es regulado en todo o en parte por sus propias costumbres o tradiciones o por regulaciones o leyes especiales.])

2. La autoidentificación como indígena o tribal deberá considerarse como criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones de la presente Declaración.

3.- La utilización del término «pueblos» en esta declaración no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a otros derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional.

SECCION SEGUNDA. DERECHOS HUMANOS

Art. II. *Plena vigencia de los derechos humanos.*

1.- Los pueblos indígenas tienen derecho al goce pleno y efectivo de los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidas en la Carta de la OEA, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales de derechos humanos; y nada en esta Declaración puede ser entendido como limitando o negando en manera alguna esos derechos, o autorizando acción alguna que no esté de acuerdo con los principios del derecho internacional incluyendo el de los derechos humanos.

2.- Los Estados asegurarán el pleno goce de sus derechos a todos los pueblos indígenas.

3.- Los Estados reconocen asimismo que los pueblos indígenas tienen derechos colectivos en tanto éstos sean indisponibles para el pleno goce de los derechos humanos individuales de sus miembros. En ese sentido reconocen el derecho de las poblaciones indígenas a su actuar colectivo, a sus propias culturas, de profesar y practicar sus creencias espirituales y de usar sus lenguajes.

Art. III. *Derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena.*

Los individuos y pueblos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de acuerdo con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación respectiva. El ejercicio de ese derecho no les originará desventaja alguna.

Art. IV. *Status legal de las comunidades*

Los Estados asegurarán dentro de sus sistemas legales el otorgamiento de personalidad legal a las comunidades de pueblos indígenas.

Art. V. *Rechazo a la asimilación*

Los Estados no tomarán acción alguna que fuerce a los pueblos indígenas a asimilarse y no apoyarán teoría, o ejecutarán práctica alguna que importe discriminación, la destrucción de una cultura o la posibilidad de etnocidio.

Art. VI. *Garantías especiales contra la discriminación*

1.- Los Estados reconocen que, cuando las circunstancias así lo demandan, los pueblos indígenas requieren garantías especiales para el pleno goce de los derechos humanos reconocidos internacional y nacionalmente; y que los pueblos indígenas tienen que participar plenamente en la definición de esas garantías.

2.- Los Estados tomarán igualmente las medidas necesarias para que tanto las mujeres como los hombres indígenas puedan ejercer sin discriminación alguna los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Los Estados reconocen que la violencia ejercida contra personas a raíz de su género, impide y anula el ejercicio de esos derechos.

SECCION TERCERA. DESARROLLO CULTURAL

Art. VII. *Derecho a la integridad cultural*

1.- Los Estados respetarán la integridad cultural de los pueblos indígenas y su desenvolvimiento en el respectivo habitat así como su patrimonio histórico y arqueológico, los que son importantes para la identidad de los miembros de sus grupos y de su supervivencia étnica.

2.- Los pueblos indígenas tienen derecho a restitución respecto a la propiedad de la que fueran despojados, o de compensación de acuerdo al derecho internacional.

3.- Los Estados reconocen y respetan las formas de vida indígena, sus costumbres, tradiciones, formas de organización social, vestimentas, idiomas y dialectos.

Art. VIII *Concepciones lógicas y lenguaje*

1.- Los Estados reconocen que los lenguajes y concepciones lógicas

indígenas son parte componente de la culturas nacionales y universales y como tales deberán respetarlos y facilitar su difusión.

2.- Los Estados tomarán medidas para asegurar que sean transmitidos programas en idioma indígena por las radios y teleemisoras de las regiones de alta presencia indígena, y para apoyar la creación de radioemisoras y otros medios de comunicación indígenas.

3.- Los Estados tomarán medidas efectivas para que los miembros de los pueblos indígenas pueden entender y ser entendidos con respecto a las normas y en los procedimientos administrativos, legales y políticos. En las áreas de predominio lingüístico indígena, los Estados realizarán los esfuerzos necesarios para que dichos lenguajes se establezcan como idiomas oficiales, y para que se les otorgue allí el mismo fuero de los idiomas oficiales no-indígenas.

4.- Cuando los pueblos indígenas así lo deseen, los programas educativos se efectuarán en lenguas indígenas e incorporarán contenido indígena, y proveerán también el entrenamiento y medios necesarios para el completo dominio de la lengua o lenguas oficiales.

Art. IX *Educación*

1.- Los pueblos indígenas tendrán el derecho a:

- a) establecer e implementar sus propios programas, instituciones e instalaciones educacionales;
- b) preparar y aplicar sus propios planes, programas, currículos y materiales de enseñanza; y

c) a formar, capacitar y acreditar a sus docentes y administradores.

2.- Los Estados tomarán las medidas necesarias para garantizar que dichos sistemas garanticen igualdad de oportunidades educativas y docentes que no se realicen intentos de convertir forzosamente a los pueblos indígenas o se les impongan creencias contra la voluntad de sus comunidades.

3.- Los Estados garantizarán que dichos sistemas sean iguales en todos sus aspectos a los ofrecidos al resto de la población.

4.- Los Estados proveerán la asistencia financiera y de otro tipo, necesaria para la puesta en práctica de las provisiones de este artículo.

Art. X *Libertad espiritual y religiosa*

1.- Los pueblos indígenas tendrán derecho a la libertad de conciencia, religión y prácticas espirituales para las comunidades indígenas y de sus miembros, derecho que implica la libertad de conservarlas, cambiarlas, profesarlas y divulgarlas, tanto en público como en privado.

2.- Los Estados tomarán las medidas necesarias para garantizar que no se realicen intentos de convertir forzosamente a los pueblos indígenas o se les impongan creencias contra la voluntad de sus comunidades.

3.- En colaboración con las poblaciones indígenas interesadas, los Estados deberán adoptar medidas efectivas para asegurar que sus sitios sagrados, inclusive sitios de sepultura, sean preservados, respetados y

protegidos. Cuando sepulturas sagradas y reliquias hayan sido apropiadas por instituciones estatales, ellas deberán ser devueltas.

Art. XI. Relaciones y vínculos de familia

1.- Las familias son el elemento natural y fundamental de las sociedades y deben ser respetadas y protegidas por el Estado. En consecuencia el Estado protegerá y respetará las distintas formas indígenas establecidas de organización familiar y de filiación.

2.- Para la calificación de los mejores intereses del niño en materias relacionadas con la adopción de niños de miembros de los pueblos indígenas, y en materias de ruptura de vínculo y otras circunstancias similares, los tribunales y otras instituciones pertinentes considerarán los puntos de vista de dichos pueblos, incluyendo las posiciones individuales, de la familia y de la comunidad.

Art. XII. Salud y Bienestar

1.- Los Estados respetarán la medicina, farmacología, prácticas y promoción de salud indígena, incluyendo las prácticas de prevención y rehabilitación.

2.- Los Estados facilitarán la difusión de aquellas medicinas y prácticas de beneficio para la población en general.

3.- Los pueblos indígenas tienen el derecho a la protección de las plantas, animales y minerales de uso medicinal.

4.- Los pueblos indígenas tendrán derecho a usar, mantener, desarrollar y administrar sus propios servicios de salud, así como deberán tener acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones y servicios de salud y atención médica.

5.- Los Estados proveerán los medios necesarios para que las poblaciones indígenas logren eliminar las condiciones deficitarias de salud que existan en sus comunidades, según estándares internacionalmente aceptados.

Art. XIII.- Derecho a la protección del medioambiente.

1.- Los pueblos indígenas tienen derecho a un medioambiente sano, condición esencial para el goce del derecho a la vida y el bienestar.

2.- Los pueblos indígenas tienen derecho a recibir información sobre el medioambiente, incluyendo información que permita asegurar su efectiva participación en acciones y decisiones de política que puedan afectar su mediomambiente.

3.- Los pueblos indígenas tendrán el derecho a conservar, restaurar y proteger su medioambiente, y la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos.

4.- Los pueblos indígenas deberán participar plenamente en la formulación y aplicación de programas gubernamentales para la conservación de sus tierras y recursos.

5.- Los pueblos indígenas tendrán derecho a asistencia de sus Estados con el propósito de proteger el medioambiente, y podrán requerir asistencia de organizaciones internacionales.

SECCION CUARTA. DERECHOS ORGANIZATIVOS Y POLITICOS

Art. XIV. *Derechos de asociación, reunión, libertad de expresión y pensamiento.*

1.- Los Estados deben tomar las medidas necesarias para garantizar a las comunidades indígenas y a sus miembros, los derechos de asociación, reunión y expresión de acuerdo a sus usos, costumbres, tradiciones ancestrales, creencias y religiones.

2.- Los Estados respetarán el derecho de los pueblos indígenas a reunirse y al uso por ellos de sus espacios sagrados y ceremoniales, así como el derecho a mantener contacto pleno y actividades comunes con sectores y miembros de sus étnias que habiten el territorio de Estados vecinos.

Art. XV. *Derecho al autogobierno, administración y control de sus asuntos internos.*

1.- Los Estados reconocen que las poblaciones indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover libremente su desarrollo económico, social y cultural, y consecuentemente tienen derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a sus asuntos internos y locales, incluyendo cultura, religión, educación, información,

medios de comunicación, salud, habitación, empleo, bienestar social, actividades económicas, administración de tierras y recursos, medio ambiente e ingreso de no-miembros; así como a los recursos y medios para financiar estas funciones autónomas.

2.- Las poblaciones indígenas tienen el derecho de participar sin discriminación, si así lo deciden, en la toma de decisiones, a todos los niveles, con relación a asuntos que puedan afectar sus derechos, vidas y destinos. Ello podrán hacerlo a través de representantes elegidos por ellos de acuerdo a sus propios procedimientos. Tendrán también el derecho a mantener y desarrollar sus propias instituciones indígenas de decisión; y a igualdad de oportunidades para su acceso a todos los foros nacionales.

Art. XVI. *Derecho Indígena*

1.- El derecho indígena es parte constituyente del orden jurídico de los Estados y de su marco de desenvolvimiento social y económico.

2.- Las poblaciones indígenas tienen el derecho de mantener y reforzar sus sistemas legales indígenas, y de aplicarlos en los asuntos internos en las comunidades, incluyendo en los sistemas de dominio inmobiliario y de recursos naturales, en la resolución de conflictos internos y entre comunidades indígenas, en la prevención y represión penal, y en el mantenimiento de la paz y armonía internas.

3.- En la jurisdicción de cada Estado, los asuntos referidos a personas indígenas o a sus intereses, serán conducidos de manera tal de proveer al derecho de los indígenas plena representación con dignidad e igualdad

frente a la ley. Ello incluirá la aplicación del derecho y costumbre indígena y, de ser necesario, el uso de la lengua nativa.

Art. XVII. *Incorporación nacional de los sistemas legales y organizativos indígenas.*

1.- Los Estados promoverán la inclusión, en sus estructuras organizativas nacionales, de instituciones y prácticas tradicionales de las poblaciones indígenas.

2.- Las instituciones de cada Estado en áreas predominantemente indígenas o que actúen en dichas comunidades, serán diseñadas y adaptadas para que reflejen y refuercen la identidad, cultura y organización de dichas poblaciones, de manera de facilitar su participación.

SECCION QUINTA. DERECHOS SOCIALES, ECONOMICOS
Y DE PROPIEDAD

Art. XVIII. *Formas tradicionales de propiedad y supervivencia étnica. Derecho a tierras y territorios*

1.- Los pueblos indígenas tienen derecho al reconocimiento legal de las formas diversas y particulares de posesión, dominio, y disfrute de territorios y propiedades por los pueblos indígenas.

2.- Los pueblos indígenas tienen derecho al reconocimiento de su propiedad y de los derechos de dominio con respecto a las tierras y

territorios que han ocupado históricamente, así como al uso de aquellos a los cuales hayan tenido históricamente acceso para realizar sus actividades tradicionales y de sustento.

3.- Cuando los derechos de propiedad y uso de los pueblos indígenas surgen de derechos preexistentes a la existencia de los Estados, éstos deberán reconocer dichos títulos como permanentes, exclusivos, inalienables, imprescriptibles e inembargables. Ello no limitará el derecho de los pueblos indígenas para atribuir la titularidad dentro de la comunidad de acuerdo con sus costumbres, tradiciones, usos y prácticas tradicionales; ni afectará cualquier derecho comunitario colectivo sobre los mismos. Dichos títulos serán solo modificables de común acuerdo entre el Estado y el pueblo indígena respectivo con pleno conocimiento y comprensión por éstos de la naturaleza y atributos de dicha propiedad.

4.- Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho a la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

5.- En caso de pertenecer al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o que tenga derechos sobre otros recursos existentes sobre las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos para la participación de los pueblos interesados en determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir indemnización de acuerdo al derecho

internacional, por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

6.- Los Estados no podrán trasladar o reubicar a pueblos indígenas salvo en casos excepcionales y en esos casos con el consentimiento libre, genuino e informado de dichas poblaciones, y con plena indemnización previa y el inmediato reemplazo por tierras adecuadas de igual o mejor calidad, e igual status jurídico; y garantizando el derecho al retorno si dejaran de existir las causas que originaron el desplazamiento.

7.- Los pueblos indígenas tienen derecho a la restitución de las tierras, territorios y recursos de los que han tradicionalmente sido propietarios, ocupado o usado, y que hayan sido confiscadas, ocupadas, usadas o dañadas; o al derecho de compensación justa cuando no sea posible la restitución.

8.- Los Estados tomarán medidas de todo tipo, inclusive el uso de la fuerza pública, para prevenir, impedir y sancionar en su caso, toda intrusión o uso de dichas tierras por personas ajenas no autorizadas o que se aprovechen de los pueblos indígenas o de su desconocimiento legal, para arrogarse posesión o uso de las mismas. Los Estados darán máxima prioridad a la demarcación de las propiedades y áreas de uso indígena.

Art. XIX. *Derechos laborales.*

1.- Las poblaciones indígenas tienen derecho al pleno goce de los derechos y garantías reconocidos por la legislación laboral internacional o nacional, y a medidas especiales cuando las circunstancias así lo

demanden, para corregir, reparar y prevenir la discriminación de que hayan sido objeto históricamente.

2.- Cuando las circunstancias así lo demanden, los Estados tomarán las medidas especiales que puedan ser necesarias a fin de:

a) proteger eficazmente a trabajadores y empleados miembros de las comunidades indígenas para su contratación y condiciones de empleo justas e igualitarias, en tanto la legislación general aplicable a los trabajadores en general no se las garantice y proteja en forma idónea;

b) mejorar el servicio de inspección del trabajo en las regiones, empresas o actividades laborales asalariadas en las que tomen parte trabajadores o empleados indígenas;

c) garantizar que los trabajadores indígenas:

i) gocen de igualdad de oportunidades y de trato en todas las condiciones del empleo, en la promoción y el ascenso;

ii) a que no estén sometidas a hostigamiento racial, sexual o de cualquier otro tipo;

iii) que no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas la servidumbre por deudas o toda otra forma de servidumbre, tengan éstas su origen en la ley, en la costumbre o en un arreglo individual o colectivo, que adolecerán de nulidad absoluta en todo caso;

iv) que no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas o radioactivadas;

v) que reciban protección especial cuando presten sus servicios como trabajadores estacionales, eventuales o migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como cuando estén contratados por contratistas de mano de obra de manera de que reciban los beneficios de la legislación y la práctica nacionales, los que deben ser acordes con normas internacionales de derechos humanos firmemente establecidas los trabajadores estacionales, y

vi) asegurar que estos trabajadores o empleados reciban plena información acerca de sus derechos, de acuerdo con esa legislación nacional y normal internacionales, así como de los recursos de que dispongan para proteger esos derechos.

Art. XX. Derechos de propiedad intelectual

1.- Las poblaciones indígenas tienen derecho a que se les reconozca la plena propiedad, control y la protección de aquellos derechos de propiedad intelectual que posean sobre su herencia cultural y artística, así como medidas especiales para asegurarles status legal y capacidad institucional para desarrollarla, usarla, compartirla, comercializarla, legar dicha herencia a futuras generaciones.

2.- Cuando las circunstancias así lo demanden, los pueblos indígenas tienen derecho a medidas especiales para controlar, desarrollar y proteger, y a plena compensación por el uso de sus ciencias, tecnologías incluyendo sus recursos humanos y genéticos en general, semillas, medicinas, conocimientos sobre la fauna y flora, diseños y procedimientos originales.

Art. XXI. *Derecho al desarrollo*

1.- Los Estados reconocen el derecho de los pueblos indígenas a decidir democráticamente respecto a los valores, objetivos, propiedades y estrategias que presidirán y orientarán su desarrollo, aún cuando los mismos sean distintos a los adoptados por el Estado nacional o por otros segmentos de la sociedad. Las poblaciones indígenas tendrán derecho sin discriminación alguna a obtener medios adecuados para su propio desarrollo de acuerdo a sus preferencias y valores, y de contribuir a través de sus formas propias, como sociedades distintivas, al desarrollo nacional y a la cooperación internacional.

2.- Los Estados tomarán las medidas necesarias para que las decisiones referidas a todo plan, programa o proyecto que afecte derechos o condiciones de vida de pueblos indígenas, sean hechas con el consentimiento y participación libre e informada de dichos pueblos, a que se reconozcan sus preferencias al respecto y que no se incluya provisión alguna que pueda tener como resultado efectos negativos para la normal subsistencia de dichas poblaciones. Los pueblos indígenas tienen derecho a restitución e indemnización de acuerdo al derecho internacional por cualquier perjuicio, que pese a los anteriores recaudos, la ejecución de dichos planes o propuestas pueda haberles causado; y a que se adopten medidas para mitigar impactos adversos ecológicos, económicos, sociales, culturales o espirituales.

SECCION SECTA. PROVISIONES GENERALES

Art. XXII. *Tratados, acuerdos y arreglos implícitos.*

Los pueblos indígenas tienen el derecho al reconocimiento, observancia y aplicación de los tratados, convenios y otros arreglos concluidos con los Estados o sus sucesores, de acuerdo a su espíritu e intención, y a hacer que los mismos sean respetados y honrados por los Estados. Los conflictos y disputas que no puedan ser resueltos de otra manera serán sometidos a cuerpos competentes internacionales (con acuerdo de todas las partes interesadas).

Art. XXIII.

Nada en este instrumento puede ser considerado como disminuyendo o extinguiendo derechos presentes o futuros que los pueblos indígenas pueden tener o adquirir.

Art. XXIV.

Nada en este instrumento implica otorgar derecho alguno a ignorar las fronteras entre los Estados.

18 de septiembre de 1995.

◆◆◆◆ NOTAS Y RESEÑAS ◆◆◆◆

PENTUKUN N°5, 1996; pp. 115-123.

CAÑULEF, Eliseo; edit. Hacia la interculturalidad y el bilingüismo en la educación chilena. Temuco: CONADI, 1996. 126 p.

Este documento de posición indígena en torno a la educación intercultural bilingüe se realizó tomando como base los documentos elaborados por los pueblos aymara, atacameños y mapuche en el marco de dos proyectos, del programa subsidio para el diseño de una educación intercultural bilingüe de la CONADI. Estos documentos fueron «Bases Sociales y políticas de la Educación Intercultural Bilingüe desde el Punto de Vista Indígena» y «Fundamentos y Bases Curriculares de la Educación Intercultural Bilingüe desde el Punto de Vista Indígena». Se incluyen como anexos complementarios los siguientes documentos:

Conclusiones relativas a la cultura y la educación del Congreso Nacional Indígena realizado en Temuco en enero de 1991. Acta de la Convención Nacional Indígena realizada en Valparaíso en marzo de 1993. Enmiendas al Proyecto de Ley Indígena propuestas a la Comisión del Senado por la Convención Indígena de Valparaíso. Conclusiones del Estudio Catastro y Sistematización de Experiencias Educativas Innovadoras en Áreas Indígenas.

S.G.G.

CASAMIQUELA, Rodolfo; MONDELO, Osvaldo; PEREA, Enrique.
Del mito a la realidad: evolución iconográfica del pueblo
tehuelche meridional. Buenos Aires: Fundación Aneghino, 1991,
290 p.

Este libro fue elaborado a partir de una recopilación de material
fotográfico, con el propósito de rescatar y revalorar el patrimonio cultural
de una etnia histórica la tehuelche o aonikenk, común a los territorios que
hoy son respectivamente las provincias del Chubut y Santa Cruz, en la
Argentina y la de Magallanes, en Chile.

Contiene seis capítulos. 1.- Síntesis de etnología patagónica austral.
2.- Aspectos etno-iconográficos. 3.- Aspectos iconográficos. 4.- Índice
onomástico. 5.- Obras citadas. 178 láminas que incluyen 536 ilustraciones.

S.G.G.

FOERSTER G., Rolf. Jesuitas y mapuches 1593 - 1767.
Santiago, Chile: Editorial Universitaria , 1996. 396 p.

Este libro describe el impacto que tuvo el accionar misionero de la
Compañía de Jesús entre 1593 y 1767 en el pueblo mapuche.

Contiene ocho capítulos: 1.- Los encuentros iniciales: una mirada
sobre el otro (1593 - 1601). 2.- La evangelización como rompimiento de
la violencia (1612-1611). 3.- El amparo de la frontera y el reconocimiento
del otro. La guerra defensiva (1612 - 1638). 4.- Los parlamentos como
rituales de concentración de las diferencias (1639-1655). 5.- La cruzada
contra la esclavitud (1655-1683). 6.- La conquista bautismal y de los
nombres. 7.- La evangelización cristalizada. Misión y parlamento

(1683-1722). 8.- Las contradicciones del proyecto jesuita. Crisis de modelo ilustrado (1723-1767). Corolario y Bibliografía.

S.G.G.

GINÓBILI, María Elena. Los onas o selk'nam: Observaciones etnológicas y etnográficas de la obra inédita del P. Lino Carbajal. Bahía Blanca: Instituto Superior "Juan XXIII", 1994. 71p.

Este libro analiza los datos registrados en las observaciones realizadas sobre los Selk'nam u Onas en el viaje a Tierra del Fuego del Padre Salesiano Lino D. Carbajal y que se encuentran depositadas en el Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia Norte de Bahía Blanca. Material que fue facilitado a la autora por los padres Szanto Ernesto y Rebok Valentino. El texto está organizado en 8 capítulos: 1.- Introducción. 2.- Presentación de la documentación inédita. 3.- El poblamiento de Tierra del Fuego. 4.- El viaje y el medio geográfico. 5.- El lugar: Misión de «La Candelaria». 6.- Análisis de los datos culturales. 7.- Una reflexión final. 8.- Bibliografía.

S.G.G.

MARTINEZ N., Christian. Comunidad y territorios Lafkenche, los mapuche de Rucacura al Moncul. Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 1995. 124 p. Serie Investigaciones vol. 2.

Este libro es producto de un estudio que realizó el autor entre los años 1994 y 1995. Contiene seis capítulos: 1.- Una aproximación a la territorialidad lafkenche durante la época colonial. 2.- La ocupación del territorio mapuche durante el siglo XIX. 3.- El desplazamiento de los lafkenche de Arauco - Tucapel hacia el sector de Rucacura al Moncul. 4.- La vida reduccional. 5.- El retorno de los lonko. 6.- Algunas reflexiones finales. Conceptos en mapudungun.

S.G.G.

PEÑA, Patricia de la. "Unidad de microenseñanza bilingüe Mapudungun - Castellano". Temuco, Chile: Sociedad de Desarrollo Campesino, SODECAM, 1996. 15 p.

Este texto es parte de un proyecto a través del cual se ha intentado la creación, diseño y aplicación de tres unidades bilingüe de microenseñanza, creadas, diseñadas y aplicadas por los profesores y padres de la Escuela G-282 de Dollinco Alto, en la comuna de Lautaro. Se incluyen indicaciones y sugerencias para los profesores. Las unidades se pueden utilizar de 1º a 8º año de enseñanza básica y se recomienda que de 1º a 4º año básico sólo se considere el aspecto oral de la enseñanza de la lengua. De 5º a 8º año puede pretender el desarrollo de las habilidades orales y escritas.

S.G.G.

ELICURA CHIHUAILAF, *De sueños azules y contrasueños*. Santiago, Editorial Universitaria, Colección Generación Espontánea, dic. 1995.

En el campo de la creación artística verbal mapuche, puede distinguirse en la actualidad dos tipos de manifestaciones líricas: su rica expresión oral cantada o *ülkantun*, que podemos llamar poesía etnoliteraria, y su aún naciente escritura poética, poesía escrita, o poesía a secas. Ambos fenómenos coexisten manteniendo determinadas formas de contacto, más o menos cercano o permanente según los casos, pero en circunstancias muy diferenciadas.

La poesía etnoliteraria, como ya está dicho, es parte de la amplia tradición oral mapuche, conocida en el ámbito no mapuche por los escritos de misioneros, cronistas y filólogos, especialmente el P. Félix de Augusta, el ex profesor y rector del Liceo de Temuco don Tomás Guevara y el Dr. Rodolfo Lenz, y en el presente mantiene su vitalidad creativa y su función de intérprete de los variados matices del complejo espíritu mapuche y de expresión de la sabiduría tradicional. Los términos con que se la menciona en las comunidades rurales y en las nuevas formas de vida urbanas, son los mismos antiguos: *ül*, para designar los textos propiamente tales, y *ülkatun* o *ülkantun* para referirse al acto de producirlos. Puede decirse que, cada mapuche es, potencialmente un *ülkantufe* en algún momento de su vida, lo que explica la frase aparentemente pretenciosa de que "todo mapuche es poeta", aunque también es verdad que ciertas personas de la comunidad cumplen este rol con mayor talento y propiedad que el resto.

La poesía escrita, en cambio, se halla limitada a un sector muy reducido de los mapuche actuales, ya que surge en un contexto diferente al anterior y en el marco de las relaciones interétnicas que junto a las relaciones intraétnicas en que se desarrolla el *ülkantun*, definen la sociedad mapuche contemporánea. Por esta misma razón, actitudes o elementos culturales que en la comunidad tradicional se viven espontáneamente y se manifiestan en sus canciones o poemas líricos cantados con toda su naturalidad y simpleza, en la poesía escrita de los poetas urbanos o semi-urbanos, alcanzan complejas connotaciones de símbolos sociales y culturales de reproducción, búsqueda y defensa de la identidad etnocultural.

Hacia la década de los 60-70, la poesía mapuche era muy escasa y se suponía inexistente, hasta que el Dr. Iván Carrasco, Profesor en ese entonces de la Universidad Católica de Temuco, publica un iluminador trabajo sobre el poeta Sebastián Queupul Quintremil, autor de *El Arado de Palo* (1971) y con ello demuestra la existencia y valor de esta poesía hasta ese momento ignorada por los estudiosos wingka y mapuche y por la sociedad en general.

De este modo, el pequeño libro de Queupul, un poemario bilingüe de cuatro textos en mapudungun y castellano, se convierte en el primer gran libro de la poesía escrita mapuche, fenómeno cultural del que se conocen manifestaciones sólo en la segunda mitad de este siglo.

Posteriormente y en condiciones muy diversas, jóvenes y algunos ancianos empiezan a escribir y publicar poemas de distinto valor, que han sido presentados por revistas académicas al comienzo, periódicos y revistas culturales o especializadas en poesía y libros más adelante. En

estos momentos, existe un grupo de unos treinta poetas mapuche que han publicado parte de su obra, algunos de los cuales se han destacado en el ámbito regional y nacional.

Es difícil asegurar cuál va a ser la proyección cualitativa y cuantitativa de este grupo en la tradición poética chilena, pero lo que ya es indesmentible es su existencia y su incidencia y aporte actuales a la poesía de su pueblo y de todo nuestro país.

En este contexto, después de Sebastián Queupul, el innegable iniciador, otro de los grandes hitos de la poesía mapuche moderna es -y será- Elicura Chihuailaf. Después de su última publicación ya se puede afirmar esto con seguridad, fundándose en el conjunto de sus libros publicados hasta hoy, evaluando y valorando tanto lo que ya ha escrito como la proyección real que ahora su producción tiene en la poesía mapuche y chilena. Un juicio de valor de esta naturaleza dicho en otro momento, aunque hubiera parecido un elogio, habría sido una falta de respeto, por su ligereza e inexactitud. El propio poeta está plenamente conciente que su obra ha seguido un proceso de avance, profundización y adueñamiento de las raíces de su pueblo y su memoria, seguramente homólogo al proceso humano que él también ha seguido y del cual no se puede desprender, porque Chihuailaf es un autor y un hombre de profunda honestidad. En su manifestación textual, este proceso se inicia simbólicamente en un "libro negro", que aún mantiene y muestra los elementos de la otra sociedad todavía adheridos al poeta y sus vacilaciones en la búsqueda de un lenguaje propio, y debe culminar en un "libro azul", escrito en la lengua de sus ancestros y que debe también representar ese mundo prístino, significativo y poderoso.

Históricamente, este proceso pareció haberse cumplido en sus diversas etapas con la escritura y publicación fragmentaria de *El invierno y su imagen* (1977... el "libro negro"), *En el país de la memoria* (1988, un "libro blanco"). No obstante, a nuestro juicio, con esta publicación de 1991 no se materializa plenamente el proyecto enunciado por el poeta, en parte porque el libro muestra diversos vacíos en la configuración del universo lírico soñado por Elicura, todavía lejano a sus posibilidades expresivas.

Hay también otras razones. Por una parte, "el libro azul" no puede ser construido en un solo libro, por la vastedad del objeto a representar y por el dominio acabado que requiere tanto de conocimientos (sabiduría, que en la tradición mapuche se adquiere con el tiempo y el contacto permanente con las fuentes de este saber) como de posibilidades o alternativas lingüísticas y discursivas. La otra razón es que la construcción de este "universo azul" debe necesariamente considerar la presencia de la otra sociedad, la sociedad wingka adherida con tanto dolor y tal vez también con gozo a la experiencia actual de este mundo pasado, vivo y vigente, pero que de todos modos es necesario traer del tiempo, reactivar y revitalizar.

Nos parece que es con su último libro, *De sueños azules y contrasueños*, que Elicura Chihuailaf alcanza la categoría de un gran poeta. No por el libro en sí mismo, sino porque éste contribuye a configurar una gran obra, constituida por el conjunto de su poesía y de la cual el presente libro define las cimas más altas. *De sueños azules y contrasueños*, es un sabio deambular por el mágico universo de la memoria mapuche y el duro tránsito de la cotidianidad presente, que llena vacíos anteriores, agrega matices y elementos, elimina

estereotipos y trivialidades y completa panoramas esbozados, perfilando así globalmente el libro azul y el universo azul soñados por el poeta. Como ya se ha dicho, la escritura total del "libro azul" y por tanto la constitución de este universo, no están aún completos, pero ahora Elicura ya ha avanzado lo suficiente como para valorarlo como un poeta con una gran obra realizada y con un proyecto claro: la construcción del universo azul a través de la escritura de su texto, que en el presente ha avanzado a través del sabio sendero del pewma mapuche y que en el futuro continuará descubriendo y activando otros de los múltiples senderos del espíritu y la sabiduría mapuche, sin negar los dolores y el enriquecimiento que conlleva la práctica del encuentro y del desencuentro intercultural.

El libro *De sueños azules y contrasueños*, de 109 pp. numeradas, está ordenado en una dedicatoria, unos amplísimos agradecimientos, y seis secciones: I.- Kallfv Pewma mew: Sueño azul, iniciado por un poema que cumple las veces de epígrafe y con versiones en mapudungun y castellano, al igual que todos los otros textos, y nueve poemas, pp. 15-46; II.- Chem Koyla zugun felchi, piam kallfwenu mew: Qué desengaño, podré decir al sueño azul, seis poemas, pp. 47-63; III.- Inaltu Kvtral mew; pvrampen tañi kallfv pvllv: A orillas del fogón, levanto mi espíritu azul, cinco poemas pp. 65-77; IV.- Tami Pewma mu kallfo chaw: Desde tres sueños, Padre Azul, cinco poemas pp. 79-93; V.- Kallfv, kallfv, -piwvn: Azul, azul, -me digo, seis poemas, pp. 95-109.

H.C.M.