

Historia Mapuche

LA REVISTA

JUNIO 2017

ESPECIAL

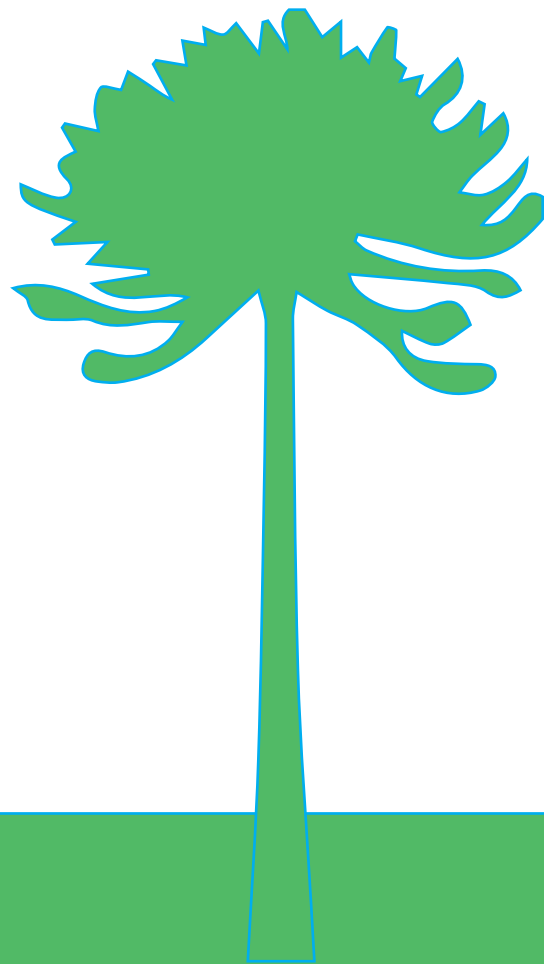
WIÑOL TXIPANTÜ.

Todo los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida total ni parcialmente, incluido el diseño de la portada, ni registrada, ni transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni en ningún medio, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los autores.

Editora: Tamara Henríquez Gutiérrez
Diseño y diagramación: Ángela Rodríguez Repiso
Logo de Historia Mapuche por Germán Caniguante.
Fotografía portada: Lef Kaniupil, parque Nacional
Konguilliw, Ngulu Mapu, Wall Mapu.
ISBN: 978-956-362-427-4
Primera edición: Junio 2017.
Concepción, Chile ciudad frontera.
Ediciones Historia Mapuche

HISTORIA ★
MAPUCHE



**We Txipantu, Wüñol o Wiñol
Txipantü, Kiñe Txekan Alka**

por Alejandro Colihuinca Cayún.

Página 06

La piedra de Kalfukura

por Nelson Lobos Camerati.

Página 12

**¿Zomo palife ngefuayíñ?
Reflexiones y desafíos para
pensarnos libre de re-crear el
futuro mapuche**

por Carolina Kürrüf.

Página 11

**Génesis y procesos determinantes de la
identidad Mapuche urbana**

por Israel Farías Caballero.

Página 32

**Fey egvn ka rakizuum
tukulelpaeymun
Cambiaron nuestro pensamiento.
La escuela en la Frontera**

por Cristian Antümilla Pañikú.

Página 38

ÍNDICE

El propósito de una revista de Historia Mapuche nace de la necesidad de contar con publicaciones accesibles a todos, que aborden diversos temas atinentes a la nación Mapuche en un lenguaje sencillo y divertido, puerta de entrada para que cualquier persona se interese en profundizar sus conocimientos sobre la mapuchidad.

En virtud de lo anterior es que esta apuesta editorial, completamente autogestionada, no persigue cumplir con los formatos y métodos científicos de investigación y de elaboración del texto, razón por la cual se le dio absoluta libertad a los autores de cada artículo para construir y presentar sus trabajos en la forma más conveniente a sus estilos, evitando dentro de lo posible conceptualizaciones técnicas entendibles sólo por los que profesan dicha ciencia o arte, esto sin perjuicio de haberse fijado ciertos marcos generales en cuanto a la forma.

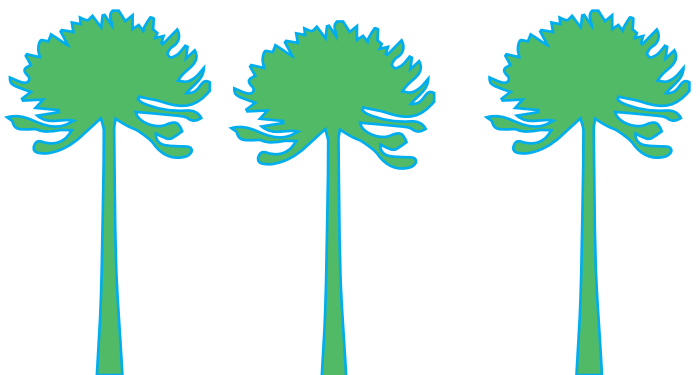
El gran desafío es sustraer de las Universidades y de las reducciones, la historia, cultura y reivindicaciones Mapuche, dejar de esperar que los estados de Chile y Argentina u otros agentes hagan las cosas por nosotros, ya es hora de que asumamos el desafío de reconstruir día a día nuestro tukulpanzugu, az-mapu y az-mogefñ.

Algo que caracteriza nuestros trabajos es que escribimos desde el “inchiñ” por las razones que ya explicamos en nuestro libro “Wenuntuafiel Afpuwulu Mapu, el Renacer de la Frontera, el movimiento Mapuche en el Gran Concepción 1979-2014” y que citamos textualmente:

“La forma de exponer los hechos en este libro ha sido a partir del inchiñ –nosotros- como una manera de comenzar a reconstruir y construir la Historia Mapuche con un concepto de identidad propia que permita mirar hacia atrás, proyectar un continuum histórico como nación y romper así con la tradicional forma de contar la Historia Mapuche, el “ellos”, que deja nuestra identidad histórica congelada en un pasado heroico y sufrido y nuestra identidad actual en un limbo entre el ser Mapuche, el no existir y el ser chileno o argentino según el lado de la cordillera donde se hubiese nacido”.

La continuidad de “Historia Mapuche, la revista” dependerá exclusivamente de la consecución de los objetivos señalados anteriormente.

Kume akukonpayaymün, kimaal ta kuifike zugu, Wall Mapu mew.



WE TXIPANTU, WÜÑOL O WIÑOL TXIPANTÜ, KIÑE TXEKAN ALKA

POR ALEJANDRO COLIHUINCA CAYUN

Antes de adentrarnos para conocer y comprender el tema del cambio de ciclo natural desde la visión mapuche, es imprescindible explicar algunos símbolos (letras) del abecedario para acercarnos lo más próximo al sonido real mapuche de las palabras y/o conceptos que aparecerán¹.

Txipantu es una palabra compuesta por dos elementos, el primero de ellos es un verbo y el segundo, un sustantivo².

Otro concepto que se conoce para referir a la misma idea es *WÜÑOL O WIÑOL*, que es el acto de volver, de recomenzar, reiniciar, por lo que entenderíamos *Wüñol o wiñol Txipantü* como una vuelta de inicio de un ciclo, o donde regresa una vez más el ciclo, se emplea para el período del año donde el sol regresa del norte.

KIÑE TXEKAN ALKA es otro concepto que literalmente se entiende como “*un paso del gallo*” que, según dicen los mayores, antiguamente se empleaba, puesto que las concepciones antes mencionadas no eran muy conocidas, sin embargo, tiene el mismo sentido. “*Kiñe txekan alka, significa un paso de gallo, el día avanza (...) se alarga un poquito más, por eso se dice así*”³.

G. Pozo y M. Canio, también argumentan: “*Se puede decir que las personas observan hacia el levante del sol entre el 21 y 23 de junio, fechas en que el movimiento aparente de este astro parece ir hacia el noreste. Entre el 21 y 23, se aprecia una especie de detención, tienen su levante por el mismo sector de horizonte. Finalmente, el día 24 de junio, se visualiza un leve retroceso, comenzando así su viaje hacia el este y sudeste, fenómeno que se compara con la pata de un pollo*”⁴.

Respecto a este fenómeno, algunas personas señalan que el Sol se alegra en esta fecha, que baila de alegría, pues comienza su nuevo recorrido. El chachay Segundo Aninao del lof LLamuko del territorio wenteche, en el

texto de Pozo y Canio, señala que antiguamente, en todos los rincones, los mapuche realizaban el gillatu para el wetxipantu, debe ser por eso que el sol se alegra, pues se le ofrenda mudaya a la tierra.

En la actualidad, hay debate en torno al nombre correcto de este período, ya que hay sectores de nuestra nación que señalan que *We-Txipantü*, nueva salida del sol o año nuevo, es la traducción al concepto de año nuevo desde la visión occidental chilena.

¹ Utilizaremos la “tx” como sonido arrastrado de tr, similar al sonido de tr en inglés. Así mismo, utilizaremos la “Ü” como sexta vocal, y su sonido se obtiene al rozar levemente la punta de la lengua con el paladar, haciendo una pequeña parábola en la lengua. Todas las palabras mapuche que utilizemos, se acentúan en la última sílaba.

² Primero, desglosaremos el verbo para lograr la comprensión de este concepto. En este aspecto, nos encontramos con el término “Txipa” el cual corresponde a la acción de salir, además éste se puede conjugar de diferentes formas dependiendo el momento y/o el contexto en el que se emite: Txipá= salir (verbo); Txipan= salir o salí, Txipawe= salida y, finalmente Txipake= suele salir (constantemente). En segundo lugar, tenemos el término Antü el que se refiere al astro todopoderoso, sol (como elemento mismo), al día, a los días, etc. Por tanto, cuando hablamos de Txipantü nos referimos a la salida del sol (al inicio de algo, viéndolo como ciclo, año, etc), del año, comienzo de un día o incluso de un período. En tanto el concepto WE, en este aspecto, se refiere a los sinónimos de reciente, nuevo. (Aunque we, en otro momento y contexto que acompañe a un sustantivo o verbo va a significar algo totalmente distinto, por ejemplo, txipa-we, lugar donde sale o amanece algo, pali-we, lugar donde se juega al palin). Volviendo a la génesis de este trabajo, *We-Txipantü* significaría, salida o inicio de un nuevo WE (año, ciclo, comienzo natural, día, etc.).

³ Martin Colihuinca Antileo, *lafkenche, relato oral*, 2017.

⁴ G. Pozo y M. Canio, *Wenumapu*, (Ocho libros editores), 2014.

Las Identidades Territoriales y el Wiñol Txipantü

En el libro *“Awkiñ dungun wall mapu txipawpo bill mongen”* el peñi José María Pereira ⁵ (pewenche), define el WeTxipantü como: *“Estado máximo e íntimo de recibir y renovar la energía con la madre tierra. Ocurre en el inicio de un nuevo ciclo solar (solsticio de invierno)”*.

El WIÑOL TXIPANTÜ O WE TXIPANTÜ, es el inicio de un ciclo natural que se enmarca tanto dentro de nuestro azmapu (características propias de nuestro entorno), de nuestro azmogen (características propias de nuestras vivencias) como en el de todas las primeras naciones del hemisferio sur. Es aquí donde se da comienzo a la renovación de la ñukemapu (madre tierra), los gen (las fuerzas naturales y *“sobrenaturales”*). Si bien en la actualidad se le ha estipulado como fecha de celebración el 24 de junio, nuestros mayores y antepasados señalaban que esta renovación se producía con el inicio de la primera luna nueva producida en el mes de junio, es decir, entre el rango del 16 hasta el 28 de junio aproximadamente, (dependiendo exclusivamente de la luna) por tanto, la celebración del Wiñol o We Txipantü estaría determinada más bien por los ciclos lunares que por una fecha específica. Pero ¿cómo el mapuche sabe o sabía en qué momento comenzaba el ciclo si no había calendarios como los que existen en la actualidad?

La machi Carmela Antivil, en un relato oral señala que: *“cuando faltaban ochos días para San Juan y el mar empezaba a sonar de manera especial, esos son los gaupoñi que avisan que viene el año nuevo, la gente se volvía loca, se apuraban, molían trigo. Y el mismo día de San Juan aparece el weluwitraw (las tres María) a esas estrellas se le reza ese día”*⁶.

Con esto podemos reafirmar la posición de los kuifike che que manifiestan el conocimiento ancestral propio para determinar los

inicios de su propio ciclo natural. El conocimiento basto sobre la naturaleza, sobre el cosmos, sobre las estrellas, el sol, cada uno de estos saberes permiten al mapuche crear y defender el paradigma del ciclo de la vida tanto espiritual como terrenal.

En nuestros días se ha calendarizado como el 24, no obstante aquello, las comunidades, los lof, los reñima (familia) que conocen más profundamente este kimün, defienden la celebración durante aproximadamente un poco más de una semana.

La renovación de la naturaleza comienza con la noche más larga del nuevo año, momento en el cual se realizaban ceremonias, fiestas que duraban toda la noche, conversaciones, consejos, juegos, y dentro del mismo contexto, las personas purificaban sus cuerpos con un baño en los esteros, cascadas o ríos a altas horas de la madrugada, o a veces, a la mitad de la noche, según cuentan los mayores. Junto con ello los espíritus también se renuevan, he ahí la importancia de estar en armonía consigo mismo y con la naturaleza. En la actualidad, principalmente en las ciudades, el WiñolTxipantü se recibe mediante un ngillatún que es oficiado por Machi, Ngen Pin o longko. Cada territorio tiene una forma de recibirlo, sea ésta una sobria cena familiar con un baño en un estero, mar o río antes del amanecer, o mediante un ngillatún, o simplemente un mishawun (abundancia de alimentos para servirse) con los más cercanos y amistades.

Cristobal Huincateo del Lof Dewme, en el Lafkenmapu, en el libro Wenumapu de Margarita Canio y Gabriel Pozo señala que *“El 24 de junio, para el día de Wetripantu, se produce el traslado del sol, se dice. Cambia de posición el sol, tanto como cambia la tierra, también cambia la naturaleza, se forma un nuevo mundo, la tierra como que se pone un poco más cálida, dicen. Entonces como que se renueva todo, aparecen los pastizales nuevos, los cogollos de los árboles nativos, diferente naturaleza que aparece en el campo. Ya se está cambiando de posición, se está trasladando el sol, ya como que está más al norte, pero yo creo que está trabajando para acercarse más hacia acá al sur, entonces también uno ve la diferencia, de que hay un cambio de año.*

⁵ J. M. Pereira, *Awkiñdungun Wall maputxipawpo bill mongen*, 2014.

⁶ S. Montecino, *Sueño de Menguante, biografía de una machi* (Editorial sudamericana), 1999.

Por eso los Mapuche dicen *Wetripantu*, *wenetui tripantu*, un cambio de clima, todo eso, un traslado de la tierra es ese. Y dicen que también el agua como que se pone más cálida, *müñetukefui kuifi fuchakecheyem feiti*, *ragnipun San Juan* (las antiguas personas fallecidas se bañaban ese día de San Juan, en la media noche), para que se componga la suerte, para que se le vaya la mala suerte, para que se purifique todo el renacer de la tierra y el cuerpo de uno también, por eso es que se bañaba la gente antes, en el mes de San Juan. Ahora, si uno va a la mar, mejor todavía, dicen; allí uno tiene que hacer *ngillatun* y bañarse, mojarse todo el cuerpo, para tener una nueva vida, una nueva salud. Todo eso viene a través del *antü* también, el *antü* también se toma en cuenta”⁷.

Pozo y Canio señalan: “El levante del sol durante los amaneceres, visto desde cualquier punto del territorio Mapuche (hemisferio sur), tiene un avance sudeste – noreste que se inicia en diciembre de cada año; mientras que desde junio en adelante, presenta un avance noreste – sudeste. Este “regreso del sol” producido entre el 18 y 21 de junio de cada año, ha sido denominado *Wetripantü*”.

El día 24 de junio, temprano en la mañana, el sol se pone contento y baila de alegría (*antüppurrun*) porque sabe que pronto se reencontrará con la luna, aunque en otros territorios se dice que es porque se le hará *llëllipun*.

R. Foerster, en su texto *Introducción a la religión Mapuche*⁸, señala: “Aunque el *gillatun* es un rito que se despliega en un tiempo predominante cíclico, recursivo (algunas veces cada 4 años o en otros casos, cada año), puede efectuarse ocasionalmente en circunstancias especiales: desgracias naturales, sueños etcétera. Pero el 24 de junio se celebra el día sagrado, nos referimos al *wetripantu*. Tiempo que vuelven a crecer los días hasta el día más largo, año nuevo político”.

El autor menciona en su investigación, que podría asemejarse esta celebración a una ceremonia tan especial, o similar al del *gillatun*. En este periodo -continúa- el *longko* de la comunidad envía a sus mensajeros a invitar a todas sus amistades, familiares, vecinos. Se prepara él y su familia con abundantes alimentos, carne, pan, semillas, *mültxun*, *kako*, diferentes comidas. Cuando sacrificaba a un animal para estas fechas (cordero) el *longko* ofrendaba la sangre del animal y mirando al *wenumapu*, rezaba a todos los *newen*, para

tener paz, armonía, buenas siembras, buen pasar, buen vivir para su familia y toda su gente.

La papay Ana Millalef Tripay del territorio *Willeche*, dice que “antiguamente nuestra gente se iba a bañar en las vertientes para la fecha del *WeTripantu*. Esto lo hacía en la madrugada, estaba muy helado, se notaba el frío, pero el agua está calentita”⁹.

Por otro lado, la *Machi Carmela Antivil* de *Prado Huichahue* ubicado en territorio *Wenteche*, menciona: “Una vez para *San Juan-wetripantu*, mi abuelita celebró, hizo *muday* de maíz hervido con un árbol que se busca tres días antes, mató chanchos, pavos, hizo asado. Compró *pitarrilla* (chicha de uva dulce) para las mujeres y vino para los hombres, le gustaba celebrar como los antiguos. Se bañó en el río en la noche, aunque hacía frío todos se iban a bañar desnuditos”¹⁰.

Como se desprende del relato, la purificación, la limpieza del cuerpo y del alma los mapuche lo hemos hecho y seguimos haciendo con el agua, por ello la importancia de este vital elemento. Entonces mediante este acto, se da inicio al nuevo ciclo de la vida, volver a comenzar otro período con la naturaleza, de los gen, de los *newen*.

De todos los relatos anteriores podemos apreciar la similitud entre los testimonios de las personas mapuche que han participado de las celebraciones del inicio del nuevo ciclo.

Para estas fechas existe abundancia de víveres que permiten pasar días de mucha alegría entre familiares y amigos. Así mismo, se repite la tradición en este territorio de los baños de madrugadas, en ríos, esteros, aguas puras que permitirán una vez más limpiar todas las energías negativas de las personas, de las casas y de las reducciones. De esta manera el pueblo mapuche comenzará un año renovado, tal cual lo hacen la naturaleza, los bosques, los ríos y el *am* de todo *mogen*.

⁷ G. Pozo y M. Canio, *Wenumapu*, (Ocho libros editores), 2014.

⁸ Rol Foerster, *Introducción a la religión mapuche*, (editorial Universitaria), 1995, p.p 100-101.

⁹ Eugenio Salas, *Kallinko* (Editorial Fundación Huilo Huilo), 2015, p.255.

¹⁰ S. Montecino, *Sueño de Menguante, biografía de una machi* (Editorial sudamericana), 1999.

Concepciones y sincretismo respecto del concepto de inicio de ciclo

Nuestros ancestros observaron tan detalladamente cada paso, cada florecimiento, cada síntoma del mongen, que decidieron nombrar con el inicio del ciclo natural a la primera luna del mes de junio y su duración hasta unos diez días seguidos. No obstante, en el presente, esta situación ha ido tomando ribetes diversos, ya que se ha ido tergiversando de alguna manera nuestra celebración del WüñolTxipantü. En muchos casos incluso, ha existido un sincretismo cultural con la fiesta de origen europeo conocida como la fiesta de San Juan, celebrada cada 24 de junio. Los evangelizadores y católicos es probable que hayan visto con malos ojos nuestras fiestas ancestrales, y a modo de conseguir una asociación entre nuestra celebración, la cual era considerada pagana, y la tradición cristiana que ellos impartían, lograron fusionar ambas tradiciones con las misas, con las construcciones de iglesias y acercándose a la idea de relación entre el mapuche y la divinidad. Por ello, actualmente se relaciona el WüñolTxipantü con la fiesta de San Juan Bautista. Es más, en algunas partes del territorio lafkenche las personas que no participan directamente de la celebración del pueblo mapuche toman como celebración el 24 de junio, pero lo curioso es que en sus actividades contemplan actividades que se realizaron antiguamente, como la gastronomía, el apadrinamiento, lakutun, katanpilun. En otras palabras, celebran el San Juan, pero con aires de WüñolTxipantu.

En el escrito de *“La Vida religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa”* de Rolf Foerster¹¹ el Lonko de San Juan de la Costa, Laureano Millakipay decía: *“San Juan, ese es el patrón que está ahí, de él es la iglesia, del santo, de San Juan, es el dueño de la iglesia y de la misión (...) Antiguamente, esta era una de las fiestas más esperadas en todas las casas de aquí, de los Mapuche de San Juan de la Costa. Ya en las vísperas se dejaban chanchitos cebados o los gansos. Era una fiesta muy linda. No se dormía esa noche por tanta tradición que había. Se saca-*

ba la suerte, se salía por ahí al campo a hacer diferentes cosas, se azotaban los árboles cuando ya no daban frutos, se enterraba la habita en el monte para saber cómo andaría la suerte: si florecía era buena la suerte. En la noche se preparaban los milcaos, se cocía el chuño a las brasas y se comía toda la noche. Al amanecer, como a las cinco de la mañana, iba toda la familia a bañarse, así limpiecitos empezaban a hacer los asados”.

La cita mencionada evidencia el sincretismo que hay en la celebración, algunos dicen que en esta fecha también se azotan los árboles, se hacen pruebas de las papas y cosas que, indagando, son propias de la cultura occidental para con sus celebraciones de santos u otro evento religioso.

Actividades relacionadas al WüñolTxipantü que se celebran en esta fecha

Ngeykurewen

Una de los acontecimientos más importantes en nuestra cultura es cuando alguien inicia sus pasos o renueva sus energías y su sabiduría hacia el Machigen, el ser machi, ser la persona que hace de puente entre la mujer/hombre y lo divino, los newen del wenumapu, las fuerzas que nos mantienen con aliento en lo terrenal.

En algunos casos eligen o coinciden en estos periodos del año, pues señalan que se inicia el brote, se inicia la vida, y es bueno que la o el machi también comience o renueve su camino.

Pascual Coña dice que *“Los machis son creados como tales; el dios del cielo me ha ordenado, no soy machi de propio intento”*¹². Por tanto, las celebraciones de inicio o renuevo no son antojadizas, el don es entregado para cumplirlo tal cual lo manifiesten las energías divinas, y las machi entonces obedecen.

¹¹ Rolf Foerster, *La vida religiosa de los Huilliche de San Juan de la Costa*, (editorial Unversitaria), 1985, p.p 120-121.

¹² Pascual Coña, *Pascual coña ñituculpazugun, Testimonio de un cacique mapuche*, (Pehuén editores, Santiago, Chile, 8va edición), 2006, p.351.

En estas celebraciones, hay más acompañantes, otras personas que son machi, que ya llevan mucha experiencia, mucho kimün, también llankan, zugumachife y todos los ayudantes que puedan entregar las energías suficientes para que la machi pueda conectarse con los newen en su küimi (trance). A la vez, se prepara mucha comida para celebrar, para agradecer y mostrar abundancia a los püllü (espíritus).

Palin

Dentro de las actividades de celebración que realizamos para el WüñolTxipantu se encuentra el palin. Esta celebración se realiza para dialogar entre comunidades, apoyarse en diversos asuntos o simplemente para divertirse. Cada longko palife organiza a su gente (sus palife) y se prepara para el día. El que hará de local realiza sus preparativos, comidas, bebidas, marcación del paliwe y todo detalle que implique buena atención a los witxan. En tanto los visitantes, de la misma manera, se organizan para ir a la comunidad que le ha convidado el encuentro, así lo señala un relato oral *“el longko palife busca a sus palife y van a jugar a otro lado, llevan sus pilwa o kutamapá para llevarse sus rokin”*¹³. Al inicio de esta actividad se realiza una rogativa donde los longko o machi piden para que salga bien, que no hayan accidentes, que los newen entreguen buen año, buenas siembras y buen pasar. Mirando hacia el firmamento ofrendan a la ñukemapu muday, kako, harina tostada y diversos alimentos que tengan en ese momento.

En esta fiesta hay alegría, ganará quien haya hecho más rayas, pero lo que importa principalmente en este momento es la socialización entre peñi, entre lamgen que en conjunto renuevan sus energías mediante esta manifestación ancestral.

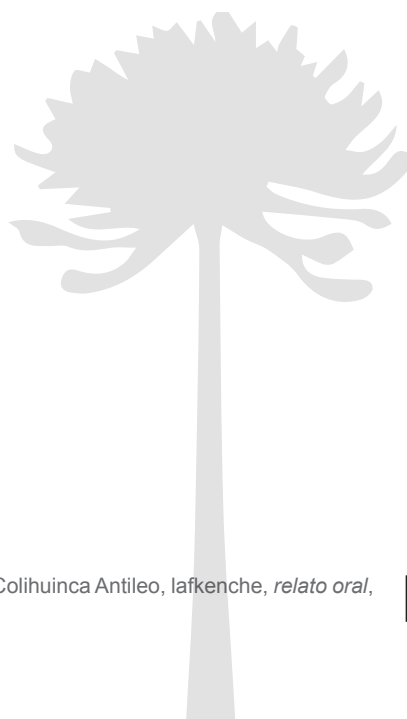
En síntesis, y por fortuna, en muchas partes de la nación mapuche las celebraciones siguen siendo tan importantes como lo fueron para nuestros abuelos y ancestros (opiniones de los cuatro grandes territorio mapuche), pues nos seguimos reuniendo y participando de una u otra forma para comenzar con mucha energía, mucha armonía y paz el nuevo inicio del ciclo natural de la ñukemapu. En las comunidades, en los lof, en la waria, en las casas, en donde quiera que haya sentimiento e identidad mapuche la celebración se sigue fortaleciendo. Cada año es más escuchado

en el Wall mapu que hay levantamiento por diversos territorios con el afán de realizar esta manifestación.

Wiñoltxipantu, wexipantu, kiñe xekan alka es la celebración de inicio de un nuevo ciclo natural para los pueblos ancestrales, la mayoría de los pueblos coincidimos en muchísimos puntos sobre este tema, la celebración, el agradecimiento a la tierra, a la luna, al sol y a la vida en sí. No obstante, esta celebración no tiene un día específico, no existe una fecha exacta, sino que dependerá exclusivamente del ciclo de la luna para el mes de junio. Algunos señalan que es el 24 de junio, otros el 18, otros el 16 otros el 21, sin embargo, los mayores de las comunidades defienden la postura de que esto dependerá de küyen -de la luna- y dura lo que ella tarda en completarse en su ciclo, aproximadamente una semana y media.

Las celebraciones se viven de diversas formas, algunas más a la usanza antigua, otras no tanto. Agradecemos la fortuna de haber nacido en estos territorios y con el küpalme mapuche, pues de esta forma podremos seguir presenciando, participando, apoyando y revitalizando nuestros kuifikekimün. Agradecimientos a los fütake che que aún nos entregan el kimün para que los más jóvenes y las nuevas generaciones tomemos el mismo rumbo de nuestros antepasados.

“Amulepe taiñ weychan, inkawaiñ taiñ kimün inkawaiñ taiñ mogen, feyentuafiyiñ taiñ küpalme, feyentuafiyiñ rumel taiñ fütakecheyem” (A. Colihuinca).

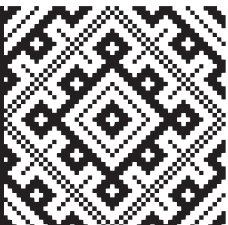


¹³ Martin Colihuinca Antileo, lafkenche, *relato oral*, 2017.



REKÜLÜWÜN / BIBLIOGRAFÍA

1. G. Pozo y M. Canio, *Wenumapu*, (Ocho libros editores), 2014.
2. J. M, Pereira, *Awkiñdungun Wall maputxi-pawpo bill mongen*, 2014.
3. S. Montecino, *Sueño de Menguante, biografía de una machi* (Editorial sudamericana), 1999.
4. Rol Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*, (editorial Universitaria).
5. Eugenio Salas, *Kallinko* (Editorial Fundación HuiloHuilo), 2015.
6. Rolf Foerster, *La vida religiosa de los Huilliche de San Juan de la Costa*, (editorial Universitaria), 1985.
7. Pascual Coña, *Pascual coña ñituculpazugun, Testimonio de un cacique mapuche*, (Pehuén editores, Santiago, Chile, 8va edición), 2006.



LA PIEDRA DE KALFUKURA

POR NELSON LOBOS
CAMERATI

“A su madre, a consecuencia de la impresión que le causó pisar los huesos de una víbora, se le retiró la leche. Una voz desconocida le dijo: “Si a una vaca le atas la ubre de modo que se parezca a tu pecho ella tendrá leche para tu niño”. Y realmente fue así”¹⁴.

“Cuándo nosotros salimos del Ngulumapu, pues esa vez los chilenos habían dicho “lo vamos a agarrar al Gran Kalfükura”. (...) Mi padre se trajo aquí a todos sus capitanes, trajo a todos sus jóvenes kona, entonces así llegó al lugar llamado Kollüko, allí fue donde llegó. Entonces cuando nosotros estábamos en ese lugar, allí tuvo lugar una revelación la esposa de mi padre, pues la que era mi madre.

Era la primera señora de mi padre, ella fue la que tuvo la revelación allí. “Hay una cascada, pues está saliendo cerca de aquí”. Entonces en el amanecer se levantó la que era mi madre, y ahí fue, pues fue al lugar, a orillas del pequeño río. Fue allí donde encontró al pequeño hombrecito, y así se vino rapidito mi difunta madre, entonces llegó a despertar a mi padre que estaba dormido; cuando despertó a mi padre, entonces se levantó. “Allá encontré un pequeño hombrecito” le dijo mi difunta madre, le vinieron a decir a mi padre, así es que fueron. Cuando fueron, entonces llegaron y estaba parado dentro del agua cuando lo encontraron. Cuando lo vieron, entonces mi padre lo sacó, lo tomó a aquel pequeño hombrecito. Parecía persona de la forma en que estaba parado dentro, se parecía a una persona cuando lo encontraron, eso era aquella piedra. De esa manera fue que encontró la piedra mi padre”¹⁵.

“[...] ¿acaso antes no has visto, o acaso no tienes la espada? Pues fui yo quien te la entregó cuando estaba clavada, pues ¿acaso no la has visto en la cascada?, fui yo quién te la entregó, para que pudieses ser un buen hombre, para que fueses un hombre renombrado, así yo me dejé aparecer ante ti, pues aquella era yo, allí me viste convertida en espada. Tú has dicho ¡tengo una espada!, pues aquella soy yo, la que primero se apareció”, decía así mi piedra. Dijo esto en la conversación el gran Kalfükura”¹⁶.

¹⁴ Bertha Koessler-Ilg, Cuenta el pueblo mapuche Volumen I Tradiciones. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum 2006, primera edición p. 255.

¹⁵ Margarita Canio y Gabriel Pozo, Historia y Conocimiento Oral Mapuche, Santiago de Chile, junio 2013, p. 299.

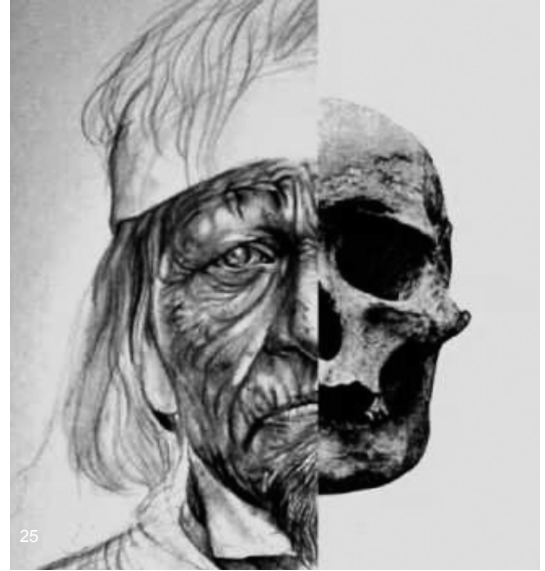
¹⁶ Margarita Canio y Gabriel Pozo, Historia y Conocimiento Oral Mapuche, Santiago de Chile, junio 2013, p.p 304 y 305.

Kalfukura, ñi kupalme ka ñi tuwun

Lef Ngüne Mapun¹⁷, Kalfukura o Juan Manuel Kalfukura¹⁸ era oriundo de Llaima¹⁹ en el Pire Mapu²⁰ de Ngulumapu²¹, hijo del Longko Wentekura y nieto de Kalfukura “el gordo” de Pitruzken según Meinrado Hux o de Pichikura según un nutram rescatado por Bertha Koessler-Ilg.

En general las descripciones físicas que existen sobre Kalfukura son coincidentes entre sí, dice de él Guinnard a fines de la década de 1850: *“un hombre más que centenaria, pero que a lo sumo parecía tener sesenta años; su cabellera negra todavía hacía marco a una vasta frente sin arrugas, que los ojos vivos y escrutadores hacían muy inteligente. El conjunto de la fisonomía de este jefe, aunque con cierta dignidad, recordaba perfectamente, sin embargo, al tipo de los patagones occidentales, a quienes remontaba su origen. Como ellos, era de alta estatura; tenía los hombros muy anchos, el pecho arqueado, la espalda estaba un poco agobiada; el paso pesado, casi dificultoso, pero gozaba todavía de todas sus facultades; con la excepción de dos dientes perdidos en un combate en que le habían partido el labio superior, este viejo lo poseía todos intactos todavía”*.²²

Por otro lado, un artículo de Diario “El Orden” con fecha 04 de junio de 1856 titulado: “Negociación con Calfucurá”, entrevistó al “Maestro” Larguía, profesor de Wichakura que era hijo de Kalfukura, que estuvo en dos ocasiones en Chiliwe junto a Kalfukura, quien dice del toki: *“Calfucurá es indio de raza chilena, parece frisar los 50 años, su estatura y corpulencia son atléticas. Habla algo el castellano y lo entiende bastante”*.²³ Como se puede apreciar, ambos relatos no coinciden en su edad, circunstancia que se repite en la mayoría de las fuentes, por lo que no existe certeza sobre los años que pudo tener Fvtá Kalfukura al momento de su muerte.²⁴



¹⁷ Según los fvtakeche, la posesión de su poderosa piedra le valió el nombre de Kalfukura. Conversaciones de Miguel Lonkomilla con Belisario Pitruqueo, weupife Comunidad Domingo Cayuqueo sector Rincon Icalma, comuna de Lonquimay.

¹⁸ Nombre que tomó de Juan Manuel de Rosas, Gobernador de Buenos Aires.

¹⁹ Hay autores que señalan que Kalfukura era en realidad Williche, Miguel Ángel De Marco citando a Hux dice que: *“era miembro de una poderosa familia Huilliche”* (Miguel Ángel De Marco, La guerra de la frontera, Luchas entre indios y blancos 1536-1917, Buenos Aires Argentina, Emecé Editores 2010, primera edición p.262); Lobodon Garra señala: *“el cacique araucano huilliche Calfucurá (Piedra Azul) (...) al que se suponía de 78 años, procedente de Llayma, a 60 kilómetros al este de Temuco, en la Araucanía chilena donde había nacido”*(Lobodón Garra, A Sangre y Lanza, Buenos Aires Argentina, Ediciones Anaconda 1969 7º edición pp. 51 y 52); Romulo Muñiz dice que Kalfukura *“pertenece a la parcialidad de los Huilliches”* (Romulo Muñiz, Los Indios Pampas, Buenos Aires Argentina, Editorial Bragado 1966, p. 160); Bernardino Pradel: *“(...) Ese cacique Calbucura es de la Provincia de Valdivia, de un lugar Pituviquén, habiendo allá también Boroanos”* José Bengoa, Historia del Pueblo Mapuche, Santiago de Chile, Ediciones Sur Quinta edición 1996 p. 99.

²⁰ Literalmente tierras nevadas, territorio gobernado por los Pewenche. En este punto cabe mencionar que hay ciertos territorios en que por su ubicación es difícil determinar su identidad, por lo que algunos Mapuche de la zona pueden identificarse, a modo de ejemplo, como Williche y otros como Pewenche y ser vistos por otros como Wenteche.

²¹ Territorio ubicado al oeste de la Cordillera de los Andes en el Wallmapu (País Mapuche).

²² A. Guinnard, Tres años de esclavitud entre los patagones, Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe Argentina, S.A., Colección Austral 1947, tercera edición p.p. 95 y 96.

²³ Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, primera edición p.p. 122 y 123.

²⁴ Generalmente se calcula entre 80 y 90 años.

²⁵ Ilustración de Diego Greco Moreyra.

En cuanto a su *tuwun*, Kalfukura escribía desde Salinas Grandes el 26 de diciembre de 1855 a Justo José de Urquiza: “Yo no soy de aquí, soy de Chile pero como las indias me quieren estoy con ellas (...) yo me hallo en estos barullos por la muerte de mi hermano”²⁶, también dirigía carta desde Michitue el 27 de abril de 1861 a Juan Cornell: “También le diré que yo no estoy en estas tierras por mi gusto, ni tampoco soy de aquí, sino que fui llamado por don Juan Manuel, porque estaba en Chile y soy chileno; y ahora hace más de treinta años que estoy en estas tierras”.²⁷

Por otro lado, los ancianos Mapuche dicen que Kalfukura era de Llaima, cuenta un nutram que cuando Kalfukura llegó a Puel Mapu buscó la paz con Argentina: “*Argentinos, yo soy Kalfukurá. De Llaima vengo, desde Llaima he venido para darles mi derecha (...)*”.²⁸

Es recurrente encontrar cartas de Kalfukura dirigidas a diferentes personas señalando que es chileno, que viene de Chile, que es patriota, que fue un férreo defensor de “*la patria*” en la guerra contra los españoles y que es federal. Aquí cabe preguntarse ¿qué entendía Kalfukura por Chile, chileno, Argentina, federal y la patria?

Nosotros creemos que estas expresiones no son otra cosa que puentes de comunicación intercultural, mecanismos de simplificación del diálogo o simplemente estrategias políticas para encontrar un punto de confianza/ posición conveniente desde donde comenzar a conversar²⁹, pero por otra parte, podría tratarse de una interpretación proveniente del lenguaje, aterrizada por él mismo al papel o por medio de un secretario de Kalfukura. En la primera hipótesis, si se utilizaran los términos del mapuzungun para referirse a estos aspectos ¿cómo podrían resolver problemas con fluidez en asuntos urgentes e importantes si la inmensa mayoría de los funcionarios chilenos y argentinos no entendían la lengua, no comprendían la forma de gobierno, las dinámicas políticas, culturales y sociales internas, la división político administrativa del país Mapuche y un largo etcétera?. En el segundo caso, son generalmente intérpretes y secretarios chilenos y argentinos los que construyen culturalmente las cartas o en los casos en que son Mapuche éstos siguen las lógicas *wingka* de expresión.

En ambas situaciones, la fuente inmediata de este fenómeno es el dominio del castellano sobre el mapuzungun en las relaciones interculturales escritas, donde el vehículo de

entendimiento *wingka*, el papel y la escritura, imponen el lenguaje. No pasa lo mismo cuando la diplomacia se realiza en forma oral, porque en los parlamentos y la comunicación mediante *werken* se efectúa en mapuzungun y castellano en términos de igualdad y a través de lenguaraces.

En conclusión, creemos que Kalfukura no se sentía chileno ni creía que Ngulumapu era Chile.

Kalfukura nampülkafe ka Ngulu Mapu ñi mongeñ mew.

De la vida de Kalfukura en Ngulumapu se sabe muy poco hasta ahora, creemos que se debe porque era joven, probablemente con poco poder político y dependiente de algún otro Longko, como pudo haberlo sido su padre, hermano Namunkura o el Longko Martín Toriano ñizol de todos los Pewenche y activo e importante líder del bando patriota³⁰, por lo que las fuentes documentales casi no hacen alusión a él. La poca información la encontramos en las cartas del mismo Kalfukura y en el nutram de los *fvátkeche* y los *fvátkecheyem*, testimonios que a continuación reproducimos:

²⁶ Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, pp. 97 y 98.

²⁷ Miguel Ángel De Marco, La guerra de la frontera, Luchas entre indios y blancos 1536-1917, Buenos Aires Argentina, Emecé Editores 2010, primera edición p.262.

²⁸ Bertha Koesler-Ilg, Cuenta el pueblo mapuche Volumen I Tradiciones. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum 2006, primera edición p.p. 269 a 271.

²⁹ Como ocurre en su adscripción a los “patriotas” chilenos y a los federales argentinos. Amén de lo anterior existen otras cartas donde habla de la guerra de los Nguluche con “los chilenos”.

³⁰ Nosotros les llamamos patriotas a los llamados “realistas” toda vez que defendían la causa de un país existente, real y soberano como lo era España. El bando contrario podríamos llamarlo rebelde, revolucionario o sedicioso, porque pretendía dividir los dominios de su propio país, España.

*“(...) Le diré asta donde andube peliando pues me fui por tierra asta Santiago de Chile i de allá me embarque con mil y mas hombres armados de Carabina i fusil qe me dio el Presidente Bulnes i bine asaltar Valdivia i de allí me bine yo por tierra, ya corri asi para el norte buscando a nuestro contrario pues asta qe lo encontré no paré i tuve mi pelea en Boroa i después me fui a otra parte asta qe las ise entregarse a todos por esto es qe tengo mi nombre de Callfucura i astagora soi Callfucura por la gran salud de Dios mea dado”.*³¹

*“El cacique Bravo Maloneros, el general Kalfukurá de Llaima, en Chile, el cacique Uirkañ, en Boroa, Auka Kurikeo, en Choll Choll, el cacique Panilef y el cacique Allán –estos dos caciques vivían en el norte de Chile y eran contrarios a Kalfukurá– lucharon entre ellos por causa de la política”.*³² Este nutram señala que los longko mencionados organizaron un malón contra Kalfukura en el que resultó muerto el longko Panilef, y los Kalfukurache indemnes, pero totalmente empobrecidos, porque los demás longko les llevaron todo. El relato concluye señalando que esta situación de pobreza y persecución habría llevado a Kalfukura a abandonar su territorio en LLaima para aventurarse hacia las pampas.

El nutram plantea que el motivo de Kalfukura para tomar rumbo a Puel Mapu fue la pobreza y el temor a ser atacado nuevamente por los Chollcholle y Foroche, motivo que contradice completamente a la correspondencia existente. Pablo Millalikang cuenta que durante el malón y masacre de Masallé Kalfukura junto a los Longko Namunkura³³, Chewketa y Tranamilla, decían a los Foroche:

*“Y todos me dijeron, tú no mueres Millalicán vienes muy recomendado de Pancho y de Conhuepán; y me dijeron traemos licencia de quitarles la vida a estos perros pícaros engañadores, del Gobierno de Buenos Aires y engañadores contra nosotros.”*³⁴, mientras Martiniano Rodríguez desde Bahía Blanca da cuenta a Rosas de otras motivaciones: *“[...] arribó solicitando parlamento el sagaz indio Chanamilla hermano del cacique de este nombre acompañado de varios mocetones, y mandados a esta comandancia por el cacique Calbucurá y demás a dar parte del acontecimiento referente a las muertes de Rondeau y Melín. [...] fundando las razones que los habían asistido para quitar del medio a Rondeau en que él los había engañado haciéndolos venir de su país para hacerlos ricos, con las haciendas de los cristianos de la provincia de Buenos Ayres; ponderándoles*

*que en los campos había ganado como paja”*³⁵. Finalmente, una carta que Rosas escribe a Cañukir desde San Martín dice: *“[...] cometieron la traición y asesinatos matando a Rondeau y Melín. Y yo pregunto, ¿por qué cometieron este atentado? Claro está que fue porque los dichos caciques cumplieron con lo que me habían prometido y no los dejaron pasar a robar”.*³⁶

Generalmente se atribuye la llegada del General Kalfukura al Puel Mapu a una supuesta invitación de Rosas, invitación que habría tenido por objeto ordenar el territorio Mapuche para poder controlarlo mejor desde Buenos Aires. Lo cierto es que por ese entonces Juan Manuel de Rosas tenía el apoyo incondicional de los Lelfunche y había terminado en forma victoriosa su campaña contra los

Foroche y los Rankülche logrando obtener ventajosos acuerdos de paz. Dentro de este contexto tiene lugar la masacre de Masallé que desordena el tablero de komikan³⁷ de Rosas colocando a Kalfukura en una posición de poder, con importantes contingentes y sin rivales Mapuche que amenacen su hegemonía en Puel Mapu, ¿algo que el astuto Rosas no previó? poco posible³⁸.

³¹ Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, primera edición p.p. 421 a 426.

³² Bertha Koessler-Ilg, Cuenta el pueblo mapuche Volumen I Tradiciones. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum 2006, primera edición p.p. 275 y 276.

³³ Antonio Namunkura, su hermano.

³⁴ Jorge Pavez Ojeda, Cartas Mapuche siglo XIX, Santiago de Chile, Colibris y Ocho Libros ediciones 2008, primera edición, p.p. 239 y 240.

³⁵ Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, primera edición p.p. 34 y 35.

³⁶ *Ibidem*, p.p. 41 y 42.

³⁷ Juego de mesa Mapuche.

³⁸ Rosas nunca habría desmentido en forma expresa esta versión.

La correspondencia existente ³⁹ y la lentitud en la organización y salida del contra malón contra Kalfukura en apoyo de los Foroche, hace creer a algunos autores la responsabilidad de Rosas en este hecho, vínculo que no se habría podido acreditar hasta la fecha, debido al cuidado que el Gobernador de Buenos Aires empleó para borrar los rastros de su eventual participación. Creemos que la conformidad que Rosas manifiesta en sus cartas con la muerte de los Foroche obedece a no mostrarse burlado en sus planes ante sus subalternos y enemigos políticos, parecer fuerte, seguro y previsor.

Las razones que Kalfukura dio a Millalikang de por qué había matado a los longko, probablemente están subyugadas a endosar su responsabilidad en sus nuevos enemigos, predisponiendo el ánimo de los numerosos Foroche y otras identidades territoriales en contra de ellos. No parece casualidad que la llegada de Tranamilla a Bahía Blanca sea inmediatamente posterior a la de un werken de Waikimil, hermano de Rondeao, llevando una información totalmente diferente a la del Foroche.

La invitación al malón, haya sido de los Foroche o Rankülche, fue un escenario auspicioso para los planes del general Kalfukura, porque lo ponía en la posibilidad de obtener recursos, liderazgo, fama y eventualmente de ejecutar su plan de asesinar a Rondeau y Meliñ, ⁴⁰ en reciprocidad por la ejecución del famoso Toki Toriano a manos de los porteños a petición de los Foroche y de Venancio Koñoepang, o por su derrota frente a los Foroche en la batalla de Malal Kawel ⁴¹, ¿la misma del nutram citado?. El hecho de no encontrar los campos repletos de ganado cimarrón o la supuesta oposición a maloquear la frontera con las Provincias Unidas de La Plata le sirvieron de excusa perfecta para hacer realidad sus planes.

El malón y masacre de Masallé

1831 es el año donde figura por primera vez el capitán Kalfukura bajo el mando del longko Pewenche Martín Toriano quien había reunido un ejército para invadir la Provincia de Buenos Aires, a su enemigo Venancio Koñoepang de Choll Choll y a los Foroche de Forowe (Boroa), campaña en la cual sería sorprendido, tomado preso y finalmente fusilado. Con la muerte del viejo Toriano, el mando de todas las fuerzas recayó en Kalfukura y su hermano Namunkura que fallecería pocos años más tarde.

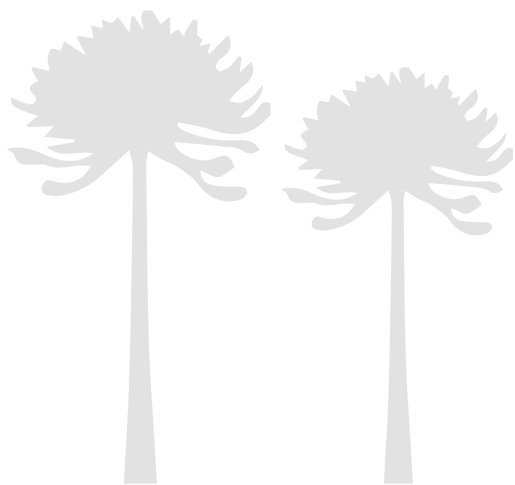
La invitación al malón que los Foroche dirigieron a los Nguluche trajo alrededor de 2.000 lanceros que una vez llegados a Newkén fueron sorprendidos por una falsa noticia levantada por el Gobierno de Buenos Aires, la que mencionaba que mientras ellos anduvieran en el malón, sus familias y posesiones serían atacadas por el Ejército de Chile a traición. Esta circunstancia significó que 1.500 kon`a volvieran a Ngulumapu, quedando de los 500 restantes 400 entre los Foroche y 100 con los Rankülche, Kalfukura estaba entre estos 500. En este contexto es que Rosas habría advertido a los Foroche que no les convenía acoger a los Nguluche.

Pocos días antes de la masacre, Kalfukura envió desde Chiliwe varios werken a Rondeao para avisarle que se dirigía a visitarlo y a comerciar con ellos junto a 200 personas.

³⁹ “Los indios chilenos fueron llamados por los ranqueles. Cuando estos mandaron decirles que viniesen a robar, me lo avisaron, pidiendo al mismo tiempo permiso para venir a situarse en salinas yo creí conveniente dárselo”. Rosas a Aldao “Esta noticia debe considerarse de grande importancia para la República, porque ella facilita ya un camino sin tropiezo para acabar o escarmentar para siempre a los ranqueles”. Rosas a Guido. (Meinrado Hux, Coliqueo, El Indio Amigo De Los Toldos, Buenos Aires Argentina, ediciones Elefante Blanco, primera edición p.p. 40 y 41).

⁴⁰ Rosas en carta a un “Pablo” señala que reiteradamente advirtió a los Foroche que si acogían a los Nguluche, tarde o temprano serían traicionados para consumir la venganza por la muerte de Martín Toriano.

⁴¹ Miguel Ángel De Marco, La guerra de la frontera, Luchas entre indios y blancos 1536-1917, Buenos Aires Argentina, Emecé Editores 2010, primera edición p.p. 262 y 263.



Explica Avendaño que Kalfukura se dirigió desde Malló Lafken hacia el lof de Rondeao durante toda la noche para caer sobre él en cuanto amaneciera:

*“Cuando quiso aclarar, todos estuvieron en disposición de avanzar. Se echaron en marcha a todo escape, diseminándose por las tolдерías del tránsito, provocando una tremenda confusión, pero sin extraviarse alguno del rumbo que los conduciría al toldo de Rondeao. Los caciques que lograron montar a caballo y refugiarse, aunque perseguidos de cerca, fueron Curu-thripay, Nahuel-quin-tuí, Calfuthrú, Mari-leofü, Curu-angué, Milla-Bozó, y Milla-Pulquí. Estos llegaron al toldo de Rondeao casi al mismo tiempo que sus perseguidores. Los caciques mencionados fueron rodeados y lanceados y, un momento después, los invasores se repartieron en grupos en todas las direcciones para sorprender a los que aún ignoraban estos sucesos”.*⁴²

Carta de Millalikang a Martiniano Rodríguez en un campamento cerca de Guaminí el 15 de septiembre de 1834:

*“[...] Llegué a las casas del cacique Rondeau animándolo a la pelea. Pero más en el momento en que llegué, vide al cacique sin valor, desmayado, viéndose sin gente. [...] Rondeau se había disparado y lo alcanzaron como a 25 pasos de mi rancho”.*⁴³

Manuel Delgado escribe a Rosas desde Fuerte 25 de Mayo:

“He recibido chasque del cacique Dn. Francisco Caniullán amigo de SS. (...) y me manda a decir que le diga a SS que se han levantado los indios chilenos y que han muerto a Rondeau y Melín por no haber consentido avanzar a la Provincia y se han reunido todos los ranqueles y vienen avanzar a esta guardia y a toda la frontera”.

La tradición oral también rescata este terrible episodio de nuestra historia:

*“(...) De un salto, Tontiao agarró las riendas del caballo con una mano; fuerte las agarró el pobre. Salió a todo galope de la tolдерía, saltó la fosa y pasó entre los enemigos que no sabían que hacer de asombro. (...) A Tontiao se le cayó el caballo y Kilapán lo mató con una lanza”.*⁴⁴

La presencia de Külapang en Masallé es completamente verosímil debido a la alianza y amistad que Kalfukura tenía con Mañil

Wenu, padre de Külapang y Ñizol Longko Wenteché, a partir de la cual Külapang fue enviado muy joven a vivir con Kalfukura para que aprenda de este último.

Los efectos del malón y masacre de Masallé repercutieron hacia Ngulumapu y a todas las Provincias Unidas de La Plata, en el primer caso por la participación de diferentes identidades territoriales en los hechos procedentes de diversos territorios y por el cambio de fuerzas en Puelmapu, y en el segundo caso porque los cambios políticos que ocurrían en Wallmapu repercutían irremediablemente en el país vecino.

La confederación Mapuche:

En los años inmediatamente posteriores al Malón de Masallé, Kalfukura fue construyendo su poder político y militar sobre la base de importantes alianzas con las diversas Identidades Territoriales tanto de Ngulu Mapu como de Puel Mapu, y junto a una notable política internacional que mantenía a raya las ambiciones territoriales de los argentinos sobre el Wallmapu.

Para estudiar las alianzas políticas tejidas por Kalfukura, tenemos previamente que señalar cuáles eran las Identidades Territoriales existentes en aquel período en Puel Mapu:⁴⁵

- 1) Los Lelfunche que vivían/viven en el Lelfun Mapu, ubicado en la frontera con la Provincia de Buenos Aires, estaban liderados por los longko Juan Katriel y Manuel Kachul.⁴⁶ Por su cercanía a los fuertes y ciudades generalmente sirvieron como auxiliares de los argentinos.

⁴² Miguel Ángel De Marco, La guerra de la frontera, Luchas entre indios y blancos 1536-1917, Buenos Aires Argentina, Emecé Editores 2010, primera edición p.p. 264 y 265.

⁴³ Jorge Pavez Ojeda, Cartas Mapuche siglo XIX, Santiago de Chile, Colibris y Ocho Libros ediciones 2008, primera edición, p.p. 239 y 240.

⁴⁴ Bertha Koessler-Ilg, Cuenta el pueblo mapuche Volumen I Tradiciones. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum 2006, primera edición p.p. 262 a 265.

⁴⁵ Tanto las Identidades Territoriales como sus longko corresponden al período que analizamos.

⁴⁶ Kolükew, José María Raylef y Ankalaw vivieron en forma permanente en distintos períodos de tiempo en el Lelfun Mapu. Raniñkew, Chipitruz y Manuel Grande también vivieron en estos territorios, pero en forma intermitente.

2) Los Williche que vivían/viven en el Puel Willi Mapu, ubicados a ambas orillas del Kürü Lewfú o río Negro y que posteriormente se trasladaron a la orilla sur, sus longko fueron Chokorí en las cercanías de la cordillera de los Andes a quien sucedió su hijo Sayweke y en la parte baja del río Negro Chewketa quien fue sucedido por su hijo José María Bulnes Yanketruz y a la muerte de éste asumió su primo Benito Chingolew.

3) Los Chewelche ⁴⁷ que vivían/viven al sur de los Williche y en las cercanías de Carmen de Patagones, algunos de sus longko fueron Casimiro Biguá, Orkeke y Manuel Kinchamal.

4) Los Chaziche que vivían/viven en Chilliwe y el sector conocido como Salinas Grandes, su longko fue Kalfukura a quien le sucedió un triunvirato ⁴⁸ que se diluyó en su hijo Manuel Namunkura.

5) Los Rankülche que vivían/viven en el Mamüll Mapu, al sur de Córdoba y San Luis, tuvieron por gobernantes a Yanketruz, quien fue sucedido por Painéngürü y Pichuñ Walá. Al morir el primero asumió como longko Waikyangürü Kalvaiú, luego Panguitruzngürü y finalmente Epungürü. En el caso de Pichuñ, éste fue reemplazado por su hijo Baigorrita.

6) Los Pewenche Pikunche y Pewenche Williche ⁴⁹ que viven/vivían en el Pire Mapu, al sur de Mendoza por los pies de la Cordillera de los Andes y por esta misma. Sus longko más importantes fueron Aillal y Purran.

Este era el panorama general a nivel político en Puel Mapu, pero agregando dos cabos sueltos con los que topaba Kalfukura: Venancio Koñoepang ⁵⁰ y los últimos longko Forche liderados por Alón.

Declaración de un Mapuche tomado prisionero por los porteños: *“Los indios que han venido a atacar a Tapalquén eran más de 1000 que habían dejado las caballadas y el cuerpo de reserva de indios en las inmediaciones de la Blanca Chica, que los caciques que vienen reunidos son Reylef, Meliguer, Alon, Magín, ⁵¹ Lincoguer, Marileo, Cheuqueta y Guaiquiú, que este último era capitán de D. Venancio y el que le dio muerte [...]”*. ⁵²

Alón y MeliNgürü en 1837 invitaron a los nguluche a malón:

“[...] vinieron comandados por el principal que es Kalfukura, siendo los demás caciquillos Namuncurá, Chocorí, Cheuqueta, Quili-

pan, ⁵³ Cumiu, Maulin, Lepil, Meliguer. Lo que llegaron estos indios se unieron a los restos de los Ranqueles comandados por Pichun, Paynen, Guelchal, Guete. (...) Luego proyectaron concluir con Alon y con todos sus oficiales. (...) Alón pasó a felicitarlos con todos sus oficiales, y allí en él, bajo de paz, lo rodearon y lo concluyeron tanto a él como a todos sus caciquillos y oficiales”. ⁵⁴

Los cabos sueltos fueron atados ⁵⁵ con el apoyo de los puelche williche y los rankülche, es decir tres de las seis identidades territoriales de Puel Mapu. A lo anterior debe considerarse el decidido e importante contingente militar enviado por los nguluche, principalmente los wenteche de Mañil Wenu.

El Gran Kalfukura no se conformó con las fuerzas acumuladas, inició una larga y enorme campaña para unificar a los Mapuche en torno a un liderazgo único que fuera capaz de recuperar el territorio ocupado por los argentinos y conservar la independencia político-territorial. Los pilares de esta campaña fueron principalmente la diplomacia y el comercio tanto con los argentinos como con las otras Identidades Territoriales de ambos lados de la cordillera de Wallmapu.

⁴⁷ El autónimo de los Chewelche, conocidos como Tewelche, es en realidad Aonikenk, sin perjuicio de que existen otras denominaciones que varían por territorio y que omitiremos por no tratarse del tema que estamos estudiando. Los españoles les llamaron patagones.

⁴⁸ Alvarito Rewmay, Manuel Namunkura y Bernardo Namunkura.

⁴⁹ Varios documentos identifican a ciertos longko vinculados con cierto territorio en Puel Mapu como Pikunche o Pewenche.

⁵⁰ Alón lideró el malón contra Koñoepang, pero se dice que Kalfukura fue quién estuvo realmente detrás de su muerte.

⁵¹ ¿Mañil Wenu, el poderoso longko Wenteche de Ngulumapu aliado de Kalfukura?

⁵² Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, primera edición p. 44.

⁵³ ¿Külapang hijo de Mañil Wenu?

⁵⁴ Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, primera edición p. 46.

⁵⁵ Se responsabiliza de la muerte de Alón y del malón sobre la frontera con la Provincia de Buenos Aires a Juan Raylef, padre de José María Raylef, quien en su retirada hacia Ngulumapu habría sido emboscado y aniquilado por Kalfukura en alianza con los porteños. Hay cartas de Rosas refiriéndose a estos hechos sin mencionar en momento alguno a Kalfukura como aliado o responsable del malón. La información que encontramos es tan vaga que ni siquiera hay claridad si Raylef murió o no en la supuesta emboscada. En este punto somos cuidadosos al no respaldar una de las dos versiones por la falta de información y fuentes que permitan aclarar el asunto.

Para lograr lo anterior tuvo que implementar junto a sus pares de cada provincia argentina un sistema estable y permanente de relaciones que permitiera funcionar con fluidez y orden; celebró tratados que aseguraron la paz asumiendo por su parte ciertas responsabilidades,⁵⁶ pero recibiendo raciones⁵⁷ de yeguas, abarrotos, vestimentas y algunas armas que repartía entre los Longko de su dependencia y otros aliados; regular de común acuerdo con los argentinos el comercio, sus rutas, productos, lugares; se convirtió en intermediario de las necesidades y reclamos de sus subalternos frente al país vecino; desempeñar un astuto manejo de sus relaciones coyunturales con los argentinos;⁵⁸ aprovechar hábilmente las constantes guerras internas y externas que Argentina experimentaba, aspectos todos que no solo le permitieron posicionarse frente a las Provincias Unidas de La Plata y posteriormente a Argentina, sino que frente a sus connacionales.

Bajo la dinámica anterior, el envío regular de werken hacia todos los territorios y la constante organización de koyang posibilitó su ascensión al mando supremo del este del país en forma vertiginosa. Un ejemplo de ello es el parlamento celebrado en Ngulumapu el año 1842 entre los Longko Nguluche más poderosos a instancias de Kalfukura, en donde éste influye decisivamente a la hora de unificar a los Mapuche:

*“Ayer llegó de chasque el caciquillo Nicumill con dos capitanes más y cuatro indios, mandados por los caciques Callfucurá y Namuncurá a decir a S.E. y a Catrié que ya habían llegado de regreso los chasques que ellos habían mandado hacia Chile a verse con Lincofil, cacique general que se halla en Maquehue del otro lado de las cordilleras. Que este cacique general estaba en guerra con el cacique Magín (posiblemente Mañil Wenu) y con la llegada de los chasques de Namuncurá y Callfucurá hubo un parlamento general, del cual resultó hacer las paces; que a este parlamento asistieron los caciques Quelipán (probablemente Kúlaping hijo de Mañil Wenu) y Coloful que también estaban en guerra, y con motivo de la reunión transaron sus desavenencias. Que también asistieron al parlamento Chocorí y Cheuqueta, como así mismo los caciques Ulmané y Colonel primos hermanos de Namuncurá y Callfucurá [...] se les manda comunicar a S.E. y al cacique mayor Catrié, para que se enteren del buen estado de las indias chilenas, y de que pronto se abrirá el comercio de una y otra parte”.*⁵⁹

Otro ejemplo del poder e influencia que Kalfukura ejercía en Ngulumapu desde Puelmapu lo comprobamos en la carta que Manuel Zañartu envía desde Concepción de Chile al Ministro del Interior del mismo país donde señala:

*“Un comerciante que ha salido recientemente del territorio de los indígenas ha dado la noticia de que algunas tribus de los huilliches y otras de las que habitan el cordón de la cordillera, se están preparando para pasar al territorio de la República Argentina al concluirse el presente verano. Parece que piensan pasar allí todo el invierno y que han sido invitados por Calbururá (cacique de Llaima en las Pampas) para hacer una incursión en la campaña de Buenos Aires”.*⁶⁰

El factor decisivo que permitió asentar definitivamente su influencia en Ngulu Mapu fue el envío de su hermano Rewkekura con la orden de vivir en Llaima en forma permanente para atender a los longko de Ngulu Mapu y a los Pewenche Pikunche de Puel Mapu.

Mientras esto ocurría, Kalfukura unificaba tras su figura a todos los Mapuche en Puelmapu iniciando una gran escalada de invasiones, principalmente después de la Batalla de Caseros, contra la Provincia de Buenos Aires aprovechando las guerras civiles argentinas.

⁵⁶ Las más importantes fueron dar aviso de los malones y rescatar cautivos.

⁵⁷ Para algunos estas raciones permitían “comprar” a los longko, para otros eran un tributo ignominioso que pagaba el estado a cambio de no ser atacado y para los Mapuche era el pago en arriendo por las tierras ocupadas por los argentinos.

⁵⁸ Algunos ejemplos demostrativos de sus habilidades diplomáticas son sus constantes protestas a la “falta de obediencia” que tenían sus capitanes que iban de malón sin su autorización y aprovechando que vivían a distancia; su alta capacidad para lograr que los argentinos respeten y acepten dinámicas culturales internas de la nación Mapuche; una increíble habilidad para amenazar entre líneas empleando diversos argumentos; endosar la responsabilidad de sus invasiones a la frontera en Urquiza u otra autoridad argentina por haberle “ordenado” proceder de aquella manera, etcétera.

⁵⁹ Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, p. 50.

⁶⁰ Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, p. 57.

En 1554 lo vemos negociando y celebrando parlamentos con los porteños para acordar la paz, recibe raciones que le permiten sumar más apoyos y aliados incluso las de los poderosos longko Lelfunche Kachul, Ankalao y Katriel y al Foroche Kolükew quien pasa a ser el segundo al mando después de Kalfukura y Ministro de Relaciones Exteriores. Estos resultados eran el fruto de su arduo trabajo y famosa consigna “*Mapuche mapu Mapuche ngey*”⁶¹, verdadera acción propagandística Mapuche en pleno siglo XIX.

En 1855 producto de una serie de situaciones, que por espacio no vamos a analizar, Wallmapu y la Provincia de Buenos Aires abren hostilidades con resultados catastróficos para el poderoso Ejército de Operaciones del Sur. El 30 de mayo de 1855 se enfrentan en Sierra Chica ambos ejércitos, resultando de esta batalla la huida de los porteños a pie hacia su país con muchas bajas, abandonando los caballos y gran parte de su bagaje. Poco tiempo después, las fuerzas de Kolükew y José María Bulnes Yanketruz aniquilan a los porteños en San Antonio de Iraola sobreviviendo un solo soldado argentino a quien se le tuvo por muerto. Finalmente, el 29 de octubre del mismo año, 1000 hombres de caballería, 280 de infantería y 2 piezas de artillería bajo la dirección de Manuel Hornos se enfrentaron al ejército Mapuche comandado por Kalfukura con un saldo de 18 jefes y oficiales argentinos fallecidos y 250 hombres de tropa más 280 heridos de los cuales la mayoría terminó con amputaciones o heridas irre recuperables. Esta gran victoria de nuestro ejército es conocida como la victoria de San Jacinto.

1855 fue el año en que Kalfukura culminó exitosamente todas sus proyecciones y el comienzo de una nueva y difícil etapa, la de Gobernar.

Los siguientes años fueron la proyección y continuación de las estrategias empleadas pero las constantes maniobras políticas que ejercían los argentinos en Wallmapu para minar el poder de Kalfukura, pero el eco que fueron encontrando estas dentro de algunos longko debilitaron su liderazgo, que a pesar de todo, nunca dejó de ser el más fuerte e influyente. En 1861 Ignacio Kolükew se separa definitivamente de Kalfukura para posteriormente dirigirse a la Provincia de Buenos Aires y servir a los argentinos hasta su muerte, en su cargo fue reemplazado por el longko Kañumil. Juan Katriel volvió a vivir en Tapalkén renovando su alianza con los por-

teños mientras José María Bulnes Yanketruz se levantaba contra Kalfukura y se aliaba a los porteños. El hijo de Chokorí, Sayweke, se inclinó a una política de no agresión contra los argentinos ni contra el gobierno de Kalfukura, manteniéndose, en general, al margen de los acontecimientos del futuro.⁶² Los Pewenche, Rankülche y los nguluche siguieron formando parte de la confederación.

En 1872 Kalfukura reunió un ejército de más de 5.000 lanzas con las que invadió la frontera trayendo decenas de miles de cabezas de ganado, atacando fuertes y ciudades para ser finalmente vencido en San Carlos por el Ejército argentino en alianza con los yanakona Cipriano Katriel e Ignacio Kolükew. A pesar de la derrota Kalfukura demostró una gran convocatoria y capacidad bélica, por lo que la victoria de Argentina no produjo los efectos que esperaban.

Después de San Carlos las fuerzas físicas de Kalfukura fueron disminuyendo hasta que contrajo una enfermedad que finalmente terminó con su vida en Chiliwe un 3 de junio de 1873.

Kalfukura después de su muerte

Nicolás Levalle había llegado con una columna de su división a Chiliwe para sorprender a Namunkura, en las inmediaciones de la laguna de Chiliwe, “*frente a la cual se levantaba una cadena de médanos, unos mas altos que otros. Al pie de los mismos, se distinguía un mas pequeño, sobre el cual los de mayor altura proyectaban su sombra, otorgándole un aspecto permanentemente sombrío, motivo por el cual los indios lo llaman Currú-loo, Médico Negro*”⁶³.

⁶¹ “El territorio Mapuche es de los Mapuche”. Meinrado Hux habla de “la tierra india al indio” y en mapuzugun “Mapú ché ñi mapuché”, dice también que Millalef, reproduciendo las palabras de Kalfukura, decía a los Lelfunche “pues hoy es cuando deben unirse los indios para resistir a los cristianos”.

⁶² Sayweke gobernó a los Williche cercanos a la cordillera y ejerció cierta hegemonía sobre los Chewelche.

⁶³ Juan Guillermo Durán, Namuncurá y Zeballos el archivo del cacicazgo de salinas grandes (1870-1880), Buenos Aires Argentina, Bouquet Editores 2006, primera edición, p. 45.

“[...] las palas, que con facilidad aventaban las arenas, tropezaron en un hermoso tablón de Algarrobo, toscamente trabajado. [...] Estaba a media vara de la superficie del médano y tenía media de ancho, más o menos (...) Media vara más abajo del primero venía otro tablón y después de éste a igual distancia un tercero. [...] Cavaron una vara más y tropezaron con despojos mortales [...] La sepultura tenía una vara de ancho por cuatro de profundidad, resguardada como se ha visto por maderas (...) Sobre la primera capa de tierra estaban los huesos secos de un caballo... El parejero de batalla del finado, que había sido enterrado con su amo en la misma sepultura. A la derecha y cerca de los huesos de la mano se veían dos espadas rotas. Con el cráneo del caballo relumbraban los cabezales de plata que fueron recogidos en fragmentos. Entre las espadas había una dragona de oro, ya destruida; pero que hubo de ser muy rica. El finado vestía uniforme de general según las presillas de la blusa reducida a polvo. Los pantalones tuvieron una lujosa franja de oro, que también se conservaba mal. Completaban la mortaja unas botas de cuero de lobo, no menos deteriorada. A los pies se veía otro par de botas idéntico al que calzaba el finado; y formando un semicírculo unas veinte botellas de anís, caña, ginebra, aguardiente, pulcú o licor de manzanas, cognac y agua [...] El teniente Levalle (hijo del Coronel) empaquetó las prendas exhumadas y se guardó el cráneo del finado, dando por concluida su campaña. Los indios amigos supieron con terror lo que había pasado y uno de ellos pronunció una palabra que fue un rayo de luz: *Callvucurá*, había dicho. Y revizando las prendas de plata se leyó en la cabezada del freno: *Cacique Callvucurá*”.⁶⁴

La tumba del gran Kalfukura fue saqueada y su cráneo donado al Museo de La Plata lugar donde se exhibió como trofeo de guerra, artículo curioso y objeto de estudio antropológico durante muchos años. Actualmente permanece en las dependencias del Museo La Plata a pesar de las reclamaciones de sus descendientes y de la nación Mapuche toda. La historia del general Kalfukura no terminó con su muerte, porque su obra y figura trascendieron el tiempo en los pensamientos y conversaciones de sus paisanos. El general está volviendo en la voz de sus hazañas que los hijos de sus hijos están desenterrando de los médanos de Chiliwe, reivindicándolas como propias y como el ejemplo a seguir.

“[...] abrieron su cuerpo. Cuentan que hallaron dos corazones que seguían latiendo

alegremente, que no podían morir, y que seguramente todavía laten debajo de la tierra, llenos de vida y fuerza eternas y que, tal vez por eso, la tierra tiembla a veces. Algunos han enviado espíritus para que lo averigüen; y los espíritus han vuelto llenos de miedo porque por poco no han perdido la vida: los corazones siguen latiendo debajo de la tierra para poder volver en ayuda de los araucanos, a conducirlos a la victoria final”.⁶⁵

REKÜLÜWÜN / BIBLIOGRAFÍA

1. Bertha Koessler-Ilg, Cuenta el pueblo mapuche Volumen I Tradiciones. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum 2006, primera edición.
2. Margarita Canio y Gabriel Pozo, Historia y Conocimiento Oral Mapuche, Santiago de Chile, junio 2013.
3. Miguel Ángel De Marco, La guerra de la frontera, Luchas entre indios y blancos 1536-1917, Buenos Aires Argentina, Emecé Editores 2010, primera edición.
4. Lobodon Garra, A Sangre y Lanza, Buenos Aires Argentina, Ediciones Anaconda 1969 7º edición.
5. Romulo Muñiz, Los Indios Pampas, Buenos Aires Argentina, Editorial Bragado 1966.
6. José Bengoa, Historia del Pueblo Mapuche, Santiago de Chile, Ediciones Sur Quinta edición 1996.
7. A. Guinnard, Tres años de esclavitud entre los patagones, Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe Argentina, S.A., Colección Austral 1947, tercera edición.
8. Omar Lobos, Juan Calfucurá correspondencia 1854-1873, Buenos Aires Argentina, ediciones Colihue 2015, primera edición.
9. Jorge Pavez Ojeda, Cartas Mapuche siglo XIX, Santiago de Chile, Colibris y Ocho Libros ediciones 2008, primera edición.
10. Meinrado Hux, Coliqueo, El Indio Amigo De Los Toldos, Buenos Aires Argentina, ediciones Elefante Blanco, primera edición.
11. Juan Guillermo Durán, Namuncurá y Zeballos el archivo del cacicazgo de salinas grandes (1870-1880), Buenos Aires Argentina, Bouquet Editores 2006, primera edición.

⁶⁴ Juan Guillermo Durán, Namuncurá y Zeballos el archivo del cacicazgo de salinas grandes (1870-1880), Buenos Aires Argentina, Bouquet Editores 2006, primera edición, p.p. 46 y 48.

⁶⁵ Bertha Koessler-Ilg, Cuenta el pueblo mapuche Volumen I Tradiciones. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum 2006, primera edición p. 261.

¿ZOMO PALIFE NGEFUAYIÑ?

REFLEXIONES Y DESAFÍOS PARA PENSARNOS LIBRE DE RE-CREAR EL FUTURO MAPUCHE

POR CAROLINA KÜRRÜF

Este escrito es una invitación para reflexionar acerca de lo que hemos construido con respecto a lo que es ser mapuche en general y mujer mapuche en particular. Expondré algunos temas desde los antecedentes históricos registrados que nos ayudan a entender las miradas que para entonces se tenía del asunto, pero cuidando de apelar al cuestionamiento para quizás encontrar respuestas incompletas que incentivarán la generación de un conocimiento más prudente, en la lógica de lo que Boaventura de Sousa Santos (2013) llama la ecología de los saberes, el que requerirá un pensamiento propositivo y pluralista. También mixturaré las opiniones con algunas experiencias personales que ayudarán a explicitar mi pensamiento en este camino que no busca otro sentido que el de permitirnos tomar las riendas de nuestro presente y futuro, en un contexto en el que reconocernos como diversos parece ser problema y donde quienes ostentan el poder, ya sea en nuestro entorno cercano o lejano, creen tener la verdad acerca de lo que es ser “digna o verdadera mujer mapuche” en el siglo XXI.

Primero reconozcamos algunas cosas. A América le ha costado mucho escribir su historia, por mucho tiempo ha vivido a consecuencia de la historia de otro mundo, el de Europa. Además, debemos considerar que esta misma historia ha sido escrita desde la perspectiva masculina y que si hubo historia contada desde la perspectiva de la mujer esta quedó en la oralidad, lo que ha generado en su andar, ciertos epistemicidios de los saberes ancestrales femeninos. Lo que recordamos y validamos como pasado ha sido el eco o la sombra de esas tierras ajenas de una historia que no nos pertenece más que de paso en búsqueda de la descolonización, pero que sin embargo confunde las decisiones acerca de nuestra propia identidad como mapuche nacidos en estos territorios.

¿Qué es ser mapuche en el contexto de la nación chilena con toda su institucionalidad? ¿Qué es ser mujer mapuche en un Chile machista, sexista y patriarcal? ¿Qué es ser mujer mapuche en el contexto de la reconstrucción de la nación mapuche con toda su historia de desarraigo, despojo sociocultural, sobre todo sobre la base opresiva de la escuela y la iglesia que nos enseñó a temer? Y por supuesto, una pregunta que muchas veces es incómoda, pero necesaria para avanzar hacia la libre aceptación de nuestra identidad:



¿Qué es ser mujer mapuche entre personas mapuche y con mapuche que olvidaron el valor de resistencia y transformación de los constantes cambios que nuestro pueblo ha tenido a fuerza o por decisión, para precisamente mantenernos vivos? Este olvido que es reemplazado por los juicios de valor que carecen de fundamento mayor que el de las creencias.

La platería reemplazó las joyas de piedras, el hueque fue reemplazado por la oveja, el caballo fue adoptado, luego reemplazado por la bicicleta y los autos, los delantales se fueron incorporando cuando llegaron nuevas telas, los monolonkos resultaron mucho más útiles y coloridos también, las ùküllas se empezaron a tejer con colores, empezamos a estudiar, a acceder a la Universidad y a estudios de postgrado, trabajamos en todas las esferas, seguimos debatiendo y luchando en distintos escenarios, los más radicales y los más conciliadores. Las familias tomaron decisiones variadas acerca de la transmisión de la cultura, unas se aferraron y otras cedieron ante la exigencia de la lengua dominante. ¿Somos diversos los mapuche? ¡Feley llemay! al igual que cualquier otra sociedad, incluso la chilena.

Es por lo tanto un poco descabellado querer imponer una forma de ser mapuche, sin preguntarnos ¿qué necesitamos para mantener nuestra identidad?, por eso también, hablar de ser mujer mapuche requiere el esfuerzo de preguntarnos por los cambios y decisiones que en los contextos socioculturales, primero de la sociedad mapuche y luego chilena, ha tenido que realizar esta para ir abriendo su camino. Las y los invito a no idealizar ni juzgar, y a volver a mirar sobre el kùme rakizuam, ese que nace del escuchar primero, procesar, analizar y opinar desde el entendimiento y los buenos deseos del lif piuke, que sabe que ha vivido tantos o menos caminos que aquel que está escuchando.

Quiero poner un primer ejemplo. Las referencias que describen a la mujer mapuche desde las crónicas y los libros oficiales de historia hablan de una mujer de casa, que sabe cultivar la tierra y los trabajos de la lana y orfebrería, pero principalmente a mujeres de caciques y una que otra guerrera. Se reconoce la práctica de la agricultura, alfarería y tejidos, “estas fueron aportados por el elemento femenino. Igual caso pasó con la adquisición de la lengua” señala Latcham (1936, p.80).

Otros textos narran la vida de Guacolda, Fre-

sia y LLanaqueo, también lo hace el clásico texto La Araucana del siglo XVII, que narra esta faceta de la mujer “[...] y es tanta la falta de gente por la mucha que ha muerto en esta demanda, que para hacer más cuerpo y henchir los escuadrones, vienen también las mujeres a la guerra, y peleando algunas veces como varones, se entregan con grande ánimo a la muerte”.⁶⁶ Si nos pusiéramos a cuestionar dicha narración podríamos preguntarnos ¿si no es acaso la cacique LLanaqueo y esas otras mujeres que fueron a la guerra, zomo weichafe y por tanto zomo palife?. Recordemos que el weichafe es el guerrero que se preparaba, además de otras técnicas, con el juego de Palín, o mirado desde otro prisma podríamos considerar que los cronistas e historiadores que argumentan que el Palín era una práctica ancestral de preparación para la guerra, bajo su prisma masculinizado, solo nos ha empujado a considerar esta práctica ancestral para esos fines, invisibilizando otras posibilidades de fines en su práctica.

Ciertamente es imposible considerar al Palín como una simple forma de acondicionamiento del cuerpo, esta práctica ha perdurado hasta la actualidad de generación en generación, y no solo entre los descendientes de weichafe, sino en las más variadas formas y contextos de las familias mapuche y los espacios de la actual sociedad chilena además.

Por esto es importante cuestionarnos la posibilidad de que las mujeres decidan jugar Palín como parte de sus orígenes ancestrales y como posibilidad de encontrarse en sus lógicas culturales. Dicho en términos más concretos: lo que aprendemos y vivimos jugando Palín no debiese ser el privilegio de unos pocos destinados por la historia, sino una posibilidad para toda aquella persona que asuma la responsabilidad de comprender en las lógicas ancestrales y su sentido cultural, lo que es movilizar un cuerpo que está conectado con su rakizuam y su piuke en su actuar y que se conecta con su energía propia desde su püllü, en espacios donde la interacción con otras personas otorga sentido a mirarnos pertenecientes a estos territorios.

⁶⁶ Del texto “La Araucana” de Alonso de Ercilla y Zúñiga (1569), referenciado desde el texto actualizado y traducido por Consejería de Educación y Ciencia Junta de Andalucía, p. 12.

Para lograr que las zomo no teman a descubrir lo que pueden aprender jugando Palin, hace falta que derribemos algunos mitos acerca de la esencia femenina y de que la mujer solo participa en el Palín cocinando, porque esa maravillosa labor, que estoy segura que quienes la ejercemos con cariño sabemos lo que vale, no es suficiente para ayudarnos a dimensionar desde la corporalidad lo que es nuestro juego ancestral. El ser humano debe experimentar desde todos sus sentidos la vida, así es desde el vientre materno, mis sospechas es que siglos de opresión sobre el cuerpo han amputado la dimensión lúdica corporal del cuerpo femenino mapuche, obligándolo a limitarse a lo que las sociedades patriarcales dominantes requerían.

Como fuese, la mujer mapuche es siempre a los ojos de la historia, una mujer para servir a otros que en la generalidad es a un hombre.

En otro texto clásico de la educación chilena muy referenciado, *El Cautiverio Feliz*, escrito también en el siglo XVII, menciona las labores de las mujeres del cacique Luancura, quien era muy cercano a los españoles diciendo *"llegamos al abrigo [...] al instante las indias aliñaron sus fogones y en el que hicieron a parte para el cacique [...] allí nos trajeron de cenar [...] nos quedamos después conversando al fuego y mi compañero y amigo (el cacique) me pidió que le enseñase otra oración, porque ya sabía el padre nuestro"*⁶⁷ y luego, para cuestionar la moral de los mapuche, el autor cuenta: *"[...] y para darles a entender mejor le pregunté si sabían lo que era pecado [...] respondiéndome 'damentun' era pecado, que es quitar la mujer de otro siendo propia [...] porque el privarse del juicio, ni emularse, ni cohabitar las mujeres del trato y solteras no lo repudian por tal"*.⁶⁸

Al parecer las mujeres están para la cocina y para el placer del hombre, pero aquí hay algo más, y es que la religión fue adquirida por muchos mapuche de poder y en consecuencia su actuar y norma también se vieron permeados por ella en las familias de menor poder y, por lo tanto, todo aquello que se dice de que la mujer jugando Palín puede dañar su cuerpo para la maternidad, que es indecoroso y muy masculino verla jugando, que la mujer transmite una energía negativa al wiño o las paliwe (como una especie de bruja), o es muy delicada para estas labores, me parecen más argumentos del ideario virginal del catolicismo adoptada por algunos mapuche y no mapuche.

Esto ha traído varias consecuencias, sobre todo porque cuando uno pregunta en algunas comunidades si jugaban Palin las mujeres, la respuesta en su mayoría es que no, que nunca han visto esto. Entonces ¿no es acaso válido preguntarnos que, si en tres o cuatro generaciones (desde fines del siglo XIX) dicen que no han jugado Palin, la consecuencia sea el sistema permanente de opresión patriarcal que se ha configurado por siglos de estos idearios morales católicos primero con españoles y luego con chilenos? Lo curioso de todo esto es que de manera más informal empiezan a salir comentarios tímidos y sutiles de algunas papay que recuerdan cuando niñas jugar Palin con sus hermanos, pero que no fueron luego incentivadas, porque debían cumplir labores de la casa.

Lo anteriormente descrito es totalmente lógico, porque cuando se es niña o niño solo quieres jugar y es la sociedad la que te impone normas de lo que debes ser, ahora bien ¿acaso nos hemos preguntados cómo el contexto social de esas papay influyó para no incentivarlas a jugar Palin? Creo que las respuestas pueden ser evidentes y diversas, pero sin duda se entrecruzan casi con la explicación de que por mucho tiempo ser mapuche y todo lo que implicó la cultura fue algo que había que borrar para mejorar el estatus social o adaptarse a la cultura chilena. Para el caso de las mujeres mapuche, aceptar su condición de origen y optar por los trabajos y tratos discriminatorios físicos y culturales.

Otra postura un poco más radical, pero muy interesante de analizar, es entender cómo la influencia patriarcal y el machismo interno mapuche⁶⁹ han tenido responsabilidades compartidas en esta disyuntiva de la mujer y el Palín. Para explicar esto quisiera referenciar dos autores que en sus discursos emiten opiniones diversas acerca del matriarcado o patriarcado de la sociedad mapuche a fines del siglo XIX. Lo que sucede acá es propio de las consecuencias de la colonialidad en la cual las sociedades retienen o asumen las características del colonialismo,

⁶⁷ Del texto "El cautiverio Feliz" de Nuñez de Pineda (1673), referenciado desde la traducción de La biblioteca Virtual Universal (2003), p. 70.

⁶⁸ Ibid, p. 88.

⁶⁹ Se entiende machismo interno mapuche aquel que se genera al interior de las relaciones inter-mapuche validadas y no cuestionadas, de influencia externa normalizada o de creación interna validada según sea el caso.

incluso cuando han llegado a ser nominalmente independientes Quijano (2001), manteniéndose el colonialismo de las mentalidades y subjetividades, permeando la cultura y las epistemologías de los saberes de manera endógena (De Sousa Santos, 2013).

Para comprender esto me referiré al acto del rapto de la mujer, una práctica cultural tan defendida y mantenida, claro está, con ribetes variados hoy en día. Al parecer es una práctica que posibilitó el desarrollo del patriarcado dentro del mundo mapuche a partir de la llegada de los españoles que poseían estas formas de dominio. Los escritos de Latcham (1936) de principios de siglo XX, defienden la postura de que la historia nos ha hecho creer que el mapuche es patriarcal por esencia cuando en realidad la sociedad mapuche antes de la ocupación de la Araucanía mantenía prácticas matriarcales que daban cuenta que en algún momento esto era así. Este señala que en base a unas instituciones indígenas vigentes *“el sistema patriarcal de los indios tan pregonada por los historiadores era un mito, que tal sistema no existía antes de comienzos de siglo XIX. Anterior a esta época la familia era matriarcal, es decir los hijos heredaban el apellido de la madre y no del padre”* (p. 90) y era el hombre el que se iba a vivir con la mujer y no al revés.

Llegado el español, el hombre empezó a realizar pago para llevarse a la mujer a la casa. Sin embargo, *“no lograba establecer filiación paterna y hasta comienzos del siglo XIX, los hijos continuaban llamándose por el apellido de la madre”* (p.94), con esta costumbre de compra de mujeres se estableció entre los mapuche más ricos la práctica de la poligamia. Luego pasó que *“después de la independencia, las leyes republicanas no reconocieron los derechos de la filiación materna, llegaron a establecer los verdaderos derechos paternos y los hijos comenzaron a usar el apellido de este, formándose el verdadero sistema patriarcal que duró hasta tiempos recientes”* (p.96). Este antecedente nos aporta dos cosas, la primera es la subjetividad de la herencia de apellidos sobre la base de la legislación chilena y, por tanto, lo que muchos validan como antecedente para decir que son mapuche, y lo otro es lo interesante de pensar en las implicancias de un sistema matriarcal dentro de la sociedad mapuche, donde la mujer era reconocida como pilar fundamental de la formación de la familia y, por tanto, de las decisiones que en ella se tomaban.

Otro fundamento interesante que aporta el mismo autor es la diferenciación de los que eran pikunche, mapuche y williche principalmente, pero también tewelche como otro grupo originario. Hago esta referencia, porque con esto se pone de manifiesto que en sí todo el territorio del wallmapu fue mirado siempre como muy diverso en costumbres a pesar de tener todos una misma lengua salvo los tewelche, quienes poseían otra lengua. Hoy nos llamamos todos mapuche, pero los historiadores insistían (o insisten) en la diferenciación sobre todo por las costumbres y territorios.

Destaco en este sentido a las prácticas de los maloqueos que el autor señala como raptos de mujeres por parte de los tehuelches, que eran exógenos, en otros territorios del wallmapu. Como puede entenderse o interpretarse esto del rapto puede haber sido la combinación de la práctica cultural de un territorio particular, incentivado luego por esta misma forma patriarcal que fue introduciéndose de a poco como obligatoria.

Otra referencia muy citada y validada en el mundo mapuche es lo que cuenta el longko Pascual Coña al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach (1930) como testimonio, el cual en referencia al rapto de mujeres señalando que *“antiguamente los mapuche se proveían de mujeres de muy variadas maneras, compraban a la niña o huían con ella; robaban a una mujer casada o arrebatan a la fuerza a la mujer núbil”* (p.246), luego señala *“hoy día están cambiadas las cosas, ya no se casa a la fuerza; si quiere la mujer hay casamiento, si no lo quiere no los hay [...] ¿qué podría hacerle? Puesto que rige la ley de los huinca”* (p.260). Entre estos dos relatos, Coña explica cómo es el sufrimiento de la madre de la mujer raptada, la pena de la mujer y de la función de otras mujeres para convencer a la raptada que aceptara su condición y no huiera, pues en este caso ni el padre la aceptaba y por tanto ella debía huir sola a otro lugar.

Si analizamos desde la crítica reflexiva, estas narraciones nos hablan de una forma de dominación y subyugación de la mujer a las decisiones de los otros, asumiéndose un valor inferior para ellas. Si esto se narraba a principios de siglo XX imagino que ya podemos asumir que al menos nuestras bisabuelas y abuelas tuvieron que lidiar con este tipo de trato inferior.

El fundamento cuestionable en estos relatos y antecedentes históricos es la argumentación que se ha tejido de lo que es bueno para una mujer en matrimonio. Quienes deciden por ella y los mecanismos de raptó y acuerdo a cargo de los hombres (padre, esposo, en algunas circunstancias la madre), nos hacen entender que nos encontramos ante una forma patriarcal de vivir las relaciones de género y, por tanto, todo aquello que sea romper con ese esquema va a llenar de dudas a quienes no han querido asumir esta condición.

El cambio de una sociedad matriarcal a patriarcal tiene sus orígenes en un cambio de paradigma de las relaciones al interior de la sociedad mapuche que puede explicarse (aunque no acabadamente) a partir del conveniente sitio de poder masculino que se abrió con la llegada del patriarcado español. Intentar validarnos como mapuche por repetir prácticas antiguas, como el pago por la mujer, puede ser causal de machismo encubierto si no se entiende el fundamento de este acto como parte de la historia que las mujeres mapuche vivieron.

Sin embargo, a favor de quienes mantienen viva esta costumbre, más de acuerdos y de relaciones entre las familias (que no me cabe duda que ha tenido objetivos más simbólicos), han transformado las prácticas violentas hacia acuerdos mutuos de felicidad y reivindicación cultural, además porque también hay parejas que no necesitan esta antigua práctica para hacer una familia mapuche. Es por esto que no habría problema en que además se transformen muchas otras miradas machistas, como la participación activa de la mujer en los juegos ancestrales mapuche y del Palín en particular, porque si para una mujer mapuche estas prácticas la acercan a su identidad como mapuche tanto como a una pareja lo acerca hacer el ritual del raptó de la novia ¿cuál sería el problema?

Reflexionemos dos cosas: Las sociedades se van constituyendo conforme a lo que van necesitando, se crean reglas y normas sociales por quienes tienen mayor influencia sobre otros. Y la decisión de lo que es ser mapuche está influenciado y en constante pugna con la carga opresiva de los siglos de discriminación, desvalorización y negación.

Muchas veces me pregunto si lo que se recuerda acerca de lo que hacía y era la mujer mapuche hace tres generaciones atrás ¿es lo que necesitamos hoy para validar nuestra identidad y mantener viva nuestra legítima

decisión de ser mapuche? No estoy interpellando a todo ese kimün que se logró mantener a través del ngülam del ruka kuzaw, ngürekafe, tukuluwün, lyael u otros; más bien me refiero a la forma en que todo ese kimün es llevado a una forma viva de ser zomo mapuche, consecuentemente con los desafíos de hoy en día, así como nuestras madre, abuelas y kuifike zomo tuvieron que elegir en otros contextos.

Recordemos que la “*nana mapuche*” tan solicitada por la clase burguesa chilena hasta la segunda mitad del siglo XX no fue un intento rebelde de las mujeres mapuche por dejar de ser mapuche (que es válido si es el caso de alguna), sino más bien una forma de mejorar la economía familiar o buscar una forma de hacer familia. Esto último me recuerda mucho que los llamados mapuche wariache provienen de esas mujeres mapuche que, por diversas circunstancias, tuvieron que emigrar a la ciudad y se quedaron por dos generaciones o más. Hicieron familia y a pesar de toda la opresión y discriminación en la dura waria, lograron mantener las historias y los vínculos con lo mapuche. Hoy sus nietos y nietas buscan esa forma de ser mapuche que no es ni será la de sus abuelas o abuelos, sino la propia, porque vivir en la waria chilena no ofrece muchas ventajas para la diversidad, es por el contrario una constante lucha entre el dejar ser, deber ser y tener que ser.

Destaco los colectivos mapuche que se enfrentan a este desafío, los universitarios y secundarios, los de los barrios y agrupaciones y sobre todo a los colectivos de mujeres mapuche que mediando entre sus trabajos, las leyes chilenas y los sistemas de proyectos, levantan y visibilizan la vida mapuche. Ciertamente, a pesar de mi admiración por estos colectivos, percibo la idealización por un pasado mapuche que resulta complicado revivir en la actualidad. Ejemplo sutil de esto es el caso del uso diario del küpan, ese paño antiguo sin arreglos, ese que nuestras abuelas usaban por utilidad y posibilidad económica, desde el tipo de tela, los adornos y los delantales.

Todo esto es cuestionable desde el punto de vista que quizás no te hace más o menos mapuche utilizar el küpan, pero para quienes gustan de esta prenda de vestir, el tema de llevarlo con la convicción propia es tema de debate a favor y en contra. A pesar de ello, hoy vemos cómo las mujeres mapuche han diversificado los tipos de telas, los diseños, hasta los colores, las más osadamente creativas

para llevar consigo ese recuerdo vivo de otras formas de vestir, para llevar una forma de contar a la sociedad actual que existieron otras formas de andar y que las mujeres mapuche tienen historia sobre su vestir y la pueden seguir construyendo. Sin embargo, la ignorancia de la sociedad chilena cuando se encuentra con una lamngen con küpan es la de preguntar si es que hay alguna muestra indígena o bailes folklóricos cerca. La sociedad chilena producto de su educación monocultural no está acostumbrada a la diversidad del vestir ni otra que no sea la de la cultura dominante.

Lamentablemente reconstruir como vestían las mapuche de otras épocas aún produce confusión, precisamente porque se ha enseñado que lo mapuche es de museo y de orígenes fosilizados de una cultura que ya no existe, incluso entre nosotros/as mismo/as, criticando nuevos diseños de vestir mapuche, creados para poder pensar como mapuche, pero actuales. El periodista Pedro Cayuqueo (2012) lo reflexiona así: *“es cierto que hay avances notables en la discusión, reflexión críticas, voces a contracorriente que refrescan nuestra propia y particular ‘opinión pública mapuchística’ pero lejos estamos aún de democratizar esto de ‘ser mapuche’ y no morir en el intento. Seguimos atrapados entre el ‘buen salvaje’ y el ‘guerrero místico’”*.⁷⁰

Pero hay algo que me hace pensar más profundamente el tema de cómo caminar como mujer mapuche sin tener que dar tanta explicación. Una cosa es la falta de reconocimiento que el propio mapuche tiene la inteligencia de adaptarse convenientemente a los tiempos que le tocan, es una característica invisibilizada, lo que el sociólogo Fals Borda (1986) llamó capacidad de acomodación selectiva de las culturas indígenas a pesar de aculturación, transculturación y vernaculización.

No por nada aún seguimos luchando y avanzando en todas las esferas de la sociedad. Hay mapuche en todas partes, en distintos estratos sociales, mapuche intelectuales, mapuche rurales y urbanos, mapuche gay, lesbianas y heterosexuales, mapuche en la política, mapuche activistas, mapuche chilenos y chilenos mapuche, en fin, la diversidad que nos caracteriza debiese ser un valor relevante como nación y otra cosa es no darnos cuenta que el no entendimiento acerca de nuestra propia diversidad como mapuche solo le sirve a la visión de pueblo descrito por la antropología y la historia oficial chile-

na. Ahora es tiempo de preguntarnos por la forma en la que queremos llevar adelante nuestra propia historia, asumiendo el pasado, cuestionando el presente y re-creando el futuro.⁷¹

Quizás cueste comprender esto de cambiar, tanto como lo es comprendernos diversos, libres o autónomos. Más de 500 años han pasado por nuestras tierras que impregnado de historia, discriminación y sangre ha contado supuestas verdades acerca de los que hoy decimos ser. Tanto el período de vinculación con el reino español como con el estado chileno nos ha impregnado de experiencias colonizadoras, discriminadoras, patriarcales y en general opresivas que, sin embargo, han sido parte de la historia que nos ha permitido configurarnos con los elementos de resistencia y transformación. Quiero decir con esto que el propio proceso reflexivo de lo que buscamos hoy como identidad carece autocrítica y muchas veces caemos en fundamentalismos exagerados para validarnos como mapuche. ¿Cómo y qué es lo que rescatamos de las historias escritas y contadas acerca de lo que era ser mapuche? Es el verdadero desafío que puede resultar altamente perjudicial si no se lleva a cabo con una reflexión permanente. Intentaré por lo próximo, en las siguientes líneas, llevar a cabo esta reflexión acerca de las prácticas corporales ancestrales mapuche en la mujer.

Comenzaré con cuatro antecedentes históricos de la mujer jugando Palín. La primera referencia está en el texto *Histórica Relación del Reyno de Chile* del siglo XVII diciendo: *“son las mujeres chilenas tan varoniles que cuando importa hay falta de hombres toman las armas y como si lo fueran, juegan a la chueca, que es el juego en que los indios hacen sus mayores demostraciones de agilidad y destrezas”*.⁷² Se habla de las mujeres que juegan Palín asimilando de esta forma la característica del juego, es decir mujeres ágiles y con destrezas.

⁷⁰ Pedro Cayuqueo (2012). Crónica: Ser mapuche hoy. Solo por ser Indios y otras crónicas mapuche, p. 130.

⁷¹ La palabra “re-creando” hace hincapié en la idea de construir, volver a crear nuestro destino, es decir wiñol nguneneiñ taiñ mapuche mogen (volver a controlar nuestras vidas mapuche).

⁷² Alonso de Ercilla (1646) Breve relación del rey-no de Chile, p.93.

Este tipo de característica fue desapareciendo en los escritos acerca de lo que era la mujer mapuche. Si podemos destacar algo de esta cita es precisamente que, aunque la mirada comparativa sexista del autor por su semejanza con lo varonil y no como una característica propia femenina es evidente, también porque quien lo escribe es un religioso jesuita que maneja otros parámetros de lo femenino más ligado a lo virginal, tenemos por evidencia que el juego del Palín ya por esos siglos era del gusto de al menos algunas mujeres.

Lo mismo se registró en siglos posteriores, durante el siglo XIX en la zona del puelmapu a partir de las observaciones del maestro Francisco Larguía, invitado por Juan Kalfukurá a un juego de Palín, quien deja en evidencia que las mujeres también gozaban de esta práctica: *“Concluida la partida se trabo otra de mujeres que sigue las mismas reglas. Estas no pueden correr con tanta agilidad porque aunque dejan la manta con la que andan cubiertas, mantienen al otra con la que se mantienen cubiertas de modo que solo llevan desnudos los brazos y no pueden correr con libertad. Por lo demás se golpean lo mismo que los hombres”*.⁷³ Aquí vemos dos cosas importantes, lo primero es que la práctica del juego se hacía entre mujeres y que no había diferenciación de reglas, y lo segundo es que reconoce la incomodidad de la prenda de vestir femenina para el juego.

Esta última reflexión que hace Larguía nos revela un fenómeno bastante conocido en la esfera de lo femenino que tiene que ver con la estandarización cultural sexista, es decir los cánones de lo que deben vestir un hombre o mujer sobre las lógicas de la cultura dominante. Quizás el descriptor no lo comprendía o no lo miraba desde esta lógica, tanto como ahora nosotros podemos analizarlo, pero ciertamente podemos entender que si en la actualidad queremos a las mujeres practicar Palín con küpan, estaremos sometidas nuevamente a las dificultades que se mencionan –previamente- tenían las mujeres de esa época. Entonces, ¿cuál sería el problema de crear una prenda de vestir que tomara elementos de otros palife y le agregáramos elementos femeninos? O en un extremo radical jugar con la ropa deportiva de la actualidad, la que nos permite la libertad necesaria para ocupar toda nuestra corporalidad. Lo cierto es que los hombres en la actualidad juegan con jeans, short, chiripas, con y sin trarilonko, poleras y sin poleras, además invitan a jugar a otros hombres no mapuche,⁷⁴ que ni si-

quiera saben jugar, pero que aprenden sobre la marcha. ¿no es esto machismo interno? ¿se prefiere mantener esta práctica con un hombre que aunque no mapuche es de su mismo género antes de una lamngen de su misma cultura? Esta última interrogante es una invitación a mirarnos entre nosotros/as mismos/as y para nosotros/as mismos/as como mapuche.

El otro gran referente histórico de los juegos mapuche para nosotros es Manuel Manquilef, quien se vincula a profesores de la Universidad de Chile a principios de siglo XX, logrando dejar testimonio en uno de sus libros la participación de la mujer en el Palín y otros juegos diciendo: *“Aunque no tan desnudas como los hombres, solían jugar también las mujeres este juego, al cual concurrían todas a verlas correr i saltar. Celebraban el triunfo por medio de un chivateo acompañado de grandes risotadas”*.⁷⁵

También cuenta que practicaban el juego del lonkotün, en la que su cabello largo era símbolo de poder sobre todo aquel que tumbaba. Esta descripción la hace en base a las prácticas lúdicas realizadas en el sector del sur de Temuko. Destaco de esta cita el placer por el juego, Manquilef (1914) logra poner en evidencia que las mujeres disfrutaban de esta práctica, corrían y saltaban, ¿qué más propio del ser humano sano el ocupar su corporalidad para el disfrute y la alegría? La mujer mapuche como cualquier ser humano necesita de su corporeidad para estar bien y equilibrada. La carga de las labores de casa, ya sea aseo, cuidado de hijo/a, cultivo de la tierra, trabajo telar u otros oficios, trabajo de oficinas, intelectuales, ventas, etc, todo aquello que la mujer mapuche hace hoy en día, desgasta tanto corporal como emocional, energético y mental.⁷⁶

⁷³ Juan Calfucura, relato escrito sobre su correspondencia en el periodo de 1854-1873. Editado por Omar Lobos (2015), p. 146.

⁷⁴ Este ejemplo no tiene ánimos discriminatorios hacia los no mapuche, sino más bien es un cuestionamiento a la inclusión de géneros en la transmisión de los saberes en recuperación.

⁷⁵ Manuel Manquilef (1914). Comentario del pueblo Araucano II. Re-editado 2010, páginas 101-102.

⁷⁶ Este análisis lo hago sobre la base de lo que he aprendido de algunos chachay y papay con los que me he encontrado en mi caminar por entender un estado de salud desde la lógica mapuche, algunos lo llaman Kúme Fellen. Esta condición es la del tener un kúme rakizuam, külfül kalül, lif piuke ka newen püllü. Distinta de la visión dualista de la medicina occidental que divide al ser humano en cuerpo y mente.

¿Qué debemos hacer? ¿Ir al gimnasio o participar de las corridas comerciales? Y si queremos practicar Palin ¿cuál sería el problema? Lo que veo como principal problema en este tema es que se idealiza la práctica del Palin y se carece de crítica al respecto. Aquí esbozaré algunas ideas que pueden o no hacer algo de sentido al asunto: La mayoría de las crónicas y relatos históricos hablan de que el Palin es una práctica para preparar para la guerra, luego la guerra es una práctica liderada por hombres. A quienes más observaron jugar Palin era a los weichafe, quienes tienen una particular forma de entrenamiento ligado al Palin pero no es la única. López (2011) destaca por lo menos 7 modalidades de Palin, los que van desde la educación infantil hasta la preparación para la guerra, pasando por los espacios de socialización e intercambio de ideas y decisiones que esta práctica permitía, entonces insistir en que el Palin no lo juegan las mujeres es creer en la mirada fosilizada del mapuche, incapaz de crear y re-crear sus propios rakizum desde lo corporal.

Carlos López Von Wriessen (2011; 2013) producto de su trabajo etnográfico entre la década del 70 y el 80 describe la existencia de un Palin femenino sobre la base documental de informes literarios de varios autores como Ovalle (1969), Herrera (1901), Manso de Velasco (1751), Rosales (1977), Mujica (1648) y Carrasco de Saavedra (1764). Pero lo más destacable es el relato obtenido por este autor de la papay Viviana Lemuy de la comunidad de pullawe, en Osorno, quien le narra: *“Había una mujer famosa llamada doña Lorenza que muy ligera de ropas jugaba Palin junto con los hombres [...] de unos 40 años que no temía jugar rudamente [...] el equipo que con ella jugaba nunca perdía”*,⁷⁷ narra también acerca de la belleza de esta palife y de que los hombres admiraban esta cualidad que dejaba ver en el juego.

López argumenta la capacidad de fuerza física y resistencia de la mujer mapuche sobre la base de los escritos antiguos que narran su participación en la guerra, pero además sobre la base del trabajo cotidiano que ellas hacían. Trabajo que reconoce el autor, siguen realizando las mujeres mapuche que viven en el campo y que venden sus productos, a pesar de reconocer que hoy en día no participan como jugadoras en el Palin, sino más bien como preparadoras de la fiesta ritual y las danzas durante los partidos. Caso diferente logra registrar con el juego del Linao el año 2009 en Yaldad, en donde registra

en una fotografía un partido de este juego en el que se ven hombres y mujeres participando. Nuevamente, aparte de ser antecedentes concretos de la práctica de los juegos mapuche en la mujer, son también antecedentes de la capacidad física innegable de estas mismas para realizar y disfrutar estas prácticas.

Por lo tanto el proceso de desarraigo y desvinculación de la mujer mapuche al juego debe ser entendido como consecuencia de machismos internos y externos a los que por generaciones hemos sido víctimas. Lo que está claro es que al igual que en otros grupos de mujeres en otra culturas, la mujer mapuche ha sido despojada de sus propios saberes (no solo del placer lúdico, también de otros) para dar paso a los requerimientos de otros y para otros, principalmente lo impuesto por la cultura hegemónica.

Para volver a tomar el control sobre nuestra historia hace falta reflexionar sobre el hacer. Fue lo que hice a partir de mi experiencia de formación de Pregrado en Educación Física, Postgrado en Educación, y luego mi caminar por el Wallmapu para buscar las explicaciones del desarraigo del kimün aukantün. Fue ya desde hace 17 años atrás que estudié y conocí que los mapuche tenemos una riqueza cultural ligada a los juegos. En la Universidad entendí que existía un conocimiento desplazado e invisibilizado por la sola idea de que el mapuche es un guerrero y que, por lo tanto, todo lo que hace desde lo corporal es para la guerra. Lo entendí así porque la academia carece de referencias propias del mapuche, y porque en su mayoría explica el conocimiento a partir de la historia parcial registrada por personas no mapuche e intelectuales con miradas parciales.

Este kimün Aukantün mapuche da cuenta de la compleja y diversa riqueza cultural que posee nuestra cultura. Entendí que esta riqueza ha sido un largo proceso de análisis de los kuifikeche, en distintos contextos históricos y socioculturales. Comprendí que no hay inferioridad de sabidurías en los temas de lúdicas en comparación a otras culturas, las hegemónicas y las otras invisibilizadas en Abyayala, solo están dormidas convenientemente a razón del poder de unos pocos.

⁷⁷ Relato de Viviana Lemuy en el libro El Palin de Carlos López Von Wriessen, p. 274.

En Chile durante el siglo XVI ya se hablaba de que el Palin era el juego propio de estos territorios (Bilbao, 1560 en López, 2011), durante principios del siglo XX para los primeros juegos olímpicos organizados por destacados profesores de la Educación Física, incluyeron el Palín, Linao y Pillmatun, y luego en el año 2014, el Palin fue declarado por el Instituto Nacional del Deporte en conjunto con la Conadi como deporte propio de Chile.

Hoy el Ministerio del Deporte, junto a Chile deportes, desde el año 2015 lleva impulsando un programa de revitalización de los juegos ancestrales, el cual ha tenido los más variados resultados. En base a dos investigaciones que he realizado en el tema, puedo señalar que existe una fuerte ignorancia del sentido y potencial del juego mapuche, que las políticas públicas buscan enmarcar las prácticas en lógicas de eficiencia y de deportivización, y que en concreto, hay muy pocas personas con los conocimientos necesarios para trabajar estos temas ¿cuál es la consecuencia de esto? El seguir reproduciendo estereotipos sexistas y monoculturales del juego.

Las formas en las que se revitaliza y da vida a estos juegos en el contexto actual del ser mapuche deben tener mucho de reflexión. Sin embargo, la propia historia de las prácticas lúdicas chilenas carece de este proceso. Existe evidencia de que la educación corporal en Chile es Biomédica, y que además, imponiendo la idea de cuerpos saludables e higiénicos, son dignos de una “raza” apta para la producción (Poblete, Moreno y Rivera, 2014). La “raza” de la que se jacta es de sangre guerrera mapuche y que tiene de paso a la mayoría de los proyectos de revitalización de los juegos mapuche atrapados en evidencias cuantitativas. Por lo tanto, en este escenario histórico también en el que emerge la necesidad de revitalizar lo mapuche, se cae en objetivos que no hacen sentido más que para cumplir con las expectativas de una política de estado.

Ciertamente llevar la voz a esferas internacionales de lo que pasa con tu pueblo que vive en un país que no ha reconocido constitucionalmente su diversidad cultural es una gran responsabilidad, explicar por qué se ha invisibilizado tanto las prácticas corporales ancestrales en estos territorios es un desafío mayor. El III Congreso Panamericano de juegos y deportes tradicionales y autóctonos, junto al primer mundial de los pueblos indígenas realizado en Brasil el año 2015, fue la

oportunidad que tuve de poder triangular lo que sucede con otros. El movimiento indígena por la revitalización de los juegos liderado por los hermanos Terena, se ha llevado a cabo desde la década de los ochenta, cuando Pelé era ministro, intentando visibilizar las prácticas de los cientos de pueblos indígenas existentes en todo Brasil.⁷⁸ Más de 12 nacionales de juegos indígenas se han llevado a cabo desde el año 1996. Esta historia resumida que hoy narro tiene muchos colores y ribetes que entendí al estar allá, en el evento mundial, lugar que se plasmó de espacios para mostrar el trabajo artesanal de los pueblos, sus cultivos, sus lúdicas, nuestros debates y conversaciones y su vínculo con el mundo digital. Este lugar se llenó de una mística especial, mostró al mundo en los ojos de quienes estábamos ahí, que la problemática de la revitalización y la permanencia de las prácticas lúdicas ancestrales, parte primero por las voluntades de entendimientos, respeto y la comprensión hacia la diversidad existente que debe tener la sociedad actual frente a este tema. Mayor aún fue mi impresión en el foro femenino que instaló los temas de discriminación, violencia y participación de la mujer indígena en la sociedad actual, los cuales no distan de las propias problemáticas que tenemos por estos lados. Sin embargo, comprendí que tenemos pendiente aún como mujeres mapuche el empoderamiento de lo corporal desde las potencialidades lúdicas de nuestros propios conocimientos.

Quisiera reforzar esta idea contando que cada uno de los pueblos indígenas de Brasil y otros países tuvo participación femenina en el mundial. Pruebas como cargar tronco, cabo de fuerza, natación, carrera simple, carrera en arena, hasta fútbol eran practicados sin problema, más aún, varios pueblos mostraron sus juegos típicos en los que las mujeres y hombres participaban en conjunto, otros en la que las mujeres solamente participaban, demostrando con ellos su inteligencia y astucia corporal, realmente mujeres indígenas potentes.

En un comienzo mi misión era ir como espectadora al evento y con ello llevar la información a mi territorio, sin embargo no pude dejar pasar la oportunidad de vivir el mundial desde la arena, de competir con esas otras

⁷⁸ Para mayores antecedentes revisar: Rocha, Ferreira y Vinha (2011) Jogos indígenas – XI jogos dos povos indígenas. Dourados UFGD 2015, ISBN 978-85-917811-7-1. Brasil.

mujeres indígenas y llevarme con ello en la piel y el sudor la experiencia de sabernos tan diferentes, pero iguales en algo tan natural como poner a prueba tu ser corporal.

Fuentes escritas y orales existen, pero más que esto, existe el mapuche rakizuam, que cuando se libera de la opresión logra entender que es imposible desconocer que la mujer mapuche al igual que otras mujeres indígenas en el mundo poseen grandes habilidades comprensivas de lo corporal, razón por la cual saben cómo, cuándo y de qué forma potenciar su ser corporal, no igual que lo hombres, sino con su propia fuerza. Si se lograra rescatar la dimensión socializadora y fortalecedora del ser mapuche, situación que emerge en los encuentros actuales de palín, estoy segura que muchas de nosotras dejaríamos de esconder nuestros wiño y practicaríamos este juego para nosotras y para nuestros hijos e hijas, acompañada de nuestros complementos: los otros. Para desde ahí re-educar también al que no es mapuche, para que comprenda y comparta con nosotros otra forma de vivir la ludicidad.

Los desafíos son mayores, el descolonizarse, despratriarcalizarse, debe ser un debate al interior de las familias, al interior de cada uno de ustedes y nosotras, al interior de cada espacio donde haya al menos un/a mapuche. Hace falta volver a pensar sin miedo al pecado del cuerpo, sin temor a construir y tomar para esta nueva construcción todo aquello que un mapuche de hoy necesita para ser mapuche en el siglo XXI. El tiempo no se detiene, el pasado no se repite, el futuro lo construimos y el presente es el momento para tomar nuestra propia historia y hacerla nuestra, con nuestros abuelos y abuelas, ayudándolos a dejar el temor y enseñándoles a que confíen en los jóvenes, mujeres y hombres que con un buen pensamiento y permanente conversación no dejaremos que nuestras costumbres desaparezcan.

REKŪLŪWŪN / BIBLIOGRAFÍA

1. Alonso de Ercilla y Zúñiga (1569). *La Araucana*. traducido por Consejería de Educación y Ciencia Junta de Andalucía.
2. Alonso de Ovalle (1969). *Breve relación del Reyno de Chile*. 1ª edición Roma 1646. Universitaria, Santiago.
3. Cayuqueo, P. (2012). *Crónica: Solo por ser Indios y otras crónicas mapuches*. Editorial Catalonia, Santiago, Chile.
4. De Sousa Santos, B. (2013). *Descolonizar el saber reinventar el poder*. Ediciones LOM, Santiago, Chile.
5. Fals Borda, O. (1986). *Historia doble de la costa. Retorno a la tierra*. Carlos Valencia editores. Tomo IV El Ancora editores (2002), Bogotá.
6. Latcham, R. (1936). *Prehistoria chilena*. Oficina del libro, Carmen 121, Santiago, Chile.
7. López von Vriessen C. (2013). *Pillmatun y Linao dos juegos de pelota de manos originarios de la cultura mapuche*. Ediciones Universitarias, Valparaíso, Chile.
8. López von Vriessen C. (2011). *El Palín, juego tradicional de la cultura Mapuche*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
9. Manquilef, M. (1914). *Comentarios del pueblo Araucano (juegos, ejercicios y bailes)*. Publicado en los Anales de la Universidad, tomo CXXXIV, editado por Consejo nacional de cultura y de arte, Chile (2010).
10. Moesbach, E. (1930). *Lonco Pascual Coña. Testimonio de un cacique mapuche*. Editorial Pehuen, Santiago, Chile.
11. Nuñez de Pineda (1673). *El cautiverio Feliz*. Traducción de La biblioteca Virtual Universal (2003).
12. Omar Lobos (2015). *Juan Calfucura, correspondencia de 1854-1873*. Editorial Colihue, Argentina.
13. Poblete, C.; Moreno, A. y Rivera, E (2014). *Educación Física en Chile: Una historia de la disciplina en los escritos de la primera publicación oficial del Instituto de Educación Física de la Universidad de Chile (1934-1962)*. En *Revista Estudios Pedagógicos* n° 41 p.p. 265-282.
14. Quijano, A. (2001). *Colonialidad del poder: globalización y democracia*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.



GÉNESIS Y PROCESOS DETERMINANTES DE LA IDENTIDAD MAPUCHE URBANA

POR ISRAEL FARÍAS CABALLERO

Para mí es un desafío escribir en esta revista reflexionando desde el inchiñ, ya que este proyecto obedece a un newen Mapuche colectivo e integrado, el cual se aúna para manifestar perspectivas que son subordinadas e invisibilizadas por la historiografía formal y hegemónica. Desde estos aspectos comparto las distintas luchas reivindicativas Mapuche, pero por sobre todas las cosas, me encuentro formando parte de este Mapuche newen colectivo, porque he podido experimentar momentos de transgresión positiva desde el mundo Mapuche hacia mi persona, eventos que marcan hitos de mi desarrollo personal y espiritual, por ejemplo a partir del aprendizaje del mapuzungun, y con ello, entender conceptos claves que logran descubrir la estrecha interrelación que estos tienen para determinar el Chengen, así como también la participación en distintas actividades tradicionales distribuidas en diversos Butalmapu. Estos hitos han concretado un firme tejido de relación con las manifestaciones Mapuche de las cuales también me siento parte.

Introducción

Una de las características principales que tiene la sociedad es que es diversa por naturaleza, su desarrollo no obedece a patrones rígidos ni estáticos, por el contrario, las sociedades recorren su persistencia en torno a dinámicas de contacto, tanto intersociales⁷⁹ como intrasociales⁸⁰, que van determinando procesos de adaptación sociocultural a los diversos contextos sociohistóricos que se presenten.

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

⁷⁹ Entendido como: “contacto entre distintas sociedades”.

⁸⁰ Entendido como: “contacto al interior de la misma sociedad”.



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

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

GESTACIÓN DE LA DIÁSPORA MAPUCHE A LA CIUDAD.

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

Durante esos años nuestro pueblo siguió manteniendo relaciones con la corona española a través de intercambios de cartas, las que principalmente hacían referencia a este “nuevo agente” (Chile) que pretendía apode-

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

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

El período de radicación territorial –desde 1884 a 1927-⁸¹ fue un atentado contra la particular forma Mapuche de concebir los espacios territoriales. La imposición de la propiedad privada, a través de la entrega de títulos de merced, fragmentó la concepción colectiva del territorio, que hasta entonces aún se mantenía como práctica tradicional de la forma de organización socio-territorial. Junto con ello se distribuyeron en el *Wallmapu* numerosas hectáreas para colonos y chilenos-soldados; Marimán (2012) cifra en cerca de 500 hás. por familia para los colonos, y parcelas de 25 hás. para soldados chilenos. Este proceso dio paso a un progresivo empobrecimiento de la población rural Mapuche a costa de la mantención de un estatu quo en favor de la hegemonía Republicana. Marimán (2012), recalca la importancia económica que significaba para Chile la incorporación territorial Mapuche:

⁸¹ Durante esos 43 años de radicación se entregaron 3.078 títulos de merced, distribuidos en las provincias de Arauco (66), Biobío (6), Malleco (350), Cautín (2.102), Valdivia y Osorno (552) y Llanquihue (2). Este proceso, en términos territoriales, restó sólo en la IX región 3.200.000 hectáreas (en cifras redondeadas según Marimán, 2012) que pertenecían a la administración mapuche.

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

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



PROGRESIVOS PROCESOS DE MIGRACIÓN DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL S.XX

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

Como menciona el antropólogo Mapuche Enrique Antileo, el proceso de migración Mapuche se debe entender desde la lógica de “diáspora”, situación que se produce por intereses políticos, económicos o militares, y que para el caso Mapuche esta ha sido invisibilizada por la historiografía oficial, ya que gran parte de nuestras familias fueron consideradas simplemente como población campesina-rural que migró desde inicios de Siglo XX a distintas ciudades⁸² y centros urbanos,⁸³ restándole toda una pertinencia sociocultural a esta diáspora y que obedeció a estrategias políticas de desarticulación del pueblo Mapuche. El mismo peñi Antileo reconoce en la siguiente cita, que: “Al rehusar los componentes políticos e históricos de la migración, se vuelve en un potente agente discursivo de las políticas coloniales actuales” (Antileo, 2013, p. 190), lo que conduce a que la omisión sociopolítica de la migración campo-ciudad recaería en las actuales relaciones desiguales y coloniales que vive el mundo Mapuche y la sociedad Wingka.

⁸² Principalmente Santiago, Concepción y Valparaíso.

⁸³ Centros urbanos que posteriormente se consolidarían en grandes ciudades como: La Serena, Rancagua, Talca, Los Ángeles, Temuco, Valdivia, Osorno, Puerto Montt, entre otros.

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

No fue sencillo tener un nuevo hábitat ni tampoco fue sencillo (sobre) vivir en las marginalidades de estas grandes ciudades, lejos de aquellos amplios parajes que otrora dieran sentido de ser a la gran mayoría de nuestra población. Este período de adaptación cultural integró múltiples cambios forzados, orientados principalmente al rol que cumplieron los espacios civilizatorios (Nahuelpán, 2013) en la población Mapuche migrante. Espacios como la escuela, instituciones públicas, hospitales y zonas laborales, generaron bases en las historias de miseria, de continua discriminación y tipos de violencia física y simbólica que gran parte de la población Mapuche migrante vivió (o que aún vive).

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

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

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

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

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

Renacer de los sentimientos Mapuche en ciudad y surgimiento de la identidad wariache.

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

Al respecto, la académica Teresa Durán hace referencia a este fenómeno social con el concepto de “*identidad Mapuche reelaborada*”,⁸⁴ referido a aquel proceso de renacer identitario que fuese subsumido en una condición de congelamiento producto de este drástico y dramático proceso adaptativo a la vida urbana.

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

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

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

“Los textos, como es en el hip hop, cumplen una función central en la composición. Estos se refieren a demandas históricas y lucha política y, por sobre todo, a dar cuenta de lo que significa habitar la warria. En este sentido, la

música es comprendida por los miembros del colectivo como un instrumento de comunicación especialmente dirigido hacia los hijos de la migración, niños y jóvenes habitantes de Santiago, para apoyar sus procesos de auto-reconocimiento de sus raíces Mapuche” (Imilan, 2014, p. 262).

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

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

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

⁸⁴ Expuesta por Teresa Durán (1986), en: *Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto*.

Síntesis

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

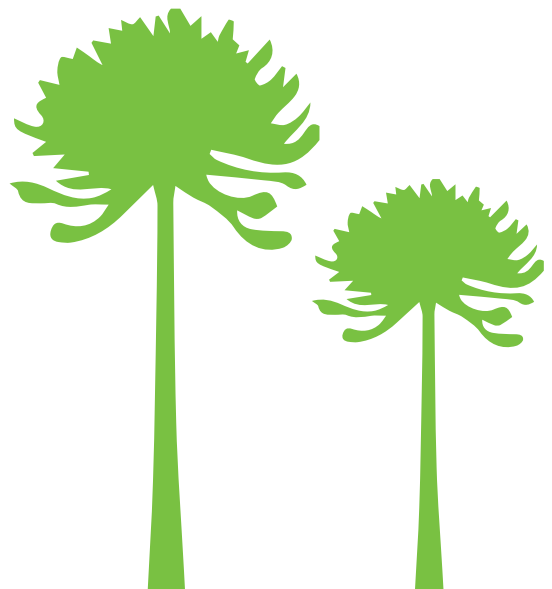
Una de las reflexiones transversales a la discusión de la identidad *Wariache*, involucra la inexorable relación entre los conceptos: ciudad, historia e identidad, los cuales proyectan aspectos que se imbrican para fines de mapuchización de la población. La historia muestra el despojo, el desarraigo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

En resumidas cuentas, actualmente la ciudad cumple un rol trascendental para la visibilización de demandas histórico-políticas y

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

REKÜLÜWÜN / BIBLIOGRAFÍA

1. Antileo, Enrique. “Migración Mapuche y continuidad colonial”. Taiñ fijke xipa rakizuum eluwün. Comunidad de Historia Mapuche. Págs. 187-208. Temuco, 2013.
2. Durán, Teresa. “Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto”. N° 4, Vol. XLVI de la revista América Indígena. Págs. 699-722. Temuco, 1986.
3. Milan, Walter. “Experiencia wariache: espacios, performances e identidades mapuche en Santiago”. Poblaciones en movimiento: etnificación de la ciudad, redes e integración. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 254-278, 2014.
4. Marimán, José. “Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI”. Edición 1. Santiago, 2012.
5. Nahuelpan, Héctor. “Las zonas grises de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”. Revista de Historia Social y de Mentalidades. Vol. 17, N°1. Págs. 9-31, 2013.



FEY EGVN KA RAKIZUAM TUKULELPAEYMUN CAMBIARON NUESTRO PENSAMIENTO. LA ESCUELA EN LA FRONTERA

POR CRISTIAN ANTÜMILLA PAÑIKÚ

Gvxam gvxam konuan kvñe xoy gvxam / Introducción

Esta reflexión se origina a partir de nuestro interés por la Historia y la búsqueda de respuestas a la *normalidad colonial*. En este contexto, y entre las tantas aristas existentes en este punto, nos hemos preguntado cómo llegó la escuela a nuestro territorio y cómo se configuró de manera posterior a la Ocupación Militar perpetuada a fines del siglo XIX. De igual manera, hemos reflexionado en torno a sus propósitos y a las formas que empleó para llegar a ser exigida por las primeras organizaciones mapuche del siglo XX y demandada en la actualidad, con algunos matices claro está.

Por lo demás, en la actualidad se han configurado espacios físicos que albergan sin mayores contratiempos a miles de estudiantes. Para hacernos una idea, según el compendio estadístico región de la Araucanía del año 2015, para ese año se registró una matrícula de 194.844 alumnos en el sistema municipal y particular subvencionado.⁸⁵ El estudio no hace referencia al porcentaje de estudiantes mapuche, pero es un hecho que la cobertura ha alcanzado a todos los niveles, atrayendo muchas veces a la ciudad a las y los jóvenes que deben salir de las reducciones para finalizar lo que es estipulado como un derecho.

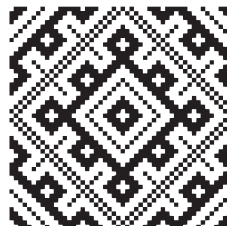
De ahí que nuestra memoria se encuentra intervenida y secuestrada por el etnocentrismo escolar, que buscan mantenernos, en sus propios términos, como pueblos originarios, sobre la base de principios rectores políticos, antropológicos y jurídicos exógenos.⁸⁶ Al mismo tiempo, nuestro idioma se subordina a la eficacia de la *lengua castellana*⁸⁷, mientras las y los profesores no han sabido atender a las particularidades culturales del territorio anexado al sur del Biobío, siendo este gremio uno de los ejecutores del mono-culturalismo impulsado por el Estado desde el siglo XIX.

Dicho esto, el escrito se ordenará de la siguiente manera: En un primer momento se analizará la irrupción de la educación en territorio mapuche y sus intenciones a través de fuentes documentales oficiales, alojadas en el Archivo Regional de la Araucanía. Continuaré el escrito complementando los propósitos y acciones allí mencionadas, tomando un documento iconográfico que nos permitirá hacernos una idea más acabada de los simbolismos empleados, a la vez que identificaremos a los colaboradores que participaron en este proceso. Por último me atreveré a hacer algunas reflexiones y propuestas que puedan revertir la situación aquí visibilizada.

⁸⁵ Compendio Estadístico Regional la Araucanía. Informe anual 2015, disponible en inearaucania.cl

⁸⁶ Ministerio de educación (2015). Bases curriculares.

⁸⁷ Mi aprendizaje del Mapucezugun es aún inicial, por lo que solo me remitiré a utilizar algunas palabras y conceptos con sus respectivas traducciones al español. El grafemario a utilizar en este escrito será Ragileo.



CI KIMELUWUN AFPVWULU MAPU MEW

La enseñanza en la Frontera⁸⁸

“...debe radicarse en sitios en donde no perjudiquen al país y a sus habitantes y que les establezca escuelas que los obliguen a trabajar y a ser productivos” (Guido Beck de Ramberga, Diario El Austral, 08 Agosto 1928).

La intención de educar y civilizar a la población mapuche siempre ha estado presente en el imaginario de los forasteros, desde aquellos que vieron a los reche⁸⁹ como siervos del rey en un primer momento, hasta aquellos que pensaban que nuestros antepasados debían estar bajo el tutelaje de un protector de indígenas en el segundo período colonial.⁹⁰

Desde la creación del colegio de naturales de Chillán, para hijos de caciques, que comenzó a funcionar en septiembre de 1700, hasta los Tratados de Paz firmados en Koyagtun o Parlamentos de la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto de la Ocupación del Gulumapu, la aspiración se orientaba a la difusión de las verdades del señor y la civilización entre los demás *indios*, empleando el concepto de la época.

Con esta determinación, y luego del período de Conquista al interior de la Frontera, iniciado en la década de 1860,⁹¹ y posterior a la aprobación por parte del Congreso Nacional, en 1887, de dar término al *Gobierno Militar de la Frontera*, los territorios al sur del Biobío pasaron a organizarse de acuerdo a la nueva administración, ahora colonial, destacando las Intendencias, las provincias y los departamentos.

Así, el Estado ejerció soberanía mediante la disposición de nuevas tierras, distribuyendo Títulos de Merced, dirigiendo poblados en los alrededores de sus fuertes militares, apoyando las misiones evangelizadoras y prometiendo subvenciones para la construcción de escuelas. Estas últimas, se gestaron de manera progresiva en consideración del número de la población, la demanda por acceso a la *instrucción*⁹² y no estuvieron exentas de

dificultades como veremos.

La edificación de escuelas en este periodo, se insertaba sobre un modelo que buscaba generar *ciudadanos útiles a la comunidad social* en donde se preparase a la población mediante talleres y trabajos manuales, con objetivo de que se le entregara instrucción atinente a sus habilidades, a las regiones que habitan y por supuesto convertirlos en agentes productivos. En ese sentido las memorias del Ministro del Interior de 1889, nos sirven como documento inicial para comprender los supuestos que la orientaban, como se detalla a continuación:

*“La implantación de una escuela taller se hace indispensable para poner a los habitantes de esas rejiones en aptitud de aprovechar todas las ventajas de la tierra (...). Por otra parte la escasez de brazos bien preparados para esta clase de labores justifica esta medida i el ideal de hacer de los indígenas individuos útiles a la sociedad, le da un carácter de imperiosa necesidad”.*⁹³

La medida y el ideal pueden ser explicados en consideración del enfoque de la época, que presentaba el desarrollo de la sociedad como una disputa permanente entre la civilización y la barbarie, en donde el progreso de la nación recaía en la progresiva industrialización del país y el requerimiento de ciudadanos competentes.

A razón de ello, no deben parecer del todo extraños los comentarios del Ministro de Instrucción Pública, quien hacia inicios de siglo XX, advierte en sus memorias la importancia de los trabajos manuales, ilustrando el valor de estos en el fomento e impulso del progreso, así como la disposición que regirá los años de instrucción:

⁸⁸ Tomaremos el concepto Afpüwulu mapu o Frontera, para referirnos a los territorios entre el Biobío y el llamado Río Cruces al norte de Valdivia.

⁸⁹ Este concepto es tratado con bastante elocuencia en el libro Wenuntuafiel Afpvwulu Mapu, El renacer de la Frontera, El Movimiento Mapuche en el Gran Concepción 1979-2014.

⁹⁰ Romperemos con las periodificaciones tradicionales al señalar que lo ocurrido desde la segunda mitad del siglo XIX es entendido también como un período de conquista y colonización para nuestra Historia.

⁹¹ Pacificación de la Araucanía (1861-1887); Campaña del Desierto (1871-1885).

⁹² El concepto educación aparece recién en 1927, producto de la creación del Ministerio de educación pública.

⁹³ Archivo Regional de la Araucanía, Memorias Ministeriales 1888. Se ha conservado la escritura original de todos los documentos en las transcripciones aquí presentadas.

*“Tal ha sido, bosquejada rápidamente, la marcha que ha seguido en Chile la instalación i desarrollo de los trabajos manuales. Su importancia no se oculta a nadie; de manera que el fomento e impulso que se dé a este ramo de la instrucción contribuirá poderosamente, como he dicho antes, al progreso de la industria nacional”.*⁹⁴

La introducción de la educación manual en la instrucción primaria en el Estado de Chile, particularmente al interior del Biobío, durante el periodo posterior a 1887, está sustentada en la incorporación definitiva de nuestra sociedad a la *vida nacional*. Así, para el año 1889, en una nota que remite el Intendente de Cautín al Ministro del Interior, subraya:

*“Solo enseñando i acostumbrando a los indijenas al trabajo se lograra incorporarlos de una manera definitiva al resto de las poblaciones constituidas, i por eso siempre continuaré gustoso llamando la atención del supremo gobierno hacia este punto que juzgo de la más alta importancia para el progreso de la provincia”.*⁹⁵

Este mismo intendente fija su atención sobre nuestro pueblo, pero no sobre hombres o mujeres, sino más bien sobre niños y niñas. Al respecto, y para ilustrar este sentir, tomaremos parte del epistolario emanado entre el funcionario estatal antes señalado y la Reverenda Madre Sor Mathilde de Hermandad Gregorio de María. Esta última pertenecía a la orden de las Hermanas de la Divina Providencia, y sus cartas están fechadas a fines del mes de diciembre del año 1901 en el poblado de Temuco.

En este contexto, el titular de la provincia de Cautín escribe, el 28 de diciembre, a Sor Mathilde solicitando y agradeciendo el envío de:

*“...una nómina en que se detalle el número de niños araucanos que se educan en el establecimiento de su digna dirección, su asistencia, su actitud para la asimilación de los conocimientos que se les proporciona, su conducta i si los indijenas se niegan o remiten a enviar allí a sus hijos”.*⁹⁶

La nota aquí remitida evidencia la intención de controlar y adoctrinar a la población infantil mapuche. Para este fin, se requería de un tipo de enseñanza peculiar, de acuerdo a los preceptos convenidos por la administración estatal y en donde la instrucción ya no solo estaba reservada para los hijos de los caciques, como en el primer momento colonial,

sino más bien se intentaba formar a toda la población en edad escolar.

Por su parte, la respuesta de la Reverenda Madre Sor Mathilde no se hace esperar, contestando al día siguiente, 29 de Diciembre de 1901, ofreciendo una estadística detallada del total de niños y niñas que se han recibido como internos, comentando además las materias en las cuales son instruidos, así como las labores que desempeñan según género. Al respecto llama la atención lo que continúa:

*“El número de niños indijenas que en el presente año se han recibido internos en la casa es de 244, 82 hombres de 6 a 12 años i 163 mujeres de 6 a 15 (...). Mientras están en el establecimiento los niños tienen cuatro horas de clases en la cual se les enseña a leer, escribir, relijion, castellano, cuentas i elementos de jeografía y la historia del país; el resto del día lo ocupan en diversos trabajos manuales. A las niñas se les enseña a coser, bordar, tejer, lavar y hacer la cocina; los hombres después de sus clases, [...] arreglar el calzado para todos los asilados i otros cultivaban el huerto”.*⁹⁷

De esta suerte, la escuela se presenta como un diagramador de los cuerpos de los niños, puesto que los disciplina y orienta en torno a los nuevos ideales de sociedad. Así, las niñas van tomando las labores del hogar con *“mucha disposición natural”*, mientras que en *“los niños hombres también se nota empeño en aprender algún oficio”* (Fondo Intendencia Cautín, 1901).

La importancia de este documento radica en que se dejan entrever el proceder de la escuela, asignando rangos etarios para la instrucción, distribuyendo las temáticas y tiempo, que por lo demás no están pensadas de acuerdo a las particularidades culturales de la sociedad mapuche. También llama la atención como la escritura, la lectura, la religión, la geografía y la historia se configuran como los primeros elementos en reorientar el pensamiento en todo los niveles; epistemológico, espiritual, territorial e identitario.

⁹⁴ Archivo Nacional, Memoria del Ministro de Instrucción Pública. 1900. Pág. 27-31.

⁹⁵ Archivo Regional de la Araucanía, Memoria del Ministro del Interior, 1888 Tomo II, pág.133.

⁹⁶ Archivo Regional de la Araucanía, Fondo de Intendencia Cautín, volumen 15, 1901, foja 14 .

⁹⁷ Archivo Regional de la Araucanía, Fondo Intendencia Cautín, Volumen 15, 1901, fjs 18- 20 (sobre educación niños y niñas Mapuche).

Lo anterior genera una ruptura en torno a cómo se entendía el espacio, la organización de estos, las creencias y los nuevos vínculos con la sociedad dominante. Para explicar de mejor manera lo comentado a través del epistolario del Intendente de Cautín y la Reverenda Madre, la figura N° 1, fotografía de niños Mapuche en escuela Capuchina entre 1896 y 1920, grafica este nuevo orden a pesar de ser un montaje de alguna escena cotidiana.⁹⁸

En la imagen se aprecia lo señalado en la carta de Sor Mathilde, en donde algunos niños leen (lado izquierdo, primer plano pupitre), mientras los elementos más simbólicos (religión, geografía, símbolos) son presentados al final de la escena a través de los mapas, junto a la bandera chilena, que bosquejan los límites del territorio nacional y el sentimiento de pertenencia con los nuevos vínculos. Por su parte, la imagen de Jesús crucificado, al medio del salón, también nos permite entrever parte de los propósitos educativos advertidos por la religiosa.

De a poco comenzamos a percibir que el Estado se valió de la labor complementaria ejercida principalmente por organizaciones religiosas, al igual que la nota antes expuesta, en función de una enseñanza pensada desde quienes dirigen a quienes deben ser auxiliados y subordinados, trayendo nuevamente la intención inicial de los forasteros: educar y civilizar.

Sin perjuicio de lo anterior, no quisiera restar la capacidad de agencia que estos niños y niñas desarrollarían en un futuro como defensores de su pueblo, ya que varios de los dirigentes y políticos mapuche de las primeras décadas de 1900, estarán fuertemente vinculados a este primer momento y se debe, en parte, a la educación que recibieron en las escuelas misionales.⁹⁹

Hecha esta aclaración, y en atención a la labor evangelizadora, es importante destacar que durante los primeros años del siglo XX, la acción capuchina ya había instalado 6 escuelas y al menos 3 internados, infraestructura que con el paso del tiempo iría creciendo y tomando espacios, de acuerdo a los escritos del Padre Burcado M. de Roettingen¹⁰⁰ en toda la Frontera.

⁹⁸ Esto se deduce por la cantidad de tiempo que los enfocados debían permanecer quietos, debido a que el desarrollo tecnológico de aquel entonces hacía que la velocidad de obturación o toma fluctuase ente 1/30s, algunas 1/25s o 1/50s.

⁹⁹ Sociedad Caupolicán defensora de la Araucanía (1910-1938), Sociedad Mapuche de protección mutua (Federación Araucana; 1921-1946). Ver Foerster, Roelf y Montecino, Sonia (1988). Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970).

¹⁰⁰ Vicaría Apostólica de la Araucanía, Villarrica. P.B.M de Roettingen, 25 años de actividad misionarial de los misioneros capuchinos Bávaros en la Misión Araucana de Chile (1896-1921). Fuente Facilitada por el proyecto Fondecyt Regular N° 1160409, "Historia y memoria de la escuela mon-cultural en la Araucanía (siglos XIX y XX)", 2016.



Figura N°1:
Escuela misional Capuchina
Fuente: Azócar, Flores, Ivar
y Leiva (2008)

En efecto, la población infantil también fue objeto de políticas coloniales que desmembraron las formas y costumbres de una sociedad que había permanecido ajena a la intervención extranjera. Este decir, queda manifiesto en la misma misiva que el Intendente recibe como respuesta por parte de Sor Mathilde, quien continúa detallando aspectos relevantes en torno al quehacer de estas niñas y niños en el establecimiento que dirige en el poblado de Temuco.

De esta forma, y luego de hacer mención a la demanda que su establecimiento tiene por parte de los propios mapuche, haciendo alusión a los logros y al hondo pesar que deben sufrir al negarse a recibir más niños por no tener fondos para gastos de alimentación y vestuario, se puede leer lo que sigue:

*“Desde la fundación de este establecimiento se han recibido 533 niños internos 166 hombres, i 367 mujeres; de este número 303 han vueltos a sus familias llevando alguna instrucción. Sabemos que algunas de esta niñas forman ya una familia arreglada según las leyes i la religión del país, otras se sostienen con el trabajo de sus manos i algunas han entrado a servir en casas respetables. Lo que no se puede conseguir aun de los indios es que dejen a sus hijos más de uno o dos años en el colejo; los llevan antes de terminar su educación.”*¹⁰¹

Como ya se observó, esta primera oleada de instrucción primaria, en el periodo post-ocupación, vino a transformar parte de nuestro pueblo. De acuerdo a lo aquí expuesto, la escuela, o internado en este caso, se presentó como el espacio físico capaz de modificar las conductas, enderezando, arreglando o distribuyendo a la población mapuche según las costumbres, leyes y religión que las clases dirigentes habían dispuesto para el agregado social.

Por último y para corresponder el anhelo de Sor Mathilde, puedo señalar que los “indios”, para dejar más patente la idea, hemos normalizado la instrucción, o educación para estos tiempos, y que ahora son doce años en donde no solo se nos enseña a leer y escribir, como bien deben saber todas aquellas almas que han vivido la escolarización de la sociedad moderna y civilizada. Sin duda alguna, Sor Mathilde y el Intendente de Cautín deben sentirse orgullosos de lo iniciado hace poco más de un siglo.

En conclusión, creemos que la escuela y sus ejecutores deben responsabilizarse por colaborar en la creación de un trauma histórico, que es cargado por todas y todos esos niños que fueron agredidos, humillados, discriminados y violentados por presentarse de manera distinta a la normalidad homogénea. Nuestro propósito no es victimizar a un sector, puesto que lo antes señalado también ha sido vivenciado por personas distintas a la sociedad mapuche. Y es que la colonización trata de eso, de anteponer los intereses de la mayoría, aunque estos siempre hayan sido la minoría. Esperamos dejar más interrogantes, y que estas se dirijan allí donde parece estar todo bien, allí donde la normalidad es autoridad, donde el temor configura el orden criminal.

WECUY ÑI ZUGU

Síntesis

En una guerra que nuestros antepasados no declararon nos tocó ser los vencidos. La modernidad avanzó sobre nuestros cuerpos, y luego sin más nos dijeron cómo hablar, cómo comportarnos, qué lugar ocupar en la sociedad y hasta cómo soñar.

Desde un principio, y como se ha demostrado, se intentó subordinar nuestro accionar a los fines que los extranjeros consideraron pertinentes para nosotras y nosotros. Así, nuestros antepasados fueron vistos como un elemento útil a la sociedad civilizada, que debía ser incorporado de manera definitiva por medio del trabajo y de la formación a temprana edad.

Por medio de la instrucción primaria, presentada como el artífice de la transformación de niñas y niños, el Estado y sus cómplices no consideraron las particularidades culturales, lingüísticas e identitarias de los Mapuche a fines del siglo XIX y principios del XX.

¹⁰¹ Archivo Regional de la Araucanía, Fondo Intendencia Cautín, Volumen 15, fjs 18,19, 20 (sobre educación niños y niñas Mapuche).

REKÜLÜWÜN / BIBLIOGRAFÍA:

Así, la instrucción primaria se presentó como uno de los tantos símbolos de la intervención foránea en nuestro territorio. Se inauguró de esta manera, las relaciones entre el Estado Chileno y la sociedad Mapuche, a partir del colonialismo y una relación servil en donde la escuela ha mediado entre estos dos, a veces resistida y otras consentida, encontrándose en la actualidad normalizada y aceptada por los propios mapuche, prestándose para la desmemoria y el desconocimiento de este momento de nuestra triste historia.

Por lo demás, este escrito no pretende responder al gran abanico de preguntas existentes en torno a la instrucción/educación de principios del siglo XX. Más bien busca hacer llegar, por medio de elementos exógenos pero ahora instrumentalizados, parte de las creencias que se tenían en torno a cómo debíamos ser incorporados a esta gran *ruka* llamada Chile y como estas han perdurado.

Finalmente, no quisiera dejar de señalar que es la misma escuela la que debe ser aprovechada por nuestra gente y por todo aquel que se sienta llamado a cambiar las formas en que se educan nuestras hijas e hijos. La infraestructura es carcelaria hasta que deja de ser pensada de manera vertical. El siguiente paso es recuperar escuelas, instrumentalizarlas, modificarlas y tomarlas de acuerdo a lo que cada comunidad decida que es importante para sí ¿De qué otra forma podemos hablar de autonomía si dejamos en manos de forasteros la formación de nuestros pchikeche (niñas y niños)? Que el sol no nos encuentre dormidos.

1. Azócar, Flores, Ivar y Leiva (2008).
2. Colihuinca, A; Farías, I; Henríquez, T; Iobos, N y Rodríguez, I (2016). Wenuntuafiel Afpuwulu Mapu. *El renacer de la frontera. El movimiento mapuche en el gran Concepción 1979-2014*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes: Concepción.
3. Compendio Estadístico Regional la Araucanía. Informe anual 2015, disponible en inearaucania.cl
4. Ferrando, R. (1986). *Y así nació la Frontera... Conquista, Guerra, Ocupación, Pacificación 1550-1900*. Santiago: Antártica S.A
5. Foerster, R y Montecinos, S (1988). Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)
6. Ministerio de educación (2015). Bases curriculares.

Fuentes:

1. Archivo Regional de la Araucanía, Memorias Ministeriales 1888.
2. Archivo Regional de la Araucanía, Memoria del Ministro del Interior, 1888 Tomo II, pág.133
3. Archivo Nacional, Memoria del Ministro de Instrucción Pública. 1900. Pág. 27-31
4. Archivo Regional de la Araucanía, Fondo de Intendencia Cautín, volumen 15, 1901, foja 14
5. Archivo Regional de la Araucanía, Fondo Intendencia Cautín, Volumen 15, 1901, fjs 18-20
6. Vicaría Apostólica de la Araucanía, Villarrica. P.B.M de Roettingen, 25 años de actividad misional de los misioneros capuchinos Bávaros en la Misión Araucana de Chile (1896-1921).



PU INATUZUGUFE/ LOS AUTORES

Nelson Lobos Camerati, Abogado, Licenciado en Ciencias Jurídicas, Estudiante de Magíster de Historia en la Universidad de Concepción, Director de Historia Mapuche, palife, inatuzugufe y miembro de la Corporación Mapuche Trawun. Asesoró en materias históricas a la serie de televisión Sitiados de TVN y actualmente lo hace en la súper producción de Hollywood Lefraro The Movie. Coautor del libro *“Wenuntuafiel Afpuwulu Mapu, el Renacer de la Frontera, el movimiento Mapuche en el Gran Concepción, 1979-2014”*.

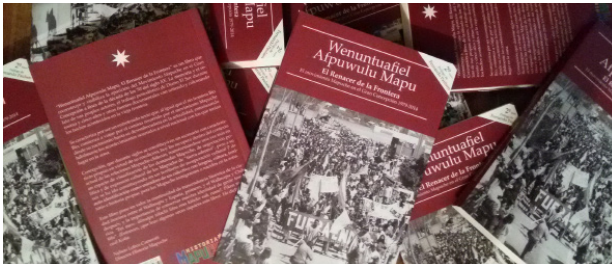
Alejandro Colihuinca Cayun, Artesano de elementos mapuche, Profesor y Licenciado en Educación Intercultural, actualmente ejerce en Escuela Sol naciente, situada en Romopulli. Postítulo en matemática, Especialización en EIB cursado en Bolivia, hablante de la lengua mapuche, palife, inatuzugufe, miembro de Historia Mapuche. Vive y es participante activo de su reducción en Romopulli, Lago Budi. Coautor del libro *“Wenuntuafiel Afpuwulu Mapu, el Renacer de la Frontera, el movimiento Mapuche en el Gran Concepción, 1979-2014”*.

Israel Farías Caballero es Antropólogo. Ha desarrollado múltiples investigaciones relacionadas al pueblo Mapuche, resaltando la temática de tesis que aborda los aspectos educacionales tradicionales Mapuche, como el significado del Kimeltuwün para implementación de los programas de Educación Intercultural Bilingüe en contexto rural-Mapuche. Miembro de Historia Mapuche. Magíster (c) en Estudios Interculturales en la Universidad Católica de Temuco. Coautor del libro *“Wenuntuafiel Afpuwulu Mapu, el Renacer de la Frontera, el movimiento Mapuche en el Gran Concepción, 1979-2014”*.

Carolina Kürruf, Fey mew trekaley kürrüf inchiw. Zomo mapuche ngey. En su hacer profesional es Profesora de Educación Física, Doctora en Educación y Diplomada en Asesoramiento Educativo. En el ámbito formal es Kimelfe Universitaria e inatuzugufe en la Universidad de Santiago de Chile y el ámbito no formal es miembro de la organización mapuzuguletuaiñ para la revitalización del mapuzugun. Sus temas de desarrollo intelectual son los juegos mapuche, la historia y la corporalidad del género.

Cristian Antümilla Pañiku, mapuche del territorio de Mallowelafken, es originario de Dalkako en la actual comuna de Villarrica. Ha trabajado como organizador y Kimelfe de Historia en los Koneltun Mapuzugun mew (Internados lingüísticos de mapuzugun), propuesta de revitalización del mapuchezugun de la Federación Mapuche de estudiantes (FEMAE), en donde se desempeña como coordinador y werken. Actualmente forma parte de la Agrupación Tukulpan Kuifike zugu, que busca revitalizar y difundir la Historia, idioma e identidad mapuche. Licenciado en educación, estudiante de Pedagogía en Historia, Geografía y Ciencias Sociales en la Universidad Católica de Temuco, participa de la comisión intercultural de la casa de estudios y es coordinador de la Agrupación Mapuche UCT mew.

Kake Kuzaw:



“Wenuntuafiel Afpuwulu Mapu, el Renacer de la Frontera, el movimiento Mapuche en el Gran Concepción 1979-2014”



Calendarios con Efemérides Mapuche junio 2016- mayo 2017, junio 2017- mayo 2018. Trabajo realizado en conjunto a Kimeltuwe.



Historia Mapuche, la revista. Especial Wüñol Txipanü.



Posters y postales con efemérides Mapuche (Discruso de Janekew, Victoria de Kuralaba y Batalla de Temuko. Trabajo en conjunto a Editorial Noveno Sur.

Para contactarnos escribenos a:
contacto@historiamapuche.cl
www.historiamapuche.cl

-  @historiamapuche
-  /Historia Mapuche
-  /Historia Mapuche
-  /historiamapuche

HISTORIA
MAPUCHE

FEY EGVN KA RAKIZUAM TUKULELPAEYMU

CAMBIARON NUESTRO

PENSAMIENTO. LA ESCUELA EN LA FRONTERA

POR CRISTIAN ANTÜMILLA PAÑIKÜ

WE TXIPANTU, WÜÑOL O WIÑOL

TXIPANTÜ, KIÑE TXEKAN ALKA

POR ALEJANDRO COLIHUINCA CAYUN

¿ZOMO PALIFE NGEFUAYIÑ?

REFLEXIONES Y DESAFÍOS PARA PENSARNOS

LIBRE DE RE-CREAR EL FUTURO MAPUCHE

POR CAROLINA KÜRRÜF

**GÉNESIS Y PROCESOS
DETERMINANTES DE LA IDENTIDAD
MAPUCHE URBANA**
POR ISRAEL FARIAS CABALLERO

LA PIEDRA DE

KALFUKURA

POR NELSON LOBOS

CAMERATI



SUSCRÍBETE

contacto@historiamapuche.cl

www.historiamapuche.cl