



# **UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN**

**FACULTAD DE COMUNICACIÓN, HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES  
LICENCIATURA EN HISTORIA**

**Seminario**

**“La Baja frontera: El mar y sus recursos como espacio de identidad y sustentabilidad de las comunidades mapuche lafkenche de la provincia de Arauco”**

**Investigación del CIBAS: "Pueblos originarios y desarrollo sustentable".**

**Estudiante**

Gonzalo Necuqueo Pinto

**Profesores Guía**

Dr. Antonio Brante Ramírez  
Dra. Marisol Henríquez Barahona

**Profesor Licenciatura en Historia**

Mg. Manuel Ramírez Espíndola

Concepción, Campus San Andrés, agosto de dos mil diecisiete

*“Chem kaw norume gewelayan,*

*Tyfachi mapu mew, piwvn*

*Ñi kvryf mew, re nvtramkaleygu*

*Kvyen egu*

*Ñi ko mu Kiñe rayen:*

*Ñi zuguy ñi tukulpan mew”*

*Elicura Chihuaílaf*

## **Agradecimientos**

Con estas breves palabras quiero expresar mis sinceros agradecimientos a todas las personas que contribuyeron en mi proceso de formación académica y aquellos que han resultado fundamentales en el transcurso de esta investigación.

En primera instancia, quiero agradecer a los pilares de mi vida, mis padres Ana y Florentino y a mis hermanos Javier, Dionisio, Ingrid, Wladimir, Florentino, Horacio y Berta. Ellos me han motivado en todo momento a salir de adelante, aun cuando las condiciones fuesen desfavorables. Del mismo modo, agradecer la amistad, compañía y respeto incondicional de la familia Riquelme Saavedra en especial a Gladis, Cesar y Francisco.

Agradecer también a los amigos de la Facultad de Comunicación, Historia y Ciencias Sociales, específicamente aquellos de Licenciatura en Historia. No olvido a sus profesores por entregarme herramientas, conocimientos disciplinarios e intelectuales para enfrentar investigaciones científicas.

En cuanto a la investigación agradecer a: Machi Lorenza Nahuelqueo, Austina Millabur, Ana Pinto, Pedro Nahuelhual, Lorenzo Huenipil y Segundo Rivera. Ellos nos han confiado sus conocimientos ancestrales heredado a través de la oralidad y han resultado un soporte metodológico fundamental para desarrollar nuestra investigación.

Asimismo, agradezco el financiamiento del proyecto de investigación titulado: "Pueblos originarios y desarrollo sustentable" perteneciente al Centro de Investigación en Biodiversidad y Ambientes Sustentables (CIBAS) de la Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Finalmente, expresar mis agradecimientos a los profesores, que fueron guía de esta investigación, Dra. Marisol Henríquez, Dr. Antonio Brante y Dr. Manuel Ramírez: Profesores gracias por su ayuda académica, por los consejos, apreciaciones intelectuales y por confiarme sus ideas.

## Contenido

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>8</b>
<b>FORMATO DE INVESTIGACIÓN</b> .....	<b>8</b>
1.1 Título del proyecto de investigación .....	8
1.2 Formulación del problema: planteamiento.....	8
1.3 Preguntas de investigación .....	9
1.4 Hipótesis .....	9
1.5 Objetivos: .....	10
1.5.1 General: .....	10
1.5.2 Específicos:.....	10
1.6 Estado del Arte .....	11
1.6.1 Principales contenidos historiográficos de la octava región de Chile .....	11
1.6.2 Mapuche y chilenos: La provincia de Arauco dentro del debate historiográfico reciente.....	12
1.6.3 Apertura hacia nuevos enfoques de investigación.....	14
1.7 Marco teórico.....	15
1.7.1 La revolución historiográfica pos-modernista y sus nuevos métodos .....	15
1.7.2 Etnografía: Avances hacia nuevas perspectivas .....	18
1.7.3 Teoría y explicación de conceptos.....	20
1.8 Metodología.....	22
1.8.1 Paradigma científico – tipo de investigación.....	22
1.8.2 Enfoque de investigación: etnográfico- narrativo .....	23
1.8.3 Método de investigación: estudio de caso .....	24
1.8.4 Técnicas e instrumentos metodológicos aplicados (entrevista, observación y análisis de datos) .....	25
1.8.5 Planificación de las actividades en la investigación .....	26
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>29</b>
<b>CONTEXTO HISTÓRICO</b> .....	<b>29</b>
2.1 Provincia de Arauco: Relación histórica entre Mapuche Lafkenche y el Estado nación de Chile .....	29
2.1.1 La construcción del Estado nacional en Chile siglo XIX .....	29
2.1.2 La ocupación de la Araucanía: la irrupción de la frontera Lafkenche.....	35
2.2 Mientras tanto en Arauco .....	40

<b>CAPÍTULO 3</b> .....	<b>43</b>
<b>3.1 El ser Lafkenche: El mar y sus recursos como espacio de identidad y sustentabilidad de las comunidades lafkenche de la provincia de Arauco</b> .....	<b>43</b>
3.1.1 Aproximaciones al concepto de Lafkenche.....	43
3.1.2 Características que componen la identidad de un ser Lafkenche .....	47
3.1.3 Walmapu: Nociones jurídicas versus percepción lafkenche del territorio y espacio marino.....	54
3.1.4 Noción jurídica e histórica del concepto de “territorio Mapuche lafkenche” .....	57
3.1.5 El mar como espacio de sustentabilidad e identidad lafkenche.....	58
3.1.6 El Lafken: Las leyendas del mapuche lafkenche como símbolo de una identidad territorial .....	60
3.1.7 Reflexiones sobre la situación lafkenche en la actualidad .....	62
<b>CAPÍTULO 4</b> .....	<b>66</b>
<b>4.1 Conclusiones generales</b> .....	<b>66</b>
<b>REFERENCIAS</b> .....	<b>70</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>70</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>77</b>

## INTRODUCCIÓN

El conocimiento que se tiene de la cultura Mapuche a menudo es condicionado por extenuantes debates intelectuales, que buscan explicar la controversia histórica que ha enfrentado a este pueblo originario con el Estado chileno. En consecuencia, se tiende a desconocer aspectos culturales, sociales y económicos esenciales del pueblo indígena más compacto y demográficamente más importante de Chile.

Desde la disciplina historiográfica, las temáticas indígenas se ven mermadas por sus exigentes métodos y las lagunas intelectuales provocadas en gran medida, por los historiadores decimonónicos. Sin embargo, en la actualidad las publicaciones historiográficas han sido acompañadas por investigaciones provenientes de otras disciplinas cuyo objetivo es conocer la cultura Mapuche, más allá de una controversia histórica de larga data. Estas han ampliado las perspectivas teóricas- metodológicas para un estudio social y antropológico de las comunidades mapuche.

En este marco y para aproximarse a la identidad lafkenche, se ha adoptado influencias teóricas- metodológicas derivadas de disciplinas antropológicas, las que permiten validar el mapuche kimün. En base a estos planteamientos, se pretende responder las siguientes preguntas de investigación: ¿Qué se entiende por ser “Lafkenche”? ¿Cuáles son las principales características que componen la identidad Lafkenche? ¿Qué importancia tiene el mar y sus recursos para la conformación de una identidad territorial Lafkenche desde el ámbito de la sustentabilidad?

En síntesis, esta investigación que lleva por nombre *“La Baja frontera: El mar y sus recursos como espacio de identidad y sustentabilidad de las comunidades Mapuche Lafkenche de la provincia de Arauco”* está enmarcada dentro del proyecto de investigación titulado: *“Pueblos originarios y desarrollo sustentable”* perteneciente al Centro de Investigación en Biodiversidad y Ambientes Sustentables (CIBAS) de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, y pretende abordar, mediante entrevistas personales, una de las seis identidades territoriales mapuche y entregar aproximaciones de cómo el mar configura su identidad.

El cuerpo de la investigación, esta subdividido en cuatro capítulos que se enfocan en evidenciar la importancia del mar para la conformación de la identidad territorial lafkenche de la provincia de Arauco. En el primer capítulo, se desarrolla la estructura de la investigación: Planteamiento, hipótesis, preguntas y objetivos de investigación, además se reconocen las principales obras literarias que han abordado la temática en cuestión y por último se responde cuáles son los lineamientos teórico-metodológicos utilizados.

El segundo capítulo corresponde a la contextualización histórica. En ella se hace un recuento histórico de la relación o convivencia que ha mantenido el pueblo Mapuche con el Estado chileno y establece dicotomías presente en la identidad chilena, a partir del debate historiográfico reciente. Finalmente, el capítulo concluye con un análisis de las transformaciones modernistas que han enfrentado las comunidades lafkenche de la provincia de Arauco.

El tercer capítulo corresponde al trabajo de campo, este aborda, desde los relatos orales obtenido en entrevistas personales realizadas en la provincia de Arauco, la identidad territorial del Lafkenche y responde a cómo el mar y sus recursos determinan sus características esenciales, las que les permiten diferenciarse de otras identidades territoriales mapuche.

El epílogo de esta indagación expone las reflexiones finales obtenidas luego del análisis teórico - metodológico que se ha desarrollado en los capítulos, y finaliza recapitulando las principales ideas abordadas en el transcurso de la investigación.

## CAPÍTULO 1

### FORMATO DE INVESTIGACIÓN

#### 1.1 Título del proyecto de investigación

*“La Baja frontera: El mar y sus recursos como espacio de identidad y sustentabilidad de las comunidades Mapuche Lafkenche de la provincia de Arauco”*

#### 1.2 Formulación del problema: planteamiento

La presente investigación tiene como propósito analizar y determinar la importancia que tiene el mar y sus recursos para la configuración de una identidad costera Mapuche dentro de la provincia de Arauco, Chile. Este territorio fue conocido historiográficamente como “La baja frontera” o territorio Lafkenche, cuyo significado en mapuzungun es “gente de mar” y que identifica a un grupo de comunidades mapuche ubicadas geográficamente entre las regiones del Bío Bío, la Araucanía, los Lagos y los Ríos.

La identidad de las comunidades Lafkenche, de la provincia de Arauco, se asocia incuestionablemente al mar. Sin embargo, desde la historiografía, existen pocas investigaciones que abordan los vínculos sustentables que estas comunidades han mantenido históricamente con un espacio territorial, costero y sus recursos. Por el contrario, los esfuerzos académicos se han centrado en debates intelectuales, que buscan problematizar la relación existente entre el pueblo Mapuche versus el Estado chileno. Tales estudios descuidan la memoria histórica de las comunidades Lafkenche y la importancia que tienen estos espacios territoriales en su conformación cultural, económica y religiosa.

### **1.3 Preguntas de investigación**

A continuación, se presentan una serie de preguntas que orientan esta investigación:

- 1- ¿Qué podemos decir, desde la historiografía, en cuanto a la relación entre el Mapuche versus el Estado-nación de Chile? ¿Qué lugar ocupa la Provincia de Arauco dentro del debate historiográfico en relación al Wallmapu?
- 2- ¿Qué es el ser lafkenche? ¿Cuáles son las principales características que componen su identidad?
- 3- ¿Qué se entiende jurídica e históricamente por territorio Mapuche y cuál es la concepción que el lafkenche tiene de éste?
- 4- ¿Qué importancia tiene el mar y sus recursos para la conformación de una identidad territorial lafkenche desde el ámbito de la sustentabilidad?

### **1.4 Hipótesis**

La identidad de las comunidades Mapuche Lafkenche de la provincia de Arauco, no sólo se expresa en la defensa de una porción territorial, sino que también se manifiesta en la relación íntima y sustentable con sus espacios territoriales-marinos que simboliza y determina la forma de vida ancestral de las comunidades Lafkenche y que resulta vital para diferenciarlas dentro del territorio Mapuche, es decir, Wallmapu.

## **1.5 Objetivos:**

### **1.5.1 General:**

Analizar los principales elementos que configuran la identidad de las comunidades Mapuche Lafkenche de la provincia de Arauco, con respecto a la relación económica, cultural y religiosa que estas establecieron con el ecosistema marino y sus recursos.

### **1.5.2 Específicos:**

1. Examinar cuáles han sido las principales temáticas, abordadas por la historiografía para el conocimiento de la cultural Mapuche Lafkenche.
2. Identificar las principales características económicas, sociales y religiosas que conforman la identidad de las comunidades Lafkenche de la provincia de Arauco.
3. Caracterizar los vínculos que establecen las comunidades Mapuche locales de la provincia de Arauco con su espacio territorial y marino.

## 1.6 Estado del Arte

### 1.6.1 Principales contenidos historiográficos de la octava región de Chile

El debate y estudio histórico de la provincia de Arauco parte inevitablemente desde un contexto más amplio, es decir, desde la VIII región de Chile. Desde la historiografía, diversos intelectuales de renombre nacional e internacional han abordado temáticas regionales. Estas investigaciones han estado enfocadas, en gran medida, a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX debido a las transformaciones socio-económicas que experimentó la VIII región de Chile durante la época. Algunos de estos cambios fueron: la industria del carbón, las casas comerciales, los problemas higiénicos, la arquitectura, la modernidad, la policía rural, la violencia en la zona fronteriza y los nuevos espacios de sociabilidad.

Entre los historiadores regionales considerados están Schneider y Zapatta (1950), los quienes en su obra *“Libro de Oro de la Historia de Concepción”*, desarrollaron temáticas de la historia regional, permitiendo ver el transcurso histórico de la región y de la Ciudad de Concepción. En una misma línea, Fernando Campos Harriet (1980) investigó sobre la historia de la ciudad de Concepción, revelando su importancia y trascendencia en la construcción del Estado-nación en consideración al centralismo nacional. Por su parte, Arnoldo Pacheco ha elaborado variadas investigaciones que van desde la propia fundación de Concepción en 1550, hasta sus transformaciones más contemporáneas, para lo cual ha utilizado diversos enfoques metodológicos para el estudio de las áreas urbanas, la economía y la sociedad de la región (Pacheco, 2003).

Mauricio Rojas Gómez (2011) en su obra *“La ciudad como agente modernizador la política y la ciudad de Concepción 1850-1880”* se ha aproximado a las transformaciones sociales que produjo la modernización económica de carácter liberal. La tesis de este autor resulta interesante, pues relaciona entre sí los conceptos de modernidad económica, política conservadora y modelo liberal, la reacción de la elite y la construcción del Estado nación; todo esto desde una mirada regionalista, pero que responde a un proceso macro o general.

Una de las últimas perspectivas generales que se ha considerado, es la desarrollada por Leonardo Mazzei (1998) quien problematiza el impulso modernizador y económico de la élite penquista en el área fronteriza, además incluye el factor europeo en la conformación de una nueva clase terrateniente regional.

### **1.6.2 Mapuche y chilenos: La provincia de Arauco dentro del debate historiográfico reciente**

Desde los estudios regionales del Gran Concepción que, inevitablemente se refieren a la baja frontera, se puede llegar a temáticas más concretas con respecto a la provincia de Arauco. Esta provincia, en general, ha sido estudiada a través de monografías historiográficas enfocadas en eventos económicos y sociales acontecidos en los yacimientos mineros de Lota-Coronel y que luego sumaron proyecciones a todo el Golfo de Arauco. Lo anterior, se potenció por el ingreso del ferrocarril y luego por la participación de agentes europeos mediante la colonización de los territorios Mapuche (Delgado, 2012).

Si bien es cierto, estas investigaciones se han limitado al Gran Concepción y en menor medida al golfo de Arauco, recientemente se han incluido y se han profundizado indagaciones relacionadas con las transformaciones que han experimentado las comunidades mapuche en el contacto socio-histórico prolongado con el mundo occidental dentro de un espacio fronterizo dinámico de guerras y de convivencia mutua. Además, estos trabajos han sido condicionados por la continuidad de los conflictos étnicos que mantiene el Estado de Chile con el pueblo Mapuche, los que han adquirido manifestaciones de violencia y que reclaman una explicación histórica a proceso de larga data. Por ello, muchos y diversos investigadores han desarrollado reflexiones empíricas que, de alguna manera, abordan estos conflictos pretéritos y ancestrales, pero que en la actualidad siguen muy vigentes. Entre estos autores destacan: Rolf Foerster, José Bengoa, Jorge Pinto, José Millalen, Leonardo León, Sergio Villalobos, Jacques Rossignol, Osvaldo Silva, Pablo Marimán, Fernando Parican, Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, José Mariman, Héctor Llaitul, Carmen Norambuena,

Fernando Torrejón, Marco Cisternas, Mateo Martinic, Enrique Antileo, José Santos Herceg, Patricios Cisternas. Estos autores, han desarrollado el debate historiográfico reciente y han involucrado diversas problemáticas indígenas, considerando diferentes enfoques y acercamientos metodológicos (Ferrando, 2012).

Uno de los temas emblemáticos y recientemente problematizado ha sido analizado por Fernando Torrejón y Francisco Cisternas (2002), quienes han considerado el efecto de la inmigración y la colonización en las tradiciones locales y el ambiente araucano producto de la asimilación de una economía hispano-mediterránea por parte del Mapuche. Del mismo modo, Jorge Pinto (2007) se enfoca en el rol del Estado chileno para la configuración de un nuevo espacio natural y económico en la zona fronteriza araucana reflejada en su obra *“Expansión Económica y Conflicto Mapuche. La Araucanía, 1900- 1940”*. En su investigación consideró, no sólo la influencia europea, sino también la modernidad y el choque entre la tradición aborígen y los nuevos mercados económicos, donde las comunidades locales pudieron expandir su economía.

Cristian Rodríguez y Andrea Saavedra (2010) en su artículo *“Araucanía (Chile) y su territorio: Un contraste entre lo etéreo y lo material”* realizan un importante aporte académico al considerar los valores y aspectos trastocados por el Estado de Chile, dentro de lo que se ha considerado el Estado Araucano, es decir, un Estado dentro de otro; Leonardo León (2007) ha desarrollado en su artículo *“Tradición y Modernidad: Vida cotidiana en la Araucanía (1900-1930)”* el impulso de la modernidad en la nueva configuración del Estado, el cual buscó una expansión económica y la consolidación de un territorio mediante la construcción de ciudades, la urbe, villa y su influencia en la configuración social de la Araucanía. Estas ideas fueron continuadas por Fernando Riquelme (2014). Este autor ha desarrollado las reacciones y formas de comportamiento de la vida cotidiana de las comunidades del Alto Bio-Bío, luego de las nuevas políticas que el Estado de Chile buscó implementar para consolidar su presencia en territorios aborígenes.

En el último tiempo, el autor Héctor Nahuelpán Moreno (2013) ha retomado estudios sobre el colonialismo y sus consecuencias transformadoras de un espacio fronterizo que llamó *zonas grises*. Este espacio se muestra inmerso en complejas y dinámicas interacciones sociales durante el periodo de *ocupación de la Araucanía*.

### **1.6.3 Apertura hacia nuevos enfoques de investigación**

Si bien es cierto, los investigadores mencionados han desarrollado aportes fundamentales e incuestionables al conocimiento de la cultura Mapuche. También se hace necesario asumir un trabajo cada vez más interdisciplinario que considere los exigentes métodos de la historia (disciplina que busca llegar a una difícil verdad objetiva), pero que además expanda su orientación teórica- metodológica.

Se asume, entonces, que la historia no produce verdades incuestionables aun considerando los enormes aportes al conocimiento del hombre. Además, no se pueden desconocer las contribuciones de otras indagaciones correspondientes a diferentes disciplinas tales como la etnografía, sociología, psicología y la antropología que han logrado un importante avance en la comprensión de la cultura y la lengua mapuche. Esta aproximación o mirada interdisciplinaria es observada en trabajos desarrollados por el antropólogo Paulo Castro Neira (2005). Castro identificó de manera aproximada las características de las comunidades Lafkenche de la IX región de Chile y determinó la relación que éstas mantienen con sus ecosistemas (hombre y medio ambiente). Además, el autor consideró un elemento fundamental en la cultura mapuche, pues asumió que las comunidades crean una relación simbólica con sus espacios territoriales, marítimos y de la naturaleza en general, evidentemente espacios cada vez más deteriorados debido a diversas causas como: la conquista europea, la colonización, el Estado nacional, el avance del capitalismo como forma económica, y en el último tiempo, una intensa actividad forestal en sus territorios aborígenes.

El historiador mapuche Pablo Mariman (2006), ha intentado recuperar la memoria colectiva de las comunidades mapuche de la Araucanía, para así, a través de ellas y bajo su visión conocer los factores que han ayudado a definir sus identidades y también identificar cómo el proceso de reducciones implantadas por el Estado chileno ha condicionado las mismas (Carrasco, 1995).

Asumiendo que la interdisciplinariedad y los nuevos enfoques teóricos metodológicos resultan esenciales para desarrollar investigaciones histórico-culturales. Esta investigación tiene como motivación generar nuevas interpretaciones al estudio de la cultura mapuche, asimismo busca ser un aporte académico al conocimiento de las comunidades lafkenche de la provincia de Arauco perteneciente al ngullumapu y entregar nuevas aproximaciones a la respuesta de cómo el mar y sus recursos determinan su identidad.

## **1.7 Marco teórico**

Esta investigación ostenta una orientación interdisciplinaria, pues desde una perspectiva trabaja con testimonios orales de las comunidades lafkenche de la provincia de Arauco y, desde otra opción, considera los postulados teóricos y metodológicos derivados de distintas disciplinas, entre ellas: la historia, etnografía y la etnohistoria.

### **1.7.1 La revolución historiográfica pos-modernista y sus nuevos métodos**

Hacia el siglo XIX los estudios históricos se profesionalizan y el estatus científico de las ciencias naturales, de verdades objetivas, comienzan a conformarse como parte fundamental en los centros de investigación de las academias. Así, el paradigma científico y las ideas positivistas de la “Escuela Metódica” se hacen trascendentes en la conformación de la Historia como disciplina científica de carácter hermenéutico y disciplinado que procuraba no juzgar el pasado y limitarse a mostrar los hechos como ocurrieron en realidad. Para Ranke, esta forma de entender la historia, implicó ligarse al método crítico que entendía una exhaustiva revisión de fuentes documentales, estas concepciones fueron bien adoptadas por las universidades alemanas ya que existía una tendencia hacia los eventos políticos y diplomáticos. En Francia, en cambio, los estudios estaban enfocados hacia las clases sociales, la burguesía, y tanto como en Alemania, hacia una visión de mundo dominante de una

comprensión concreta de los asuntos humanos, tendencia que posteriormente se denominó “historicismo”.

Sin embargo, las indagaciones de tendencia científico metódico se limitaron en gran medida a hechos constitucionales político- diplomático y militar basado en documentación oficial. Por ello, a comienzos del siglo XX, esta realidad fue muy criticada por la revista de Henri Berr y luego hacia 1929 por los intelectuales del movimiento intelectual francés *Annales*. Este grupo intelectual condicionó el hacer historiográfico de la época y resultó ser la base para las nuevas tendencias posmodernas como consecuencia de su vínculo con las Ciencias Sociales, la apertura de nuevos métodos y del romper las fronteras de las disciplinas tradicionales.

En su primera etapa, las ideas de *Annales* fueron expuestas por sus dos principales intelectuales y fundadores, Lucien Febvre y Marc Bloch. Pero, además sus postulados fueron apoyados y compartidos por diversos eruditos como Paul Vidal de La Blache y Durkheim. Los autores mencionados, consideraron una historia problematizada y lo más completa posible según permitiesen las fuentes, buscando consolidar una *Historia Total* tal como la entendía Febvre (Igger, 2012).

La historia es la ciencia del hombre; y también de los hechos, sí. Pero de todos los hechos humanos. La tarea del historiador: volver a encontrar a los hombres que han vivido los hechos y a los que, más tarde, se alojaron en ellos para interpretarlos en cada caso,” (...) Y también los textos. Pero se trata de textos humanos. Las mismas palabras que lo forman están repletas de sustancia humana. Todos tienen su historia, suenan de forma diferente según los tiempos e incluso si designan objetos materiales; sólo excepcionalmente significan realidades idénticas, cualidades iguales o equivalente (Febvre, 1970: 29).

Los fundamentos teóricos y metodológicos iniciales del movimiento intelectual francés tuvieron con Fernand Braudel un máximo esplendor luego de los útiles tiempos históricos de *Corta (tiempo individual de acontecimientos)*, *Mediana (coyunturas)* y *Larga Duración (tiempo geográfico)*. Estos tiempos históricos de *Annales* tuvieron una gran aceptación entre los diversos intelectuales posteriores, donde destacan Emmanuel Le Roy Ladurie y Jacques Le Goff (Bourdé y Hervé, 2004). Además, *Annales* se configuró como extraordinariamente regionalista o supranacional, a través de la nueva concepción del tiempo

histórico y de una historia que explica procesos globales problematizados que van desde lo micro (particular) a lo macro o general, tocando aspectos que influyen en la forma de pensar de una sociedad determinada (Moradielos, 2008). En lo anterior reside la importancia metodológica y teórica de la reconocida *Escuela francesa* evidenciada en su apego a las Ciencias Sociales y a la Antropología, con autores como: Pierre Goubert, Jacques Revel, Bernard Lepetit, Emmanuel Le Roy, entre otros (Hernández, 2004).

Pero, a pesar de los avances generosos materializados por el movimiento intelectual francés desde sus inicios en el año 1929 inclusive al considerar los estudios sobre aspectos culturales, con la *nueva historia*: George Duby (sobre el matrimonio, los mitos y feudalismo), Le Goff (intelectuales y clérigos de la edad media), Pierre Nora (Memoria e historia) y Michel Foucault (sobre sexualidad, los carceleros). No obstante, durante la década del 70 del siglo XX, comienzan a materializarse algunas críticas a la historia científico social. Estas críticas estuvieron representadas por Francis Fukuyama que refería al *fin de la historia*, visión posteriormente retomada por Jürgen Kocka que observó la modernidad y la ilustración como la degeneración social moderna.

Estas discusiones que, si bien, presentan muchos cuestionamientos historiográficos de diferente orden, se centraron básicamente en el *sentido de la historia* como práctica interpretativa de los hombres. En este debate cultural, político y disciplinario de los años setenta se cuestionaba el propósito, sentido, significado y coherencia de la narrativa histórica como disciplina científica. Podemos decir que, desde estas críticas la microhistoria sienta sus fundamentos sobre los postulados de Carlos Ginzburg y Carlo Poni quienes además se cuestionaron la capacidad de la práctica académica para dar respuestas a las complejidades del nuevo mundo moderno y lograr plasmar un relato coherente y así mismo reconocer los límites del conocimiento científico y la racionalidad.

La Microhistoria ocupa, pues una posición muy específica en la denominada nueva historia. No se trataba simplemente de corregir aquellos aspectos de la historiografía académica que al parecer ya no funcionaban. Aún más importante era refutar el relativismo, el irracionalismo y la reducción de obra del historiador a una actividad puramente retórica que interpreta los textos y los acontecimientos mismos (Levi, 1993: 119-144).<sup>1</sup>

La idea concebida por los intelectuales de la microhistoria era buscar una representación lo más realista posible del ser humano, para ello, se redujo la escala de observación a un análisis interpretativo microscópico, que toma como punto de inicio lo particular, específico e individual de un contexto determinado, pero que responde a un proceso macro. En definitiva, la microhistoria se refiere a condiciones individuales lo más reducidas posible, quiere decir, explicar procesos globales a través de lo inductivo a lo deductivo. No obstante, siempre busca generalidades y en consecuencia explica grandes procesos mediante la técnica microscópica. La importancia de la microhistoria radica en expandir su foco historiográfico a los aspectos de la sociedad que habían sido olvidados por la Ciencias Sociales, entre ellos: el hombre común, la periferia o márgenes de la sociedad, aspectos de la vida cotidiana, la región geográfica o supranacional, aspectos religiosos y culturales de una localidad determinada.

Tanto la microhistoria, la nueva historia y la historia de la cultura se han establecidos como herramienta metodológica y teórica para desarrollar diversas investigaciones indígenas. Sin embargo, en América latina, con la recientemente preocupación sobre la situación de los pueblos nativos con los Estados nacionales, se han abierto nuevas perspectivas metodológicas y por tanto desde diferentes disciplinas. En el caso chileno, las primeras notas de los mapuche se hacen desde los cronistas, viajero y misioneros que llegaron al Wallmapu, luego durante el siglo XIX en adelante desde las academias. En la actualidad las indagaciones indígenas se han proyectado hacia otras disciplinas, generando conocimientos que en ocasiones contraponen los resultados historiográficos

### **1.7.2 Etnografía: Avances hacia nuevas perspectivas**

Ahora bien, desde otra perspectiva, la etnografía como rama antropológica originada desde la antropología cultural (esta última referida al estudio científico personal y directo de una localidad cultural o de especies humanas, la exploración de la diversidad humana en el

tiempo y el espacio) tiene la particularidad de concretar una mejor comprensión de la realidad social de los individuos de una sociedad determinada (Cejudo, 2006). Lo anterior permite al investigador mayor dinamismo y flexibilidad en sus teorías y métodos. En consecuencia, las técnicas cualitativas desarrolladas inicialmente desde la intelectualidad alemana y luego por los estadounidenses (en una segunda etapa) resultan más apropiadas para esta investigación, porque permiten un estudio más concreto de una sociedad específica. Además, la etnografía se ha establecido como una herramienta popular para aproximarse a investigaciones cualitativas, sobre todo para revalorar la historia de culturas sin fuentes escritas (culturas orales), donde el rol del investigador es participar de manera encubierta en la vida de las personas que forman parte de su estudio y, así, incorporarse a su contexto social. Generalmente las disciplinas antropológicas, como la etnografía, requieren de una estancia prolongada en lugares de estudio, abarcan una compleja observación y registro diario de las actividades y el comportamiento de las comunidades, lo que finaliza con una fase de entrevistas o conversaciones espontáneas (Hammersley, 1983).

El rol fundamental de la etnografía (Graphos- ethnos) es proporcionar, no sólo una descripción de una cultura, sino que también profundizar en aspectos de identidad, totalidad y eficacia (Álvarez y Jurgenson, 2003). Esto determina que se pueda conocer la identidad étnica de la comunidad mediante el registro de un proceso social concreto y en su contexto, capturando la integridad misma mediante un proceso reflexivo, analítico y en donde se consideran los efectos provocados por el trabajo de campo en el investigador. Es decir, como rama hermenéutica antropológica, la etnografía es interpretativa y explicativa, pues mediante un proceso de observación, análisis y finalmente de transcripción de diálogos permite obtener resultados fidedignos (Aguirre, 1995).

Finalmente, la etnohistoria como parte de la antropología, asume el análisis de una realidad cultural actual, como producto de sucesos históricos pasados, una visión desde el presente al pasado, lo que resulta mucho más aplicable para comprender el contexto Lafkenche.

### 1.7.3 Teoría y explicación de conceptos

Por último, es preciso aclarar algunos conceptos claves de esta investigación. El primero de ellos, hace referencia a la disyuntiva entre Mapuche o araucanos:

Para referirse a los “che” del “Wallmapu” la historiografía decimonónica construyó y utilizó, a falta de una identificación para los grupos aborígenes asentados al sur del río Biobío, la denominación de “araucanos” y el término se asumió, por muchos intelectuales, obviando que fue una construcción elitista, ideológica e impuesta durante la invasión al Wallmapu. Así, por ejemplo, Latcham al no existir un nombre genérico para identificar a los mapuche y aun asumiendo que “araucanos” fue un nombre inventado por Ercilla finalmente lo utiliza para referirse a una etnia distinta. Sin embargo, este trabajo se basa en una metodología interdisciplinaria por lo tanto entendemos que es mucho más apropiado hablar, desde la antropología, como pueblo o cultura Mapuche. Este último término, también es construido por intelectuales, pero eminentemente es más apropiado a la cosmología y más propio de la lengua originaria (Parentini, 1996).

El término cultura, fundamental para la comprensión de la cosmovisión Mapuche Lafkenche de la provincia de Arauco, se entenderá como tradiciones y costumbres transmitidas por el aprendizaje a través del tiempo y como una dimensión simbólica-expresiva de las manifestaciones y o prácticas sociales, es decir, cultura como comunicación, conocimientos y visión del mundo (Giménez, 1999). Además, se debe entender “cultura” como “todo complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualquier otra aptitud y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una comunidad o sociedad” (Mariño, 1995: 344).

Resulta, además necesario comprender el término *Baja Frontera*: del latín *Frons* y *Frontis* refiere a “frente”. En cambio, para las concepciones jurídicas, la palabra significa *Límite* o línea divisoria, desde tal perspectiva la palabra representó un concepto frío que no consideró elementos esenciales de una sociedad fronteriza. Por ende, resulta incuestionable el aporte aclaratorio desprendido en la investigación de Ximena Urbina quien reflexionó sobre los postulados del concepto frontera en la historia latinoamericana. Por consiguiente, para el caso de la investigación, se hace referencia a la gran frontera hispo-americana de la

conquista cuyo límite natural era el Río Biobío, al sur de este río se establece, la baja Frontera o Mundo Mapuche (Urbina, 2009). Esta frontera se puede entender bajo dos dimensiones generales: la concepción norteamericana y la hispanoamericana, ésta última “se distingue de aquella por el mestizaje y el intercambio, es decir, como la definió Clementi en 1985, por ser, “espacio de la interacción entre pueblos o “frontera Viva” (Urbina, 2009: 29)<sup>2</sup>.

Por otra parte, la interculturalidad, se entiende en el contexto de una frontera en la que convergen diferentes y variadas tradiciones. Un lugar comercial, de encuentro y desencuentro, de amistad y de distancia, un espacio vivo que determinó un choque cultural y tradicional entre mapuche, mestizos y europeos.<sup>3</sup> La interculturalidad se debe entender como: Un proceso de larga data donde dos o más culturas interactúan y se comunican, favorecidas por la integración y la convivencia social, económica y cultural.<sup>4</sup>

Finalmente, la interculturalidad, bajo la concepción de historiadores mapuche es entendida como una situación creada por el contacto de la nación mapuche y las otras sociedades, especialmente las del inmigrante europeo. Ambas concepciones incluyen y concuerdan en un proceso de intercambios, de un espacio diferenciado y un punto de contacto bueno o malo, pero real (Pozo, 2014).

---

<sup>2</sup> Se debe considerar, además, la concepción de frontera en una dimensión norteamericana. Esta puede identificarse como un territorio vacío o tierra de nadie, esto a pesar que durante la invasión inglesa a Norteamérica existían aborígenes que la habitaban, los que no fueron considerados legítimos ocupadores de sus tierras y con ello se legitimó la ocupación y exterminio de los nativos.

<sup>3</sup> La frontera entre mapuche y occidentales ha tenido visiones contrarias. Se entiende como un lugar dinámico de convivencia, en ocasiones amables, producto de los intercambios comerciales. Para profundizar véase a Villalobos, S. (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

<sup>4</sup> Para profundizar el proceso de interculturalidad, multiculturalismo véase a Tirzo, J y Guadalupe, J (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teoría, conceptos, actores y referencias. *En Revista Scielo*, (N° 48), pp. 1-24

## 1.8 Metodología

### 1.8.1 Paradigma científico – tipo de investigación

Si ya para Heródoto, el reconocido padre de la Historia, era fundamental e indispensable un trabajo investigativo con base cualitativa, de la misma manera, esta indagación se sustenta metodológicamente bajo este paradigma desde un carácter exploratorio. Este tipo de enfoque permite mayor flexibilidad, variadas perspectivas y métodos, autonomía del discurso y mejor reflexión en los distintos campos investigados (Flick, 2007).

A partir de las ideas expresadas, las decisiones metodológicas fueron asumidas por su complejidad al desarrollar la tesis que aborde el contexto Lafkenche y Mapuche en general. Por ello, un trabajo basado sólo en fuentes historiográficas es insuficiente para explicar cuestiones de la vida cotidiana y/o cultural de estas comunidades indígenas. Es esta realidad, la que recientemente ha ocasionado el surgimiento de nuevas perspectivas de estudio que van más allá de las clásicas metodologías y reconocen otras maneras prácticas de llegar a un conocimiento concreto, incluso en conjunto con las comunidades, considerando su oralidad, tradiciones y costumbres. Ejemplo de ello es la “epistemología desde el sur,” la que sostiene:

Todo conocimiento generado por los pueblos es válidos, y merecen justicia cognitiva. Asimismo, implica también relevar las prácticas desiguales de poder-saber. En consecuencia, se toma distancia de la tradición crítica eurocéntrica y sus planteamientos epistemológicos, no arrojándolos a la basura, sino más bien, asumiendo las características de la realidad estudiada, que escapan a soluciones propuestas desde la modernidad occidental (Sanhueza, 2016: 63).

Las voces de las comunidades aborígenes de nuestro país son poco valoradas por las instituciones, se habla desde la política de una “*interculturalidad*” como un concepto armónico entre sociedades distintas que permite entender y revelar los derechos de los indígenas. Sin embargo, el concepto tiende a confundirse y a entenderse desde dos visiones,

por un lado, es visto como necesario para ayudar al pueblo mapuche, mientras que por otro lado, es aplicado bajo una lógica neocolonialista, sesgada, de una imposición de la cultura dominante por sobre la que se cree dominada. Realidad que afecta y transforma distintas fases de la vida ancestral (Pozo, 2014).

### **1.8.2 Enfoque de investigación: etnográfico- narrativo**

La esta investigación refiere al mapuche kimün (conocimiento mapuche) y desde una óptica del rescate de la memoria entendiendo que esta última permite unir ideas-conceptos con palabras. Más allá de las discusiones teóricas entre el realismo y el subjetivismo de la memoria, como en su momento se cuestionó Freud, se advierte que es una huella de acontecimientos verídicos, que son traídos de un pasado hasta el presente mediante la evocación (Ricœur, 2004). La utilización del relato o discurso no son nuevos, ya en antigüedad se le reconocía como una fuente esencial para civilizaciones de tradición oral.

En consecuencia, se ha adoptado un enfoque etnográfico narrativo que se orienta al conocimiento y comprensión de un modo de vida social concreto, donde el “ethnos” refiere a “cualquier grupo humano que constituya una entidad cuyas relaciones estén reguladas por las costumbres o por ciertos derechos y obligaciones recíprocos” (Araneda, Parada y Vásquez, 2008: 29). Así, la etnografía no sólo describe la cultura, también permite la comprensión eficiente e interpretación de las forma de vida, valores, costumbres, sentimientos, es decir sus prácticas culturales.

Por ende, se considera de manera esencial la experiencia, la oralidad y los relatos de personas mapuche lafkenche. Evidentemente considerando la subjetividad de la memoria. Y, permitiendo a las mismas comunidades, establecer sus puntos de vista en consideración a su pasado cultural y donde nuestro trabajo radica en interpretar sus discursos luego de una conversación fiable; vale decir, comprensión de datos orales y luego trasposición de ellos (Álvarez y Jurgenson, 2003).

Por último, desde la historia podemos considerar algunos aportes teórico-metodológicos de la *Escuela de los Annales*, la nueva historia, la historia de la cultura, la

microhistoria, entre ellos: La apertura de métodos y enfoques, su interdisciplinariedad y los tiempos históricos de Fernand Braudel. Asimismo, hemos considerado los fundamentos metodológicos y teóricos de Sierra Bravo y Julio Aróstegui (Sierra, 1997)

### **1.8.3 Método de investigación: estudio de caso**

Desde un enfoque etnográfico narrativo se ha adoptado un método de estudio de caso. En general podemos tener dos variantes o modalidades dentro de los estudios de casos, pues estos pueden resultar ser individuales- particulares y únicos que llegan a conocer una realidad, para luego interpretarlas y entregar una comprensión final. Y, por otro lado, se pueden estudiar, como en el caso de esta investigación, desde los casos múltiples donde se eligen varios sujetos con la finalidad de conocer, comprender y profundizar un fenómeno particular para explicar una realidad concreta.

Es decir, la aplicación de este método de investigación resulta ser una forma

Eficaz para la formación científica de profesionales de las ciencias humanas y sociales, así como una potente modalidad de investigación educativa. El principal fundamento del estudio de caso, es constituir en la práctica una situación concreta y auténtica e igualmente, es importante que sea representado en su totalidad y no parcialmente (Araneda, Parada y Vásquez, 2008: 51)

Este método de investigación está enfocado en estudiar rasgos profundos de un grupo social, que permiten generar nuevas interpretaciones donde la intensión del autor es profundizar diversos aspectos de un fenómeno estudiado considerando variedad de visiones que permiten, a través de la comparación, visualizar discrepancias entre los diferentes sujetos estudiados con el fin de concretar un análisis realista y lo más objetivo posible.

#### **1.8.4 Técnicas e instrumentos metodológicos aplicados (entrevista, observación y análisis de datos)**

Ahora, dentro la metodología cualitativa es preciso adecuarse a variantes más específicas y concretas al campo de estudio, en este caso a la memoria de comunidades lafkenche de la provincia de Arauco y a la relación que estas mantienen con un espacio marino y sus recursos. Por ende, y desde una triangulación de perspectivas, se asume como importante la orientación del interaccionismo simbólico, que según Halbwachs (1968) propone en uno de sus sustentos que “los seres humanos actuamos con respecto a las cosas de acuerdo a los significados que nosotros mismos les damos” (p, 217).

Por lo anterior, se hace necesario un trabajo interdisciplinario en el que se considere una historia completa y viva (Prins y Burke, 2003). En este sentido, la etnohistoria resulta muy provechosa como sustento teórico- metodológico para conocer el modo de vida ancestral de una sociedad concreta, pues provee de herramientas y técnicas de observación en comunidades, realización de entrevistas, registro e interpretación de relatos y crítica de fuentes secundarias para contextualizar el periodo en estudio (Cardoso, 2000).

El proyecto realizará, en un primer momento, una crítica a las fuentes externas o secundarias para establecer una base teórica - metodológica en el tema mapuche, además entregará una aproximación al tema de identidad lafkenche abordando la revisión de la bibliografía existente. Lo anterior pretende, con ello, responder las siguientes preguntas ¿Cómo se ha abordado la identidad de estas comunidades en un discurso histórico reciente? Y ¿Cuál es la relevancia y el papel de la provincia de Arauco en el debate reciente?

En segundo lugar, se realiza un trabajo de campo a través de entrevistas personales, in situ. Esta parte, está enfocada en revalorar y analizar desde la oralidad Mapuche Lafkenche, los principales elementos que configuran su identidad y establecer el rol que cumple el ecosistema marino dentro de ella. Este apartado es central en el proceso investigativo y se realizará mediante un enfoque etnográfico y narrativo.

Las preguntas etnográficas, es decir, preguntas descriptivas, preguntas estructuradas (deben mostrar cómo los informantes organizan su conocimiento sobre el problema) y preguntas de contraste (deben proporcionar información sobre las dimensiones de significados que los

informantes utilizan para diferenciar los objetos y acontecimientos en su mundo) (Flick, 2007: 106).

Es necesario señalar que, desde esta técnica antropológica, las preguntas son realizadas por un observador que interactúa frecuentemente con las personas que estudia. Por ello y a raíz de lo difícil que resulta este proceso, las entrevistas serán realizadas desde el ámbito del rescate de la memoria colectiva de los sujetos y utilizadas como una herramienta o fuente directa que permita conocer y responder las siguientes preguntas: ¿Qué se entiende por ser Lafkenche? ¿Cuáles son las características que componen su identidad? ¿Cuáles son los vínculos que estas comunidades establecen con sus recursos marinos?

En cuanto al diseño del cuestionario, este es semi-estructurado y las conversaciones grabadas se decodifican y transcriben. El campo investigativo pretende realizar una recolección de datos orales, mediante entrevistas personales, para facilitar la descripción de actividades y comportamientos de las comunidades lafkenche de la provincia de Arauco.

### 1.8.5 Planificación de las actividades en la investigación

N°		Septiembre 2016		Octubre 2016		Noviembre 2016			Diciembre 2016		Febrero 2017				Marzo 2017				
		10	26	19	26	16	28	30	14	21	6	7	8	9	4	6	9	1	2
	Actividades																		
1	Entrega de avances del primer capítulo.																		
	Correcciones del primer capítulo.																		
	Entrega del primer capítulo corregido (Diseño de la investigación y alcances metodológicos)																		

2	Entrega de avances del segundo capítulo																		
	Correcciones de segundo capítulo																		
	Entrega de segundo capítulo: Provincia de Arauco: Relación histórica entre Mapuche Lafkenches y el Estado nación de Chile.																		
3	Redacción de entrevista semi-estructurada																		
	Entrega de entrevista para su corrección y validación																		
4	Aplicación de entrevista a don: Alfredo Aníñir																		
	Aplicación de entrevista a: Austina Huenupil																		
	Aplicación de entrevista a don: Pedro Nahuelhual																		
	Aplicación de entrevista: Lorena Nahuelqueo, Ana Pinto																		
	Aplicación de entrevista a don: Lorenzo Huenupil y Segundo Rivera																		
	Transcripción de las entrevistas																		
	Análisis e interpretación de resultados, desarrollo del tercer capítulo																		

5	Entrega de tercer capítulo y reflexiones finales	
---	--	--

Finalmente, se ha considerado las siguientes variables o factores que determinan y guían esta investigación (Uribe, 1983).

- Identidad.
- Cultura.
- Espacio geográfico: La costa de la provincia de Arauco.
- Cosmovisión Lafkenche.

## CAPÍTULO 2

### CONTEXTO HISTÓRICO

#### **2.1 Provincia de Arauco: Relación histórica entre Mapuche Lafkenche y el Estado nación de Chile**

Es de notar que la relación o convivencia entre el pueblo Mapuche y el Estado de Chile no es armónica. Las continuas demandas ancestrales evidencian un conflicto que aun en la actualidad no tiene solución. Por consiguiente, el segundo capítulo pretende abordar el debate historiográfico reciente en torno a la relación que han mantenido los mapuche y su identidad versus la construcción de la identidad nacional de Chile. Además, determinando el lugar que ocupa la provincia de Arauco dentro del contexto, es decir, de las comunidades lafkenche.

##### **2.1.1 La construcción del Estado nacional en Chile siglo XIX**

Para comenzar este capítulo, es necesario conocer que tanto en Chile como en Latinoamérica el proceso de formación de los Estados nacionales resulta una realidad compleja de dilucidar, aclarar y establecer por separado. En este sentido, tampoco parece totalmente claro dar respuesta a interrogantes como las siguientes: ¿El Estado realmente antecede a la nación? ¿Existe una identidad nacional con una raíz cultural común y propia? ¿Cuáles fueron los efectos provocados por la construcción del Estado nacional en las bases culturales de la Araucanía y del territorio Lafkenche? ¿La legislación de Chile tomó realmente en cuenta las bases culturales del pueblo mapuche? En efecto, un tema de características controversiales e historiográficamente tratado, merece aquí un tratamiento especial, sobre todo si entendemos que la formación del Estado-nación, luego de una accidentada o inesperada independencia, da paso a la ruptura del antiguo régimen y da inicio de la modernidad (Guerra, 1994). Esto se relaciona íntimamente con el proceso de “inmigración europea”, “desintegración territorial” y de “chilenización” del mundo Mapuche durante el siglo XIX y XX.

Para el caso chileno, la formación de la nación se liga estrechamente con las ideas ilustradas heredadas del reformismo modernista europeo, luego traspasadas a Latinoamérica a través de sus élites intelectuales. A pesar de ello, parece poco serio afirmar que la formación de este Estado-nacional sea un proceso análogo a la formación de un Estado europeo. Por el contrario, en Europa la nación era construida desde la necesidad de desplazamiento del poder monárquico a la unidad del pueblo, integrado desde la centralidad del poder Estatal, que entonces permitió determinar la movilidad de súbditos a ciudadanos y cuya raíz fue determinada en la Revolución Francesa (Metzeltin, 2011).

De la misma manera, la nación, como un proceso, involucró una colectividad social consciente de su identidad y de las diferencias que mantienen con otra cultura, es decir, un instrumental simbólico necesario y un concepto cultural armónico-colectivo propio o condicionado, pero que con la consolidación del poder oligárquico y de los mercados económicos mundiales sirvió de método para justificar la era del imperialismo y de soporte ideológico para respaldar la invasión al nuevo mundo.<sup>5</sup>

En términos generales se pueden distinguir dos tipos de interpretaciones: mientras que los unos inscriben a la nación en el marco de las organizaciones políticas determinadas por proceso dialéctico de la lucha de clase, los otros ponen a la nación por encima de las clases, comprenden el nacionalismo como una fuerza integradora y entienden nación, como Renán, como expresión de una voluntad general de los ciudadanos, o como Herder y Burke, como comunidad de destino, dotada de una alma colectiva (Krebs, 2009: 229-350).

La nación, entendida como lugar de procedencia o de origen común, aborda un pasado histórico dueño de una identidad común absorbida en lo más íntimo, por su elemento fundamentalmente dinámico, vale decir “*el pueblo*” (Salazar, 1985). Por ello, parece aceptable asumir la nación como una “*comunidad política imaginada*”, aunque evidentemente restringida y que se vale de conceptos como: Nacionalismo, democracia, poder político, universalidad, modernidad e ilustración. Conceptos que eran propios de una

---

<sup>5</sup> Si bien es cierto, existen una que otra semejanza en su construcción, se debe aclarar, que en un plano político la nación en Europa fue un instrumento ilustrado que buscó en definitiva “desplazamiento de poder”. La nación entonces era el paso del poder Monárquico ahora al poder del pueblo y de éste al poder del Estado, en definitiva, el ocupar el lugar del Rey. Véase a Barbero, J (1987). *De los medios a las mediaciones, comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

realidad intelectual europea, pero que tuvieron una gran aceptación en intelectuales latinoamericanos, de ahí que surjan algunas semejanzas en los procesos (Anderson 1993).

Existen tres rangos que conforman una nación: el cultural, territorial y el institucional (jurídicamente se entiende como: población, territorio y soberanía apegada al poder). En épocas coloniales la idea de nación era asociada al conjunto de capitanías y virreinos dependientes de la Corona Castellana, es decir nación española, étnica, cultural, que tenía como característica incluir al mundo indígena. Sin embargo, durante el siglo XIX, luego de los procesos independentistas esta idea adquiere un significado moderno e ilustrado (francés), consecuentemente, asume un territorio y población lo que genera un cambio en el concepto de nación étnica a un aspecto civilizado que quiso decir “*nación de ciudadanos*” y con ello eliminó a los grupos inferiores y asumió la exclusión de ellos como parte de su emblema.

En Latinoamérica, esta idea fue potenciada a partir de los planteamientos de civilización vs barbarie (lo blanco por sobre lo indígena, el progreso capitalista del inmigrante por sobre el desarrollo sustentable del indígena) reflejada por el argentino Domingo Faustino Sarmiento; nociones que lograron una gran aceptación en los círculos intelectuales y elitistas, lo que se mantuvo incluso durante la llamada nación homogénea propia del siglo XX (Quijada, 1994).

Los países americanos, ya sea de origen anglosajón o ibérico, consideran la inmigración como el acelerador de las necesarias transformaciones económicas, sociales y culturales. El Argentino Juan Bautista Alberdi afirma que “gobernar es poblar”, mientras un ilustre compatriota suyo, Domingo F. Sarmiento, pronostica que cuando “la industriosa emigración europea se dirija en masa hacia el Río de la Plata, en diez años todas las orillas de los ríos estarán llenas de ciudades y la República doblará su población con ciudadanos activos, honestos y laboriosos (Flores, 2012: 206-256).

Ahora bien, bajo una perspectiva nacionalista, tanto la nación como el Estado son elementos interdependientes, pues cuando uno de ellos existe busca dar origen al otro. Si la nación involucra el concepto cultural de una comunidad, el Estado por su parte es lo reglamentario, es decir el Estado sería la nación jurídicamente organizada. Si bien, ambos conceptos nacen de manera independiente y contingente, en Chile fue la élite a través del

Estado la que buscó dar uniformidad cultural instalando tradiciones y hombres identificados con un aspecto de conducta y comunicación común.<sup>6</sup>

En la historiografía chilena, un punto de partida sobre la cuestión del Estado-nación lo establece la obra de Mario Góngora (2006): *“Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX”*. Según este autor, desde la crisis Monárquica castellana en 1808 no sólo se comienza a configurar un Estado administrativo independiente y soberano, sino que también, es éste el que busca dar forma a la nacionalidad chilena y por ende la antecede. Sobre esta apreciación, vale decir que el Estado nacional fue una construcción por compromiso de una clase o élite dirigente, que desde la misma crisis monárquica tuvo que lidiar con diferentes proyectos políticos modernizadores para la organización del territorio en forma autónoma y soberana. Este proyecto nacional necesitó de la participación del pueblo para que fuera continuo, por ello, se fomentó una especie de *“protonacionalismo popular”* en donde se incluyó la adopción de aquellos elementos raciales indígenas que le fueran provechosos para legitimar una cultura nacional diferente a la europea, es decir, una alternativa o un nuevo mito local que permitiera legitimar la construcción de una nueva unidad política.

Sin embargo, a fines del siglo XIX, y a diferencia del proyecto inicial, este Estado Republicano adquirió rasgos de exclusión para aquellos fundamentos culturales considerados poco rentables; desde este momento el término arcaico “indio” o “naturales” adquiere una connotación de inferioridad y profundiza un significado, no solo de una subclase, sino que también, de una percepción de “barbarie” que contrariamente era poco factible para esta élite política dirigente y para el proyecto de consolidación y estabilidad del Estado-nacional. Este dilema es lo que ha llevado a diversos intelectuales a cuestionarse la existencia de una identidad chilena; entre ellos, cabe destacar la obra de Jorge Larraín que asume una identidad cambiante y en constante construcción.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>. Se aclara que el pueblo refiere, más bien, a la clase económica y aquel que asumía algún tipo de derecho, principalmente a votar y participar de las acciones y decisiones del Estado. En ningún caso, el pueblo, era los indigetes, pobres o los indígenas. Véase a Gellner, E (2008). *Naciones y Nacionalismo, Segunda edición*. Madrid: Alianza Editorial

<sup>7</sup>En un principio la construcción del Estado nacional buscó formar una identidad en base a: Rechazar el elemento hispano para diferenciarnos del europeo, por ello adquiere una imagen heroica del mundo indígena como un mito alternativo, la guerra como cohesión nacional, la religión católica, los símbolos patrios y la intelectualidad

Por el contrario, si la identidad nacional no se define como una esencia incambiable, sino más bien como un proceso histórico permanente de construcción y reconstrucción de la “comunidad imaginada” que es la nación, entonces las alteraciones ocurridas en sus elementos constituyentes no implican necesariamente que la identidad nacional se ha perdido, sino más bien que ha cambiado, que se va construyendo (Larraín, 2001: 47).

Lo cierto, es que la identidad chilena tuvo un desarrollo que se construyó, gradualmente, en base a diferentes elementos que adquirió durante la patria vieja o durante la primera etapa de la modernidad nacional, condicionada desde cerca por la participación de un círculo oligárquico (Rivera, 2009). Por lo anterior, la obediencia a este gobierno centralista y a las leyes, en consecuencia, determinaron el principal resorte de la maquinaria política chilena reglamentadas bajo la creación de instituciones jurídicas y constitucionales.

Un ejemplo de ello fue la “Guardia cívica” (por obra Portaliana) creada para defender la institucionalidad republicana y para contrarrestar el accionar de insurgentes y posibles rebeliones, inclusive militares, hecho que hizo a Chile merecedor de una mayor estabilidad política en comparación a sus vecinos (Collier, 2008). No obstante, evidenció, desde la floreciente República, intenciones ideológicas enfocadas en crear y sobreponer una idea de nación y patria basada en una raíz cultural común homogénea pero a la vez impuesta, una invención emocional que daba relevancia al chileno aguerrido y que posteriormente, bajo los eventos bélicos del siglo XIX, incluye la figura exultante de un roto chileno, que alude a una especie de triunfalismo popular al finalizar *La Guerra del Pacífico*, que fortaleció la idea de una identidad nacional heredera de la República.<sup>8</sup> Por ello, y “con el fin de promover esta concepción, el Estado recurrió a todo el instrumental simbólico entonces disponible: retórica,

---

como teoría y mito. Sin embargo, a mediados del siglo XIX es el mismo Estado que se inventa un nuevo mito nacional, esta vez, en base a un elemento civilizado y progresista bajo un modelo europeo. Véase a Silva, B (2008). *Identidad y Nación entre dos siglos, Patria vieja, centenario y bicentenario. Primera edición*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

<sup>8</sup> El surgimiento de un Roto chileno, como también en el caso del Gaucho argentino, el cholo boliviano corresponde a un invento intelectual de la élite gobernante, fortalecidos por los eventos bélicos en estos países durante el siglo XIX. Sin embargo, para el caso chileno esa figura es contradictoria pues su imagen despertó un patriotismo ferviente, asociado al pueblo. Pero a su vez, significó temor y desprecio por parte de la élite gobernante. Véase a Gallardo, V, Martínez, J y Martínez, N (2002). Indios y rotos: El surgimiento de nuevos sujetos en el proceso de construcción identitaria Latinoamericana. *Revista UNIVERSUM*, (Nº 17), pp. 171-178

historiográfica, educación cívica, lenguaje simbólico (banderas, himnos, escudos, emblemas, fiestas cívicas, hagiografía militar, etc.)” (Jocelyn-Holt, 1999).

Además de esta estabilidad política y social, el Estado buscó concretar el añorado “progreso” bajo una vocación exportadora asimilada claramente a metrópolis económicas: Inglaterra, Francia, Estados Unidos, entre otras. La intelectualidad literaria nacional no fue ajena a ello, como refiere Simón Collier, sus ideas fueron reflejadas en periódicos de circulación diaria (ejemplo de ello es el periódico “El Progreso”) que fomentaban esta idea modernista y concepciones de virtud republicana. De la misma forma, debe entenderse que la élite utilizó la cultura escrita para expandir sus ideas, puesto que para entonces una prensa del siglo XIX era extremadamente ideológica (Fernandois, 2009).

El siglo XIX para Chile está marcado por las consecuencias de la actividad bélica, principalmente en la idea o percepción de nación y patria. Durante la guerra contra la Confederación Perú-boliviana, por ejemplo, se advierte un marcado y notable sentimiento nacionalista. Sin embargo, es el último gran evento bélico en 1879 donde se consolida y se ponen en práctica las intenciones ideológicas de la intelectualidad chilena. Benjamín Vicuña Mackenna, en un discurso nacionalista señalaba “Estado bárbaros” a los enemigos de Chile durante la Guerra del Pacífico en el norte (Perú y Bolivia). La formación del Estado-nación, que entonces tomaba forma y proyectaba su consolidación, se valía de la utilización de estos distintos instrumentos sociales para fomentar la virtud patriótica (caso de la figura épica de Arturo Prat, entre otros) y una invención intelectual de la raza chilena como percepción de homogeneidad de una historia más cercana, más común, más propia.

Con el objetivo de lograr una identidad nacional, la élite utiliza todo el instrumental simbólico disponible. Es entonces, cuando el uso de la guerra fue como un elemento de cohesión acompañado de un discurso oratorio y escrito, de uniformidad e integridad territorial del naciente Estado-nacional (Stuven y Pamplona, 2009).

A diferencia de lo acontecido durante la primera mitad del siglo XIX, cuando los principales protagonistas en la conformación y divulgación del imaginario nacional fueron personas vinculadas al Estado e intelectuales, se comenzó ahora a evidenciar una participación mucho más variada de actores de la sociedad civil en dicho proceso. Sin restarle protagonismo al Estado, artistas, fotógrafos, científicos, editores y empresarios, contribuyeron también a forjar una identidad nacional que se iba adaptando a la expansión geográfica del país (Purcell, 2009: 21).

Otro elemento figurativo utilizado en la creación del Estado- nación fueron: los símbolos patrióticos, la pintura, la figura de un héroe como referente, los recordatorios en las calles, la religión o más bien la Iglesia, el uso de la guerra, la unidad administrativa, la utilización de la educación como medio de civilización, la historiografía escrita para y por un pequeño círculo oligárquico como nos recordó en 1948 el profesor J.C Jobet (1948). La utilización política de la memoria colectiva y, particularmente, de la prensa escrita como actor e instrumento determinante en la conformación de un espacio público moderno y como elemento fundamental para legitimar lo inventado (ya desde entonces ésta era sustentada por los grupos de poder). Todos estos elementos, determinaron la invención de las tradiciones que dio forma al Estado-nacional (Hobsbawm y Ranger, 1983).

Por ello, la nación, lejos de ser un pilar de la base cultural chilena, fue más bien una construcción de la élite, del liberalismo Republicano, de la ilustración e intelectualidad que asumió ideologías foráneas y proyectó sus nociones a la homogeneidad militar, a su población, dentro de un territorio definido y consolidado dirigido y guiado por un cuerpo jurídico-legislativo que le fuera respetado y le permitiera la maduración de los ideales centralizadores.

Por último, no se puede obviar la constante suplantación de mitos presente en la historia de Chile, pues esto, no sólo dio sentido al Estado moderno, además significó una ruptura cultural en las bases ancestrales del pueblo Mapuche. Esto porque, su espacio que se creía “incivilizado”, estaba dividiendo territorialmente al país. La Araucanía hasta entonces conservaba rasgos autónomos e independientes, esto aspectos sumados a las proyecciones económicas bien pueden explicar la llamada “*Ocupación de la Araucanía*” y la irrupción de la frontera Lafkenche.

### **2.1.2 La ocupación de la Araucanía: la irrupción de la frontera Lafkenche**

Para las sociedades indígenas de América Latina, el siglo XIX es el siglo de las oportunidades frustradas. Comenzando con la llamada Guerra Civil andina en Perú y Bolivia (1780- 1781) y terminando con la pacificación de los grupos indígenas fronterizos del Norte mexicano, el sur chileno y las pampas argentinas (1880) (Mallon, 2007: 250-271).

Con este extraordinario párrafo comenzaba Florencia Mallon (2007) a escribir su artículo sobre la realidad de las comunidades aborígenes de América Latina. El estudio tuvo relación con la formación de los Estados modernos, las ideologías imperantes y el factor económico e intelectual, entre otros procesos propios del siglo XIX. Estos factores, motivados por afanes progresistas, democratizadores y civilizadores condicionaron procesos de exclusión, ciudadanía e integración (nacionalidades compartidas y desintegración o excepción de grupos indígenas en todo el territorio latinoamericano). En definitiva, es un período de luces y sombras para el territorio originario enormemente condicionado por el inicio del expansionismo económico como lo señaló Jorge Pinto (2007).

La relación del Estado chileno con el pueblo Mapuche de la baja frontera es extraordinariamente conflictivo y transformador. Esto porque con la formación del Estado Republicano, una vez terminada las luchas independentistas y el periodo de *guerra a muerte*, la resistencia fronteriza sostenida por siglos por las comunidades aborígenes locales, comienza a ser efectivamente avasallada. En un principio, mediante el ingreso desenvuelto de chilenos que cruzan la frontera, luego por las proyecciones políticas económicas y militares por parte del Estado. Finalmente, por inmigración europea, fomentada desde la intelectualidad chilena, que buscó proyectar “civilización” y con ello el progreso definitivo bajo una concepción capitalista.

Hacia mediados del siglo XIX, ya coexistían un grupo de chilenos- extranjeros y mapuche en el territorio fronterizo, esto fue producto de un proceso llamado *colonización espontánea*.

Previo a la ocupación militar, a mediados de la década de 1850 se produce lo que se ha conocido como proceso de “colonización espontánea”, consistente en la llegada de una gran cantidad de chilenos que cruzan el Bio Bio -la frontera mapuche- y que se van apropiando de las tierras indígenas. En el territorio comprendido entre el Bio Bio por el norte, el Malleco por el sur, la cordillera de Los Andes por el oriente y de Nahuelbuta por el poniente (Correa, 2010: 12)

La llamada “*colonización espontánea*” se refiere a que, si bien las guerras fueron constantes, no es menos cierto que el comercio y los parlamentos concretados en la zona fronteriza o de límite geográfico generaron un cierto nivel de calma, de relaciones variadas

y de entendimiento entre el mundo Mapuche y el europeo. A pesar de ello, el Estado y su clase política buscaron homogeneizar el territorio que consideraban propio y además establecer sus límites geográficos. Todo ello, desde un afán político y económico, principalmente agrícola, minero y comercial. En el contexto anterior, se entiende la controversial tesis de Jorge Pinto al hablar de *“integración a un proceso de “exclusión” del pueblo Mapuche”* (Pinto, 2003).

En la mayoría de los países de la región, los pueblos indígenas han estado excluidos y discriminados de los distintos ámbitos de la vida nacional. Este hecho, indiscutible, ha sido central en la historia de América Latina, sobre todo a partir del siglo XIX cuando los procesos de formación de los Estados Nacionales, inspirado a la ideología liberal y a la dialéctica Civilización – barbarie, consumaron ideas y mecanismos que a la larga permitieron la perpetuación de la exclusión y la discriminación económica, social y cultural (Bello, 2004, p. 47- 60).

Este proceso de desintegración, es muy diferente al proyecto de integración sostenido a comienzos del siglo XIX, donde se utilizó una imagen idealizada del Mapuche para la construcción Republicana. Por el contrario, a mediados del siglo XIX el territorio, conocido como la Araucanía, se vio envuelto en una mayor inversión extranjera para estabilizar un modelo económico capitalista en crisis. Jorge pinto (2007)<sup>9</sup> se refiere a este evento como fundamental en el inicio definitivo de la ocupación, pacificación y civilización de los Mapuche. Hecho que ocurre también, con características genocidas, en las pampas argentinas para luego iniciar un gran proceso de inmigración, como nos recuerda Solberg.

Argentina and Chile were two countries in which liberal economic theory became influential by the mid- nineteenth century. During the decades following independence from Spain, the two republics had devoted much energy to problems of political organization but had neglected material development. As the upper classes became aware of the vast potential profits possible in the export trade, national attention began to shift away from political questions toward economics. Chile in 1833 and Argentina in 1853 wrote constitution of the fundamental organizational problems previously keeping both countries in an uproar, but that also encouraged foreign participation in economic development. A new era of relative civil

---

<sup>9</sup> Esta fase de crisis exportadora es condicionada por la crisis del trigo y los mercados de California durante 1857-1861, también, se le agregó las disputas políticas (1859) sobre proyectos liberales federalistas guiados por Bernardino Pradel y el general José María de la Cruz vs los centralistas guiados por el presidente Manuel Montt.

peace and order dawned, and the upper classes hastened to welcome European capital technology and manufactures (Solberg, 1970: 12).

La inmigración, entonces, fue vista como una necesidad para fomentar el papel económico del Estado-nación bajo un modelo internacional, basado en la generación de empresas industriales de gran capacidad productiva. Lo anterior, determinó la creencia de que lo europeo era superior al sujeto nacional. La ocupación definitiva del territorio comienza a configurarse bajo dinámicas económicas y políticas del Estado-nacional, aun cuando ya en la época existían lazos comerciales entre mapuche y comerciantes occidentales.

A la mitad del siglo diecinueve, Cornelio Saavedra afirma no haber querido realizar un ataque contra los mapuches, porque “me detuvo la consideración de que en el interior de la Araucanía se encontraban en esa época no menos de doscientos a trescientos comerciantes”. Como se supone, una era la relación que tenía el mapuche con los militares españoles, criollos o chilenos, y una diferente la que tenía con los comerciantes (Bengoa, 1987: 51)

Esta realidad comercial, indiscutible, no impidió que la intelectualidad chilena abordara, la pacificación de la Araucanía, como una medida necesaria para el control político y social del territorio. Es entonces, que la expansión de frontera se configura con medidas extremadamente radicales, incluso para algunas interpretaciones recientes, con acciones que caerían en consideraciones genocidas.

Hasta el año 1883, fecha fijada por nuestros historiadores como el término del proceso de ocupación de la Araucanía, se formularon distintas proposiciones de cómo ocupar e incorporar tal territorio, pero frente a cada planteamiento había alguien que la criticaba acérrimamente. Las propuestas de la ocupación e incorporación de Arauco, se formulan desde distintas palestras: el gobierno, el parlamento, el ejército, la iglesia, la prensa escrita, los comerciantes, los intelectuales, etc. (Andreucci, 1998: 3).

Hacia 1883, Chile ya tiene gran parte de la Araucanía regida mediante un control severo de su cuerpo jurídico- penal, donde la provincia de Arauco se había transformado en la base institucional al interior del wallmapu. En consecuencia, la fundación de las

instituciones reglamentarias del orden y el castigo se asumieron como prioritarias en una zona con presencia de criminales y bandidos; también como una forma de concretar un proceso de chilenización sobre las comunidades locales y de especificar un proceso modernizador.

El control en los campos era prioritario para la elite terrateniente y el Estado, ya que entendían que la principal actividad económica del país era el agro. Las policías modernizadoras requerían, por tanto, incorporar los espacios agrícolas a este modelo de desarrollo, pero ello no se podía lograr sin imponer el orden social en dichas áreas. Estas intenciones se reflejaron claramente en los artículos, directrices y proyectos de ley emanados, en este periodo, desde la Sociedad Nacional de Agricultura. Ello da cuenta de la relación directa entre el proyecto modernizador y el control social tanto en espacios urbanos y rurales (León y Rojas 2015: 8)

Sin embargo, la modernización no produjo efectos de control social campesino tan eficientes como en las ciudades. Principalmente, la razón fue que las zonas eminentemente rurales carecían de características socio- culturales similar al pueblo, por el contrario, en la provincia de Arauco los bandidos y malhechores fueron un tema sin resolver por la llamada modernidad (León y Pinto, 2011).

La formación de los pueblos, en la provincia de Arauco, fueron de carácter carboníferos, lo que se prolongó luego de la ferviente actividad económica terrateniente radicada en el área metropolitana de Concepción. Estos inversionistas formaban parte de sociedades anónimas provenientes de puntos neurálgicos de la economía nacional, como Valparaíso y Santiago, y cumplieron el rol de impulsar la industria de trigo, carbón, textiles, vapor etc. Estos hombres tuvieron un interés particular por el área fronteriza, fundamentalmente por ser una zona fértil y en constante transformación (que entonces hacía más atractiva la definitiva ocupación) que les permitía ampliar conexiones mercantiles locales y regionales e incluso internacionales. Además, generaron vínculo entre terratenientes foráneos con familias que se habían transformado en tradicionales del área penquista y del antiguo territorio Lafkenche (Mazzei, 1998).

Es entonces, que las comunidades Mapuche viven la transformación concreta de su espacio físico y la modificación de su base productiva, ancestralmente dedicada a la

recolección, posteriormente a la ganadería en época colonial y con la llegada del ferrocarril y los inmigrantes a fines del siglo XIX, adquiere un gran protagonismo la agricultura, la explotación el carbón y posteriormente la invasiva industria forestal (Flores, 2012).

## **2.2 Mientras tanto en Arauco**

Desde la creación de la provincia de Arauco el año 1852, el territorio Mapuche Lafkenche que comprende desde el sur-oeste del Río Biobío, fue adquiriendo enormes transformaciones. Esto porque, luego de cierta tranquilidad adquirida como sociedad fronteriza, paulatinamente se desarrolló un periodo de despojo territorial. Por una parte, este suceso fue aprobado mediante un acto “irreflexivo” de Mapuche que elegían la venta y o donaciones territoriales a personalidades chilenas: militares, eclesiásticos y/o civiles. Por otra parte, mediante engaños, contratos, actas jurídicas conseguidas por medio del aprovechamiento y las inexperiencias de las comunidades lafkenche (Ferrando, 2012).

Tras su creación el año 1852, durante la presidencia de Manuel Montt, la provincia de Arauco quedó delimitada al norte por el río Biobío y al sur por el río Toltén (al norte de la provincia de Valdivia), mientras la cordillera de Nahuelbuta y el océano Pacífico determinaron su extensión de cordillera a Mar. Esta división administrativa tuvo consecutivas modificaciones bajo decretos presidenciales que buscaron una mejor adaptación a la utilidad de la sociedad fronteriza hasta que finalmente en el año 1887 se establece la división administrativa definitiva para el siglo XIX con los departamentos de Arauco, Lebu y Cañete, donde el Río Carampangue, al norte y el Lago Lanalhue al sur determinaron su extensión final (Torres, 2011).

En cuanto al transcurso histórico de esta provincia, se distinguen tres grandes etapas: La primera, hace referencia al contacto potente y conflictivo entre Mapuche y el mundo hispánico, un largo periodo que va desde el proceso de conquista hasta el establecimiento de la zona límite o de “frontera” geográfica y que perdura hasta la década del 50 (inclusive hasta la década del 80) del siglo XIX. Este proceso, se vincula estrechamente a una segunda gran etapa caracterizada por una mayor presencia europea en la provincia, en la que surgen establecimientos de villas o pequeños rancheríos que desencadenarían en muchos casos en la

formación de ciudades. Lo anterior significó un símbolo del nuevo un orden que el Estado de Chile se propuso instaurar, a través, de la vía Militar – legislativa para expandir sus límites consolidados y que tiene como fuente de desarrollo la ocupación territorial, a través de la colonización.

El 2 de julio de 1852 se procede a la creación de la provincia de Arauco, sin duda, la primera marca estatal concreta de la acometida político, administrativo e institucional en territorio mapuche; antecedente para la conformación de una maquinaria opresiva determinada a instaurar la “civilización” en la zona. Dicha operación, se posibilita producto de la colocación y articulación progresiva de entidades de orden en diversos puntos de la provincia, como son: la notaría, el ferrocarril, la policía, el cuartel (Chamorro, 2008: 45-57).

Si bien, la presencia europea y chilena en la Araucanía es un proceso de larga data y que tiene en su transcurso histórico, periodos que dan cuenta de enormes transformaciones en las tradiciones locales condicionadas por el efecto que produce la modernidad, el liberalismo y la expansión económica. Es decir, los cambios modernizadores que el Estado chileno promovió desde la creación del Estado republicano en el territorio aborigen, con el fin de imponer la civilización por sobre la “barbarie”.

La organización administrativa del Estado de Chile, desde inicios del siglo XIX, quedó estructurada en provincias, departamentos y subdelegaciones, que, a su vez, residían bajo la autoridad de intendentes, gobernadores y subdelegados, respectivamente. Todos designados por el presidente de la República. La idea era poseer un ordenamiento administrativo y político “moderno”, de carácter foráneo, ya que el origen de este sistema está en la división departamental realizada por Francia tras la Revolución de 1879, fenómeno que dio un sustento ideológico republicano e igualitario a la organización del espacio (Gallardo, 2013: 37).

Las instancias políticas constitucionales que llevó a cabo el Estado, a mediados del siglo XIX, fueron asumidas como prioritarias, entre ellas se encuentran: una política de pacificación que incluía la creación de pueblos. El plan, asumía continuas campañas militares que resultaron fundamentales para la “Pacificación de la Araucanía,” no sólo por el poder de los cañones, también por las políticas migratorias y reductivas. Desde entonces el mapuche

comienza a migrar a ciudades y ya para 1907 la población urbanizada era de 1.436 habitantes (Pinto, 2010).

En Chile, como en Argentina, la derrota final de los Mapuches en 1882 abrió paso a la inversión y a la colonización de toda una rica zona de bosques y tierra agrícolas. Mediante el remate de hijuelas, extensiones fijas de propiedades urbanas y rurales, y de proyectos de colonización extranjera, empresarios chilenos e inmigrantes acumularon enormes extensiones de terreno entre 1880 y 1920. Haciendas de trigo y empresas madereras surgieron rápidamente en la zona entre los ríos Bío-Bío y Toltén, y ya para 1907, el territorio entero entre Santiago y Valdivia estaba conectado por el ferrocarril (Mallon, 2007: 250-271).

En conclusión, desde 1850 Arauco se vio envuelta en diversas transformaciones por parte de iniciativas estatales, colonizadoras, de personas particulares, sociedades anónimas y posteriormente por la industria forestal, actualmente presente en el territorio ancestral Mapuche. Este proceso de irrupción fronteriza explica la problematización del concepto de “territorio” bajo nociones chilenas vs mapuche (Nazer, 1993).

## CAPÍTULO 3

### **3.1 El ser Lafkenche: El mar y sus recursos como espacio de identidad y sustentabilidad de las comunidades lafkenche de la provincia de Arauco**

Este capítulo aborda, desde los relatos orales recogidos y analizados, las siguientes preguntas de investigación: ¿Qué es ser Lafkenche? ¿Cuáles son las principales características que componen su identidad? ¿Qué se entiende jurídica e históricamente por territorio Mapuche y cuál es la noción que el Lafkenche tiene de éste? ¿Qué importancia tiene el mar y sus recursos para la conformación de una identidad territorial Lafkenche desde el ámbito de la sustentabilidad?

#### **3.1.1 Aproximaciones al concepto de Lafkenche**

Para comenzar este capítulo, se advierte la existencia de una identidad mapuche definida con características esenciales que implican una forma diferente de percibir y relacionarse con el mundo y en donde su cosmovisión está completamente arraigada a la naturaleza y a su espiritualidad. También, se asume que la identidad cultural de un lafkenche se configura en base a elementos religiosos, sociales, territoriales y políticos. Por último, su identidad está determinada por lazos familiares y territoriales:

El tüwün es el lugar de origen, de procedencia territorial, donde proviene su familia antigua, sus ancestros y antepasados, es decir es su Mapu tuwün. Y, por otro lado, el küpan hace referencia al künge o “linaje” que cada mapuche posee, es decir su ascendencia familia (Painemal, 2011: 31).

Tomando en cuenta esta idea, y para lograr un acercamiento preciso al concepto de “lafkenche”, se debe entender que bajo una cosmovisión mapuche las palabras, conceptos e ideas adquieren un significado profundo y que están determinados por la relación establecida entre el ser humano y su ecosistema, es decir, por las relaciones simbólicas que establece el

mapuche con su medio ambiente y con los significados espirituales que les son atribuidos (Castro, 2005). Esta relación espiritual, dificulta la traducción del chedungun al castellano. No obstante, cuando se hace referencia al término lafkenche se hace mención “gente de mar”, ya que la palabra está compuesta de dos raíces o términos, “lafken/lavken” y “che” “gente de mar” o personas que viven en el borde costero. Sin embargo, para los mapuche el significado va mucho más allá de este término etimológico e involucra un conjunto de prácticas y rituales ancestrales que espiritualmente se ligan al mar y a los recursos que derivan de él.<sup>10</sup>

Lafkenche significa gente de mar, a orilla de costa, como el español dice borde costero y el mapuche dice lavkenche. Ósea, por ejemplo, la gente de lo alto, pewenche, y los temuquenses a nosotros nos dicen los lavkenche porque estamos a orilla de costa. [*¿Pero entonces tiene que ser una persona que esté cerca de la costa?*] Claro, nosotros pues, el mismo caso ustedes todo eso pertenece a lafken (Pedro Nahuelhual LLancanao, Entrevista personal, 06 de febrero, 2017).

Álvaro Bello (2014) expresa que el entorno mapuche adquiere, para ellos, significados y representaciones vinculadas a lo social y a lo sagrado, es entonces que la geografía es simbólica y está construida construidas sobre la base de relaciones culturales específicas. En este sentido, un mapuche que vive cerca de un espacio de agua diferente al mar (lago, río y otros) y que geográficamente esta distante de la costa no es parte de esta identidad territorial, esto porque para ser lafkenche se debe vivir en el borde costero.

Según el relato de Pedro Nahuelhual la ubicación geográfica es lo que determinó en su momento, que a las comunidades asentadas a orilla del mar se les denominara lafkenche, su tesis toma en cuenta al lafken y la mapu como un todo y donde el mar da forma a la existencia de la identidad lafkenche. En esta misma línea, Lorenzo Huenupil nos dice algo fundamental

Los pueblos lafkenche deben ser cercanos al mar, deben trabajar y vivir de la pesca. Esto porque son comunidades del mar y la tierra” [*Y a la pregunta ¿Pero un mapuche que vive en cercanías de un lago como Contulmo es Lafkecnhe? Responde*] “No, tiene que ser

---

<sup>10</sup> Se aclara que usamos el concepto *recursos* en referencia a los productos marinos que se comercializan o sirve de alimentos. El ser lafkenche, en cambio, entiende esos productos más allá de recursos marinos y les atribuye significados espirituales.

siempre a la costa, que estemos trabajando en algas marinas, que viva alrededor de la costa. Tirúa igual son pueblos del lafken mapu” (Lorenzo Huenupil, entrevista Personal, 08 de febrero, 2017).

Los lafkenche, son un pueblo que, viven en la costa y cuya sobrevivencia se basa en la explotación de los recursos marinos. No obstante, no basta sólo un espacio de agua para identificarse como Lafkenche, también se hace necesario una identificación espiritual, geográfica y económica con la vida marina. El que viva cerca del mar, no significa, que sólo se dediquen a la pesca, ya que ellos pueden desarrollar otro tipo de actividad productiva como la recolección, entre otras. La importancia radica en que su principal medio de subsistencia proviene del mar y su espiritualidad está relacionada a él. Por ejemplo, para agradecer a los espíritus del mar el lafkenche realiza rogativas al inicio de las siembras y al finalizar las cosechas. Se pide y se agradece lo entregado durante el año. Esta ceremonia, como ya lo había notado Guevara (1908), demuestra la existencia de un vínculo único entre el “che” y los espíritus (ngen) presentes en el universo.

Como se comprueba hasta hoy, el araucano primitivo extendió al universo entero la multiplicidad de espíritus semejantes al que residía en él. Unos tenían su morada en los animales, en las plantas y objetos inanimados, o bien representaba los fenómenos de la naturaleza (...) estas representaciones materiales dotadas de espíritu, eran los fetiches. Cada localidad tenía uno, como la expresión de poder e influencia sobrenaturales, determinados por alguna particularidad de la comarca, de la fauna y o flora. Generalmente era un animal. La veneración de este fetiche constituía el culto del tótem, que daba nombre a las comarcas y a los individuos (Guevara, 1908: 286).

El mapuche se relaciona con sus espacios de manera simbólica y sagrada, lo que determina un respeto y cuidado por su ecosistema (Caniuqueo, 2014). En el caso lafkenche, esta cosmovisión está orientada hacia los espacios de agua (como el mar, ríos y lagos), y se les atribuyen significados simbólicos vinculados con aspectos sociales. Existe, entonces, una vinculación radical entre la tierra y el mar.

En cada lugar hay un espíritu celoso, como los esteros. Decían antes, también yo escuchaba a mi abuelita, los esteros también tienen ngenko. Cuando se le limpian las quebradas ellos

son celosos y retiran su agua. Están enojado porque plantaron muchos pinos los winka (...) Los viejitos siempre conversaban y cuando niño uno graba en la mente lo que conversan. Por ejemplo, en el mar hay muchos espíritus, todos llevan su nombre y los nombro cuando hago nguillatün. [*¿Y los que están en un lago?*] Igual pues, también tiene conexión con un espíritu, el lago también tiene dueño. El lago, más que sea pequeño, tiene ngenko. Un animal meli kawello, meli trewa, chanco también (...) Donde está el trewa, el perro es muy celoso y la oveja igual (...) Ese que murió ahí en Sara [*se refiere a un vecino de comunidad de Sara de Lebu que murió de forma repentina*] no ves que seco un mallín, cuando fui a hacer nguillatün le dijeron que por eso había muerto. Le dijeron los longko que, a ese hombre, lo agarraron los espíritus (Machi Lorenza Nahuelqueo Millabur, entrevista personal, 04 marzo, 2017)

La cita anterior da cuenta de esta espiritualidad lafkenche, del temor y aprecio hacia su entorno simbólico. Es por esta razón que muchos conceptos mapuche son, en ocasiones, indefinibles desde una concepción occidental pues la vinculación del ser humano con su entorno va más allá de lo material.

El mapuche piensa y vive su identidad religiosamente, de un modo trascendente, en la medida que el Admapu es concebido y representado como un don de chao Ngenechen. El Admapu es el conjunto de símbolos y de prácticas tradicionales (que son reinterpretadas constantemente), como también de creencias que señalan que el mapuche y la tierra (mapu) fueron creados por el Chao. Con los ritos se re-crea y se re-vive el Admapu y así también la reciprocidad con Ngenechen, por los nuevos dones otorgados (la vida, la salud, la fertilidad, etc.). El mapuche, entonces, se concibe como una criatura precaria que requiere de lo sagrado, en la medida que sólo ahí esté el fundamento de lo real (Foerster, 1995: 123).

Cuando Foerster (1995) se refiere a los mapuche “como una criatura precaria que requiere de lo sagrado” (p, 123). Se entiende que la identidad mapuche está determinada por diversos factores cosmológicos, religiosos y espirituales relacionados con sus espacios, donde la naturaleza es un conjunto simbólico que le es inherente.

En conclusión, cuando se habla de un lafkenche, se hace alusión a una identidad territorial mapuche que reúne un conjunto de características. Estas se relacionan, específicamente, con una ubicación geográfica determinada y una conexión simbólica con el espacio marino. Las comunidades lafkenche viven en una conexión espiritual constante con el mar, éste les permite desarrollarse y da forma a su identidad. Además, les entrega una variedad de alimentos que son usados como un bien económico, que les permite

complementar sus dietas alimenticias con productos provenientes de otras identidades mapuche, lo que se hace a través del *trafkintu* (intercambio).

### **3.1.2 Características que componen la identidad de un ser Lafkenche**

El pueblo mapuche está formado por una variedad de identidades territoriales, cada una de ellas diferenciadas por un conjunto de cualidades culturales y geográficas determinadas por diversos oficios característicos según el lugar geográfico en el que vivan. Estas identidades están unidas por una sola cosmovisión, pero en el caso *lafkenche*, están determinadas por variaciones lingüísticas, vestimentas con colores definidos, por los accesorios usados en las vestimentas, su economía, su ubicación geográfica y su dieta alimenticia, entre otras.

Todo mapuche tiene conexión con la naturaleza e intenta vivir en armonía con ella. En el caso de un *lafkenche*, la característica más destacable, según reportan nuestros entrevistados, es la conexión establecida con su espacio marino y su espiritualidad. Así, el *lafkenche* evidencia principalmente la relación con el mar del que depende y venera a través de rogativas.

Yo me acuerdo, yo era niñita mi abuelita iba allá, tenía una hija en Ponotro de Quidico al alto, en una parte que le decían (...) Había una playa, a orilla una roca y hacían unos *nguillatüne*, se juntaban tres *machis* ahí que había en Ponotro. Pero esto hace ya como 40 años, ahí vi yo que, en la mañana, todos los niñitos los hincaban de rodillitas primeramente adelante y lo adulto atrás y la *machi* por el medio con sus capitanes al lado. Entonces, pusieron comida, plato de mote una hilera y empezaron a rogar y cuando estaban rogando de repente salió el mar, pero salió suavcito y arrastro todos los platos. Se lo llevó todo para dentro y después yo me acuerdo (...) Yo tengo en mi memoria eso, después salió el mar otra vez suavcito todos los platos en filita, pero nada de comida, pero la gente nadie se arrancó, todos confiados en que el mar iba a hacer eso y nada más (...) Yo poco tomaba en cuenta, como niña chica, decían que todo lo hacían para el resultado del sembrado, daban gracias a *Chau Nganechen* porque le habían dado resultados las cosechas. Tiene que haber sido en marzo (Ana Pinto Cona, entrevista Personal, 04 de marzo, 2017).

La cosmovisión lafkenche se basa en el mar, ellos agradecen lo bueno del año y entienden que todo alimento marino es entregado por los espíritus (ngen) que viven en él; alimentos que poseen propiedades curativas aprovechadas por las machis. La típica niebla marina (trokil lafken), que cubre los campos costeros, es considerada purificadora de la tierra y del alma. Para los lafkenche, el mar contiene la fuerza (newen), por lo que el altar sagrado de una rogativa (rewe) es regado con agua marina. Es así como el mar, concretamente condiciona su espiritualidad y es el principal elemento de su identidad. No obstante, esta espiritualidad, no difiere enormemente de otras identidades territoriales mapuche, dado que todo queda supeditado a un Dios creador (Chau Ngenechen).

Un segundo aspecto de relevancia para la conformación de la identidad territorial lafkenche, es su ubicación geográfica y su noción de territorio. Esto, porque son pueblos del lafken (mar) que viven las cercanías del mar y que están integrados simbólicamente a la geografía presente en este ecosistema. A pesar de ello, algunas interpretaciones recientes han reconocido distancias geográficas más restringidas para estas comunidades. Sin embargo, este estudio hace referencia a aquellos lafkenche asentados entre el mar y Nahuelbuta, es decir, que viven en la zona costera de la provincia de Arauco (Gallardo, 2013).

La ubicación geográfica determina otra característica sustancial, ésta tiene relación con las vestimentas, concretamente con los accesorios y prendas mapuche lafkenche, que difieren de otras identidades territoriales. Lorenzo Huenupil, por ejemplo, responde a la pregunta ¿Cómo podemos diferenciar a un lafkenche de otra identidad mapuche?

“El pikunche, tiene otro vestuario. Bueno usa el chamal, el chamal bueno usted lo conoce, le ponían una chapecao y abajo un bolito (...) madákal, yo tengo un madákal, se lo voy a mostrar ¿Usted no lo conoce al madákal? (...) Eso se les ponen en la esquina del chamal, lo usaban en la punta de los chamales y el chamal en toda la esquina llevaba un chapecao y entonces le ponían esto. Los pikunche todavía lo usan. *[El lafkenche no lo usa?]* En esta zona no, no lo usa, pero para el lado de imperial también lo usan, pero el rojo y el pikunche el blanco (Lorenzo Huenupil, entrevista Personal, 08 de febrero, 2017).

En relación a los colores, el recuerdo de Lorenzo Huenupil concuerda con la apreciación realizada por Moens (1999). El autor dice que, “en la cosmovisión mapuche, el

color simboliza una fuerza o energía espiritual presente en el wallmapu” (p, 15). En este sentido, los colores usados entregan una característica que difiere entre las seis identidades territoriales. Por ejemplo, el chamal, los dibujos y las terminaciones de sus mantas representas una idea espiritual según el lugar geográfico donde vivan. Un wenteche<sup>11</sup> utiliza accesorios en sus mantas, un madakal con un color definido (regularmente rojo) y, por el contrario, los lafkenche regularmente no lo usaban (según el ecosistema o geografía predominante se usaban distintos colores).



Imagen N° 1: Variedad de colores usados por las comunidades mapuche de Chile (Imagen obtenida en entrevista con Ana Pinto y Lorenza Nahuelqueo, entrevista personal, 04 de marzo, 2017).

Antes los lafkenche se vestían de otra forma y los wenteche eran de otra forma, ahora así estamos (...) Porque ahora vienen de Angol no es lo mismo que éstos [*se refiere a su chamal*] tienen chamal colorado y unas pelotas colorado (Madakal) y éstos [*su vestimenta*] de un color, sin nada (...) Azul, verde, rosado he visto que han llegado aquí, esos son wenteche. Y nosotros no lo usamos así (Machi Lorenza Nahuelqueo Millabur, entrevista personal, 04 marzo, 2017).

Según Álvaro Bello (2014), los puntos cardinales para un mapuche se asocian a aspectos simbólicos-religiosos y agrega que “de esta estructura existen correlaciones entre puntos cardinales, regiones cósmicas, colores, astros y valoraciones éticas y morales. Al Este le correspondería el blanco, el violeta, el azul fuerte y el celeste” (p. 25). Por ende, los colores

---

<sup>11</sup> Wenteche, hace referencia a comunidades mapuche ubicadas en los llanos centrales y zona precordillerana andina del wallmapu (wallmapu: territorio que simbólicamente refiere a la gran tierra mapuche).

usados en la cultura mapuche presentan una compleja significación simbólica, reflejan condiciones políticas, sociales y económicas dependiendo del contexto en el que se asocie y al tejido. Cada color también tiene un significado espiritual e icónico. Por ejemplo, el negro y el azul hacen referencia a la búsqueda de divinidad, estos van acompañados de un tejido con un diseño determinado (Mege, 1987).

La Machi Lorenza Nahuelqueo, narra algo similar. Según su discurso, las vestimentas lafkenche, a diferencia de otras identidades territoriales mapuche, presentaban ausencia de colores, es decir eran monocromáticos con clara tendencia al gris. Son ejemplos de ello, el plomo y el negro (como se puede apreciar en la imagen N° 2).



Imagen N° 2: Manta de las comunidades lafkenche de la provincia de Arauco (Imagen obtenida en entrevista con Ana Pinto Cona y Lorenza Nahuelqueo, entrevista Personal, 04 de marzo, 2017).

En definitiva, aunque con pequeñas variaciones, los tonos característicos de los lafkenche son grises. El plomo, por ejemplo, hace referencia a la costa, a través de la greda.

Las mantas tenían un color más opaco a las usadas por otras comunidades mapuche y, generalmente, un mapuche lafkenche no usaba madakal en sus vestimentas. Sin embargo, según la investigación de Grebe (1974), se advierte que el color azul (puede considerarse el celeste) trasciende las diferencias territoriales porque refiere al oriente, wenumapu (espacio sagrado, sobrenatural), un lugar de orientación espiritual fundamental para todos los mapuche sin diferencias territoriales.



Imagen N° 3: Manta típica lafkenche, en ella se evidencia colores grises que identifican a mapuche costeros (Imagen obtenida en entrevista con Ana pinto Cona y Lorenza Nahuelqueo, entrevista Personal, 04 de marzo, 2017).

Según Lorenzo Huenupil, las características de la identidad lafkenche se reflejan en sus vestimentas y también en pequeñas variaciones o diferencias lingüísticas que los distingue de otras comunidades que componen el pueblo mapuche.

Por el vocabulario, por la lengua, el Huilliche tiene otro sonete y el Pikunche también tiene otro sonete, pero ahora casi se nota poco que la gente está más españolizada. Pero antes se dividían por tribus, entonces siempre habido [diferencias y variaciones]. Por ejemplo, en Arauco, la zona de Arauco, la historia dice que los estimaban como araucanos, pero después ya no fue más, se les conoció más como lafken mapu. Araucanos era como más de español (Lorenzo Huenupil, entrevista Personal, 08 de febrero, 2017).

Como se observa en esta narrativa, los pueblos del lafken mapu tienen sus características, donde hay presencia de una vestimenta particular, una fonética condicionada por factores territoriales. En el caso de la lengua lafkenche, Chedungun, existe, por ejemplo, el sonido fricativo labiodental sonoro [v] y no el fricativo labiodental sordo [f].<sup>12</sup> Son diferencias dialectales mínimas en relación a otros dialectos mapuche, pero esto les permiten diferenciarse, incluso, al hablar de chedungun y no de mapudungun (Croese, 1980).

El lafkenche brinda una con-frontación interesante, dado que es una de las variedades de mapudungun que mantienen las cuatro duplas de fonemas que se distinguen solo por la oposición interdental-alveolar, un fenómeno tipológicamente muy poco frecuente: la oposición / t̪ /- / t / se produce en solo el 4,3% de las lenguas del mundo (Sadowsky, Aninao, Cayunao y Heggarty, 2015: 32).

Estas variaciones se relacionan con estructuras gramaticales, fonéticas, léxicas y semánticas de la lengua. Los hablantes son conscientes de estas variantes que les ayudan a reafirmar su identidad territorial.

Los mapuches llaman a su lengua mapudungu, palabra que significa literalmente “el habla –o la lengua– de este país —o de esta tierra—”, formada sobre las palabras mapu “tierra, país” y dungu “habla, lengua”. También es muy usado el sustantivo verbal mapudungun “el hablar de esta tierra”. Por su parte, los pehuenches del Alto Bío-Bío utilizan la denominación chedungun “el hablar de la gente”, de che “gente, persona” y dungun “hablar” (Salas,

---

<sup>12</sup> Los sonidos, presente en la lengua lafkenche, se ejemplifican en pequeñas variaciones fonológicas, como decir: Serpiente- vilu (lafkenche- fricativa labiodental sonora) / filu (fricativa labiodental áfona o sorda).

1992:57) (...) De acuerdo con la división dialectal de Lenz (1896), las zonas en las que trabajamos corresponden al moluche o mapuche central (Provincia de Arauco) y al pehuenche chileno o mapuche cordillerano (Provincia del Bío-Bío). Estos dos dialectos son, según este autor, los menos diferenciados entre sí. Lenz distingue además el dialecto picunche y el huilliche (Henríquez y Salamanca, 2012: 155).

Otro elemento destacable en las características lafkenche, dice relación con el aspecto económico. Este hace referencia al intercambio (trafkintu) establecido entre comunidades mapuche, lo que les permitía contar con una dieta surtida y nutrida con diferentes productos alimenticios. La diversidad alimenticia se amparó bajo una economía sustentable, es decir basada en un equilibrio constante en el tiempo, por lo que se beneficiaban de una alimentación diversificada durante el año al intercambiar los recursos obtenidos del mar por aquellos de otras actividades económicas mapuche.

La economía, se trabajó en el alga, cochayuyo, en el mar. El cochayuyo ahora tiene mucho comercio, se compra por kilo, por fardo, ante se vivía de cochayuyo. Salíamos en carreta por el lado de imperial. Temuco todo eso, entonces se hacía un trafkintu: trigo por cochayuyo [*¿cómo se llamaba ese intercambio?*] trafkintu, era un intercambio puede ser con trigo, poroto, con todo, marisco por sembrado a eso se le llama trafkintu, un negocio. No se le ponía precio al cochayuyo por plata, por plata también se vendía, pero más se trabajaba en trafkintu porque traíamos las carretas carga con trigo y lo molíamos y con eso sobrevivía la gente, del marisquero. Por ejemplo, 7 o 8 saco de trigo se molía todo en Imperial, en Carahue, con eso teníamos harina para todo un invierno, ahora ya se trabaja poco en ese negocio. Ahora se vende por kilo el cochayuyo (Lorenzo Huenupil, entrevista Personal, 08 de febrero, 2017).

Las comidas típicas lafkenche eran en base a algas y otros productos marinos, pero también se alimentaban de otros productos provenientes de otras actividades económicas desarrolladas por diferentes comunidades del wallmapu. De esta forma, intercambiaron productos que les permitió un mejor sistema de sobrevivencia, más sustentable y en equilibrio con la naturaleza en el tiempo. Esto es muy diferente a la realidad actual, donde las comunidades lafkenche que antes vivían de la recolección de recursos marinos, hoy en cambio, compran a pescadores artesanales e industriales.

Antes nosotros nos criamos, con cochayuyo, con papitas, charquicán de papa también. Porque en el marisco hay luche, luga, de todo pues. Entonces el pueblo, antigüedad sobrevivía con eso, con algas marinas, los mariscos. Por eso cuando se sacaba loco también se hacía intercambio o se salía a vender por cualquier cosa, ahora el loco es carísimo y sale poco (Lorenzo Huenupil, entrevista Personal, 08 de febrero, 2017).

En definitiva, el mar es lo que más caracteriza a un lafkenche. Este espacio les ha proporcionado comida, un recurso económico y les permitió la diversificación a sus dietas alimenticias; les proporcionó una espiritualidad que les identifica y por ende les distingue de otras comunidades mapuche presente en el wallmapu. El mar es parte esencial de sus vidas, ya que, sin éste el lafkenche no existiría. Por ende, el uso ancestral de este espacio marino les ha proporcionado un derecho único e indeleble para desarrollar sus prácticas económicas, religiosas y comunitarias en toda la costa del wallmapu.

### **3.1.3 Walmapu: Nociones jurídicas versus percepción lafkenche del territorio y espacio marino**

Como se ha visto anteriormente, existe por parte de los mapuche costeros un arraigo esencial al territorio marino. En consecuencia, parece fundamental aproximarse a la concepción de territorio y la noción de propiedad del mar que tenían estas comunidades mapuche.

Mapu (tierra) es una de las plataformas que componen el cosmos mapuche. Es un espacio habitado por los hombres y en él conviven las fuerzas del bien y el mal (Grebe, Pacheco y Segura, 1972). Esto deja en evidencia que la concepción que tiene un mapuche de “territorio” no es igual a la noción jurídica y estatal. Particularmente, esta situación ocurre porque la cosmovisión indígena es de una vinculación constante entre el “ser” con sus espacios territoriales, los que tienen un sustento religioso y espiritual (relaciones simbólicas).

Gilberto Giménez (1999) afirma que la palabra “territorio” debe entenderse como “el espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente por los grupos humanos” (p. 27). En este sentido, el pueblo Mapuche entiende su esencia ligada a la tierra y existe un lazo explícito al mar, pero también un sentido de pertenencia ancestral. Por consiguiente, para los indígenas, el derecho a ocupar un territorio que ancestralmente les ha sido propio va

determinado por su propia cosmovisión y sentido de pertenencia que mantienen con sus espacios, no sólo con la tierra, sino que con todo su ecosistema. En el caso lafkenche, esta realidad se prolonga de manera explícita al mar porque este ha sido su lugar de identificación y entiende que el mar les pertenece.

El territorio mapuche (wallmapu) esta subdividido por seis identidades territoriales, entre ellas la identidad lafkenche que pertenece al ngulumapu o territorio del oeste ubicado entre la cordillera de Nahuelbuta y el océano Pacífico (Rossignol, 2007). Cada una de estas identidades tiene una vinculación simbólica con sus ecosistemas predominantes.

El wallmapu, la gran tierra mapuche, es un referente simbólico del territorio histórico mapuche, que articula una idea de unidad en torno a estructuras socio-territoriales basadas en el parentesco. Es la vigencia, en muchos lugares, de las estructuras y lazos de parentesco en el territorio y en las comunidades de origen, lo que da fuerza a formas actuales (Montero, 2007: 13).

Si bien, la idea de territorio, para un mapuche lafkenche es asumida dentro de una relación simbólica con sus ecosistemas, en donde, por ejemplo, existen espíritus dueños de espacios de agua, existe también una idea de pertenencia ancestral basada en el derecho a usar un espacio que les ha sido propio y consuetudinario. Sin embargo, esto no significa que los espacios que ocupan tengan un dueño independiente o particular. Por el contrario, el territorio lafkenche era compartido, donde por ejemplo la pesca era desarrollada de manera libre sin la necesidad de un permiso o delimitación especial. Esto porque, para los mapuche, la tierra representa los cuatro lugares, los cuatro vientos, un lugar construido simbólicamente que responde a un orden cósmico (Grebe, 1994), es decir, un lugar donde coexiste el mundo natural con el sobrenatural (Contreras, 2000). Esto explica porque, según Lorenzo Huenupil, una autoridad mapuche no podía ser dueño absoluto de una porción de tierra o de mar, pues estos eran entregados por Chau Ngenechen a las comunidades y todo correspondía a un espacio común.

Si todos pescan aquí, pero que hora los que tienen tierra en el mar, tienen otra ideología. Tienen tierra, los que tienen tierra, porque ahora le exigen, le están exigiendo a los que

trabajan en algas marinas un carnet marítimo y ahora si yo no tengo un terreno que llega al mar, yo no puedo entrar pues, me prohíben. Está más complicado hoy día (...) Antes no podíamos ser así, si somos todos del mismo origen, ante no era así. Nosotros vivimos aquí, por ejemplo, mi papá tenía, bueno tiene tierra a la orilla del mar, pero nosotros cortábamos cochayuyo donde queríamos cortar. Porque nosotros cortamos donde mi tío José abajo, sino por acá, el que llegó primero cortaba. Hoy día, no es así, hoy día ya tienen marcada la piedra así que no se puede cortar y si corta se viene el disgusto, entonces está muy cambia la cosa, ahora el mar ya no es de todos (...) se privatizó (Lorenzo Huenupil, entrevista Personal, 08 de febrero, 20117).

La propiedad del mar era exclusiva del Chau Ngenechen (Dios creador) y las comunidades lafkenche desarrollaban sus actividades económicas o de subsistencia respetando este principio, pues los territorios fueron vistos como sagrados y estaban fuera de un control humano (adquieren un nivel más alto dentro de la cosmología mapuche). Es así como el concepto de territorio es entendido de manera simbólica (territorio identitario) fuera de toda norma jurídica, más allá de lo material, es visto como un elemento vivo y parte de un mismo sistema. Incluso, para los lafkenche, la propiedad de los espacios de agua era exclusiva de los espíritus dominantes en cada lugar y en ningún caso de una persona humana, ya sea un cacique o un longko. Estos últimos, sólo podían regular su uso entre comunidades y linajes.

Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como "geosímbolo" (...) De todos modos, en nuestros días parece imponerse cada vez más la convicción de que el territorio no se reduce a ser un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas; sino también un significativo denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas (Giménez, 1999:29).

El territorio ancestral mapuche, refiere a una dimensión identitaria- cultural del espacio (Hoerner, 1996). Éste ha sido férreamente defendido por las comunidades indígenas y han intentado salvaguardar sus ecosistemas, aun cuando el Estado chileno ha buscado ocupar los territorios y justificarlo jurídicamente mediante la instauración de un sistema

político y civil basado en una ideología que sobrepone el mundo occidental por sobre el conocimiento originario (Torres, 2009).<sup>13</sup>

### **3.1.4 Noción jurídica e histórica del concepto de “territorio Mapuche lafkenche”**

El territorio es, por una parte, el resultado de una apropiación (simbólica o material) de un espacio en el tiempo en un contexto determinado y, por otra parte, es un proceso de socialización entre la naturaleza y el espacio. Es decir, territorio construido a partir de relaciones recíprocas entre cultura, sociedad y espacio que permite establecer nodos o puntos simbólicos para ubicarse, relación entre naturaleza simbólica y su entorno (Bello, 2014).

Ahora bien, con respecto a la ubicación geográfica, los estudios académicos reconocen la existencia de una *baja frontera* o territorio lafkenche haciendo alusión a una realidad territorial de división o límite natural entre castellanos, mapuche y mestizos al sur del río Biobío (Pinto, 2003). Esto sugiere una realidad de pertenencia histórica de territorios costeros ubicados entre la VIII, IX y X región de Chile, inclusive considerando la Isla Mocha (perteneciente a la comuna de Lebu), y según otras interpretaciones la Isla de Chiloé (Ferrando, 2012). En esa línea, jurídicamente, se plantea que existe evidencia necesaria para estimar que son estas comunidades absolutamente dueñas de esos lugares, ya sea porque ancestralmente han vivido ahí desarrollando sus actividades económicas (sentido de pertenencia) o porque en materia del derecho indígena se les reconoce internacionalmente protección a sus tierras y a sus ecosistemas ancestrales (Zelada y Park, 2013)

En materia de derechos territoriales la legislación internacional reconoce no sólo “la protección jurídica y material de las tierras que los indígenas poseen u ocupan, sino además

---

<sup>13</sup> Existen otras interpretaciones que le entregan al longko una cierta pertenencia de un espacio de costa. Sin embargo, según los relatos recogidos en la zona lafkenche, no se evidencia un sentido de propiedad del mar. En cambio, sólo una regulación de la administración de los moluscos y de la pesca ancestral entre linajes o familias costeras. Véase a Dillehay, T. y Navarro, H. (2003). Explotación y uso de los recursos marinos y patrones de residencia entre mapuches: algunas implicaciones preliminares para la arqueología. *Maguaré, Volumen* (17), pp. 260-273

la necesidad de dar protección a los derechos de los pueblos indígenas sobre los territorios que ocupan o utilizan [...] o a los que hayan tenido acceso tradicionalmente para sus actividades de subsistencia” y “a controlar su propio desarrollo político, económico, social y cultural a través de sus instituciones propias y a ejercer autonomía y autogestión en materias internas y locales (Zelada y Park, 2013: 51).

El derecho de pertenencia ancestral hacia el espacio marino es lo que actualmente las comunidades lafkenche han reclamado. Esta idea, es utilizada, desde las demandas mapuche, como un derecho que se entiende por sobre una norma jurídica impuesta por el Estado y su aparato judicial. Recordar que los Mapuche actualmente han reivindicado recuperar espacios territoriales que les fueron quitados, divididos y privatizados. Principalmente, esto ocurrió en época de la dictadura militar chilena (1973), donde se subdividieron irracionalmente las comunidades y se les privatizaron los terrenos. Sin embargo, este no es el único perjuicio que se le ha hecho al pueblo mapuche, pues, recientemente se ha vulnerado su derecho de acceso exclusivo al mar y, por ende, la libre pesca ancestral. Más aun, en la iniciativa legal que buscó regular la destinación y administración de los espacios marino de los pueblos originarios en Chile, conocida como Ley Lafkenche N.º 20.249, se han desconocido las costumbres y el derecho consuetudinario que tienen los lafkenche con su entorno marítimo.

### **3.1.5 El mar como espacio de sustentabilidad e identidad lafkenche**

En los apartados anteriores, se ha intentado dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Qué es el ser lafkenche? ¿Cuáles son las características que componen su identidad? y ¿Cuál es su concepción de territorio? Queda, por resolver una interrogante que refiere a: ¿Qué importancia tiene el mar y sus recursos para la conformación de una identidad territorial lafkenche desde el ámbito de la sustentabilidad? Sin embargo, las respuestas a todas las preguntas planteadas aportan a resolver esta interrogante, pues éstas han reflejado que un mapuche lafkenche existe gracias al mar.

El mar como la tierra tiene una importancia vital para las comunidades mapuche, porque estos espacios territoriales forman parte integral de su ser y los identifica. El vínculo

que establece el mapuche con los espacios que habita repercute en todos los aspectos de su vida y religiosamente existe respeto al ciclo natural de los ecosistemas. Esto se ejemplifica en su economía sustentable con la biodiversidad, lo que les permitió nutrir sus dietas alimenticias de recursos marinos y de otros productos obtenidos gracias al trafkintu.



Imagen N° 4: Lafken (mar) de la localidad de Tirúa ( Imagen obtenida personalmente,08 de abril, 2017)

Según el investigador Pablo Castro (2004) la extracción de algas y mariscos generaba un intercambio no monetario, es decir, se relacionaba con suplir las deficiencias calóricas de los mariscos y o complementarlas con otros productos, el trigo, las arvejas, porotos y otros de recolección. El trafkintu lafkenche se basó en el intercambio de recursos marinos, lo que a juicio del autor sustentó, además

Pensamos que los recursos marinos son medios materiales insertos dentro del territorio, que permiten establecer la comunicación y vínculos con otras identidades. Es por medio “viajes” que las familias transportan los recursos marinos, utilizando distintas rutas, a través de diferentes medios de transporte (Castro, 2004: 16).

Lorenzo Huenupil señala que la explotación del recurso marino generaba intercambio de productos entre comunidades, lo que permitía formar redes sociales y económicas entre grupos costeros con el interior del wallmapu y, por ende, mantener un mejor diálogo entre

las familias mapuche (Lof). Agustina Huenupil, narra que un lafkenche tenía una situación privilegiada dentro de otras comunidades mapuche, esto porque

Si usted desea servirse algo, usted va al mar, va a sacar y se sirve. Si usted quiere tener plata usted entra al mar y también saca plata porque ahora se compra mucho el cochayuyo y se compra todo el marisco, salen a buscar loco todo se vende por docena (...) Porque son gente casi sin necesidad. ¿Por qué? Porque tienen sus mariscos, otros entran a comprar porque estamos lejos, pero ellos como están cerca entran a su mariscadero van a sacar y se sirven y venden y para intercambiarlo (Austina Huenupil, Entrevista personal, 06 de febrero, 2017).

El mar y sus recursos generaron una economía sustentable en la medida en que existió un equilibrio entre especies y recursos en el tiempo. Bien se sabe que la pesca ancestral mapuche era restringida, lo que permitió que los recursos marinos fuesen constantes en el tiempo y libremente aprovechados, ya que no existía una parcelación o privatización de las playas y de los recursos hídricos. En consecuencia, el lafkenche comprendió su entorno marino como un espacio simbólico-religioso que respetó en forma mítica y dio forma a su identidad y donde el mar para los lafkenche fue, según José Millalén

En el caso del fütalmapu lafkenche, por ejemplo, será el mar (lafken) el principal elemento que homogeniza territorialmente a los Lof, rewe y aylla rewe y su población, en la medida que existe con este elemento una relación económica de sobrevivencia y de reciprocidad expresada en la dimensión espiritual y religiosa (Millalén, 2006: 31).

### **3.1.6 El Lafken: Las leyendas del mapuche lafkenche como símbolo de una identidad territorial**

El pueblo mapuche, por ser una cultura de tradición esencialmente oral, posee una importante variedad de leyendas, de hecho, su propia formación como pueblo está determinada por una de ellas, la que explica cómo las comunidades poblaron los territorios. Según se transmite de generación en generación, la leyenda del diluvio narra la incesante lucha entre el bien y el mal, entonces, se representó en dos serpientes kay-kay vilu (perteneciente a las aguas y quien había provocado el diluvio) y xeg-xeg vilu que había hecho temblar la tierra y

levantar los cerros para salvaguardar la vida de los mapuche y así permitirles poblar los llanos (Bengoa, 1996).

Los lafkenche de la provincia de Arauco presentan también una rica tradición oral de leyendas donde se expresa su identidad y cosmovisión. Se cuentan historias mapuche que, por sus malas acciones, han perdido la vida en manos de espíritus (algunos con forma de animal) que dominaban o eran dueños de un lugar determinado. También existen relatos de mapuche que han sido encantados por una imagen guardiana de un espacio y terminaron siendo transformados en piedra. A diferencia de otras identidades territoriales, las narraciones lafkenche guardan una estrecha relación a sus espacios de agua y sobre todo el mar.

El mar tiene su espíritu y por eso el mar, es en parte muy celoso, en el mar no se puede hablar bromas, palabras groseras. Claro el mar, aquí se le tiene mucho cuidado porque hay una conversación aquí de Puerto Saavedra al sur, hay una historia grande ahí (...) Hay un encanto, se encantó un hombre se llamó Pedro Manquian, ese se pegó en la piedra porque era un joven igual como, con cualquiera de nosotros ustedes mismo igual. Va a la mar y había una parte de una piedra que parecía como intestino de una dama y entonces según que dijo “buta quien no ser mujer” que paso subió una piedra y se pegó con la piedra, se encantó se volvió piedra. Se encantó, si dicen que todavía tiene el rostro así con chupalla. Las comunidades hicieron de todo para ayudarlo, le picaron con cincel y se volvió, donde lo picaron, se volvió la piedra en sangre, y ahí, dicen que dijo él que “no lo molestaran más porque el corazón se estaba volviendo piedra”. Le hicieron rogativas, los winkas los bombardearon, cayeron aviones en esa parte. Aquí ya pasando de Puerto Saavedra para allá se habla mucho de Pedro Manquian, por eso el mar tiene espíritu celoso (Lorenzo Huenupil, entrevista Personal, 08 de febrero, 2017).

El recuerdo anterior, dan a entender que existe, por parte de los mapuche, un enorme temor y respeto por los ecosistemas en los que habitan. Además, estas leyendas dan cuenta de una cosmología, una religiosidad y una identificación de comunidades ancestrales con sus espacios físicos llevados más allá de lo material y tangible.

Hasta el siglo XIX, los espacios y territorios mapuches estaban “marcados” y organizados por un género de geometría no euclidiana como espacios o geografías rituales. Estas marcas en el espacio son heterogéneas y se distribuyen o son reconocidas por las personas de diversas formas. Mientras algunas tienen forma material, piedras, árboles o espacios rituales delimitados, otras se refieren a características, propiedades o atribuciones de lugares, caminos, orientaciones, como lugares buenos o malos, lugares con fuerza, etc. De esta forma la ritualización de la geografía es un hecho común en los pueblos indígenas y culturas en el

mundo. En muchos casos se trata de una veneración de piedras, rocas o cerros que poseen formas peculiares asociadas, algunas veces, aciertos eventos cósmicos (Bello, 2014: 26).

De la misma manera, los relatos orales reflejan lugares espirituales usados ancestralmente. Por ejemplo, en la comuna de Tirúa, Lorenzo Huenupil reconoce la existencia de un espíritu guardián con forma de toro para el río de Tirúa. En el caso de la comuna de los Álamos, específicamente en el sector rural de Pangué y según Alfredo Aníñir (autoridad mapuche elegida como longko por las comunidades del sector rural de Pangué), todo espacio de agua ubicado en esta zona geográfica tiene un espíritu guardián y ejemplifica sus dichos al revelar la historia de la laguna que lleva por nombre “Macha Canio”

Porque tenía ese nombre la laguna, el nombre mapuche que le teníamos nosotros es Macha Canio (macha y carnero). Esa fue una visión, cuanto tiempo, cuantos años alguien vio eso, en esos años 150 o 200 años más quizás, eso es como se presentó un carnero y estaba sacando macha y visión no más, alguien vio eso y entonces él comentó que vio eso y que el carnero estaba sacando macha, una apariencia y entonces quedo con ese nombre. Un carnero sacaba o comida macha, fue una visión, son producto de la naturaleza porque esa persona que vio eso al mejor tenía un don, podía tener un don de machi. Porque antes toda la machi veía visiones eran producto de la naturaleza, algunos interpretaban mal eso, pero no es así porque son un don. (Alfredo Aníñir, entrevista personal, 21 de diciembre, 2016).

Para recapitular, en la tradición literaria oral de la provincia de Arauco, existe una gran cantidad de leyendas alusivas a la historia Mapuche, la particularidad de los relatos recogidos en zona lafkenche muestra un gran simbolismo por los espacios de agua y justifican la identificación y por ende la persistencia del mar en sus recuerdos.

### **3.1.7 Reflexiones sobre la situación lafkenche en la actualidad**

Aún en el siglo XXI persisten estereotipos para calificar a los grupos indígenas de Chile. Si en el siglo XIX las razones fundamentales para justificar la expansión económica en las tierras mapuche era el sobreponer la “civilización occidental”. Durante el siglo XX, en cambio, se observan los efectos del proceso de despojo territorial, de la ocupación económica

y de la intervención jurídica del Estado chileno para resguardar e imponer un orden occidental por sobre la cultura Mapuche, lo que modificó la estructura económica de la Araucanía hacia un progreso basado en la agricultura y la actividad forestal, proceso que Leonardo León llamó *un choque de tradiciones vs la modernidad* (León, 2007).

En la actualidad, en cambio, existe un estereotipo del pueblo mapuche como flojo, borracho, cochino, terrorista, burdo, etc. A su vez algunos mapuche de igual forma generan estereotipo en contra del chileno llamándolos winka (en un sentido negativo, como winka trewea) y culpándolos de sus problemas actuales, los que muchas veces tienen un origen mucho más antiguo a estas generaciones.

Evidentemente existe una problemática difícil de resolver, porque cuando se asume que los males o las desgracias del pueblo mapuche tienen sus orígenes durante el siglo XIX, inclusive antes, no es menos cierto, que en la actualidad continúa el proceso de usurpación de recursos pertenecientes a sus territorios, se les sigue restringiendo y deteriorando su ecosistema. En cierta medida, esta realidad ha llevado a un clima tenso entre las autoridades chilenas y las comunidades mapuche, las que han reivindicado sus derechos ancestrales y han acompañado acciones concretas con un discurso intelectual provenientes de mismos mapuche, o de chileno y extranjero conmovidos con la causa.<sup>14</sup> En caso lafkenche, estas causas están directamente relacionadas con el uso ancestral del agua y el derecho a propiedad de sus ecosistemas naturales, mucho de ellos privatizados.

No existía antes como existe ahora. Ahora las autoridades entregaron parcelas en el mar. Pero no podía ser de esa manera, por eso que estamos mal nosotros, porque antes no era así. Nosotros pasábamos por donde queríamos y ahora no, si vamos a meternos a otro mariscadero allá lo prohíben porque por las mismas autoridades se privatizo (...) Por decir, ya no podemos ir a Quidíco a pescar o mariscar, claro como a uno lo conocen uno pasa, como éramos de por ahí, no hay ningún cambio. Pero si no lo conocen, si se mete al mar a pescar, los que están cerca les dicen “no pueden entrar” como se dice ya las lanchas que salen a pescar pasan todo

---

<sup>14</sup> Muchas de las problemáticas que actualmente enfrenta el pueblo mapuche tienen sus orígenes en el siglo XIX, esto con motivo de la expansión económica descontrolada del Estado chileno, véase a Pinto, J (2007). Expansión económica y conflicto Mapuche. La Araucanía, 1900- 1940. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Volumen (N XI), pp. 9-34

ese tipo de problemas, se pelea el mar (Austina Huenupil, entrevista personal, 06 de febrero, 2017).

Por otra parte, existe actualmente, buenos antecedentes para decir que los mapuche están buscando los orígenes de su identidad. Esto les ha llevado a investigar para conocer más sobre su cultura, que por mucho tiempo se mantuvo como algo extraño e indiferente, como algo que no deseaban ser y por ello ocultaban. Sin embargo, los nuevos tiempos especialmente la globalización pueden ser causantes de que el hombre sienta la necesidad de volver al origen y replantearse lo que hasta ese momento conoce. Es por ello, que la identidad mapuche es algo que genera debates intelectuales que agotan tiempo y recursos en diversas investigaciones. Pero más allá de las discusiones académicas, personas comunes y corrientes están luchando para que su cultura no desaparezca, sino que se revitalice a través de un discurso característico y de una praxis propia de una identidad territorial mapuche. Sin embargo, persiste también otro grupo que, como consecuencia de la urbanización, de la asimilación cultural occidental y que siendo mapuche desconoce su origen y reniegan de su cultura (Zavala, 2008). En este sentido, Alfredo Aníñir señala

El mapuche, ya no quiere ser mapuche se están terminando de apoco, unos quieren ser mapuche otros no quieren ser. Unos quieren practicar nguillatün y a otros no le gusta, entonces igual ya la fuerza que tenían antes los productos de la naturaleza de la tierra ahora no es igual. Hoy, en día, ya no hay madera nativa, no hay mucho nativo, ya son cosas que se han ido perdiendo en la cultura mapuche. No hay, fíjese, los saltos o las vertientes tienen fuerza mapuche, ahora los ríos han disminuido el agua y en los esteros no hay agua porque el mapuche no quiere ser mapuche (Alfredo Aníñir, entrevista personal, 21 de diciembre, 2016).

Las palabras del autor dan a entender que existe una pérdida en la identidad territorial lafkenche. Pérdida que tiene que ver con el desconocimiento cosmológico que tienen los mapuche de la provincia de Arauco respecto a su cultura, pero también con la vitalidad de su lengua originaria. Este riesgo, en la viabilidad del chedungun surge como consecuencia del contacto prolongado con el mundo occidental.

El problema del mantenimiento de la lengua originaria por parte de la población mapuche es una de las consecuencias directas del contacto histórico y asimétrico entre estas dos sociedades. El castellano, la lengua de prestigio, ha penetrado de manera significativa en la vida interna de las comunidades, provocando la restricción funcional del vernáculo. Tal situación de desplazamiento se observa principalmente en el segmento generacional de los jóvenes y niños mapuche (Henríquez, 2016:296).

El relato de Alfredo Aníñir es abalado por estudios recientes sobre la pérdida de la lengua originaria en las comunidades lafkenche. La interrupción de la continuidad de la lengua lafkenche es notoria en muchos jóvenes mapuche, que actualmente son monolingües. Según los datos otorgados por Gundermann (2009), el 80% de los pobladores de la región del Biobío no tiene competencias en su lengua, mientras que la provincia de Arauco los hablantes desarrollados son escasos.

En la actualidad, y consecuencia de la globalización, la identidad es un fenómeno cambiante y en constante construcción. Sin embargo, las comunidades mapuche lafkenche parecen ser bastante robustas para perder su cultura e identidad de manera definitiva.

## CAPÍTULO 4

### 4.1 Conclusiones generales.

Esta investigación fue desarrollada desde una mirada interdisciplinaria, que asume la historia como una herramienta necesaria para conocer el pasado de los hombres y no como única opción metodológica y teórica para lograrlo. En consecuencia, se han valorado los aportes teóricos y metodológicos de disciplinas como la antropología y la etnografía, que desde el rescate de la memoria, permiten un mejor acercamiento a la realidad mapuche y también revitalizar el Mapuche Kimün lafkenche, desde la voz de sus miembros.

Una vez revisada la literatura que aborda y problematiza la cuestión mapuche y sus discrepancias con el Estado de Chile, se puede evidenciar una temática común y de características controversiales. La historiografía asume que luego de la *guerra de independencia*, Chile busca consolidar un gobierno fuerte y centralizado basado en las instituciones de orden, se da realce a los valores patrióticos de las principales figuras heroicas del proceso y se comienza a cambiar el mito original de unidad basada en el papel del indígena como imagen de cohesión. Durante el siglo XIX, en cambio, las ideas de modernidad van a modificar el mito fundacional y se comienza a plantear la necesidad de formar una nación (desde el Estado y por la élite) con ideas de civilización, a la europea, por sobre lo considerado como un mundo de barbarie. Por ello, a fines del siglo XIX luego de la “*Guerra del Pacífico*” el indígena ya no es importante para la nación y, en cambio, si sus territorios para concretar una modernidad económica y estabilidad territorial deseada.

Es entonces, cuando parte del wallmapu comienza a ser efectivamente consolidado por chilenos y la baja frontera al sur oeste del río Biobío, que había sido un espacio de encuentro, de constante diálogo entre mapuche y occidentales, se ve incesantemente condicionada a transformaciones modernistas occidentales. En una primera instancia por la guerra misma, luego por el comercio de frontera, por la colonización, la explotación del carbón y finalmente por rol emblemático del ferrocarril para el progreso modernista provincial.

Hacia fines del siglo XIX la modernidad, principalmente económica y política, configura rápidamente el territorio mapuche lafkenche de la provincia de Arauco y las comunidades se ven enfrentadas a cambios abruptos en sus vidas cotidianas. Desde entonces este espacio ha sido avasallado por la civilización occidental, tanto en su educación, salud, orden familiar y comunitario, en su economía y por sobre todo en su lengua originaria.

Según el censo del año 2002 la población Mapuche es de 604.349 personas y de ellas el 62,4% vive en zonas urbanas, mientras que el 37,6% lo hace en zonas rurales. De las personas que viven en zonas rurales el gran porcentaje pertenece a agricultores, agropecuarios y pesqueros, mientras que del total de la población la actividad más desarrollada es el comercio y cargos de oficinas. Los datos anteriormente descritos reflejan una realidad, que se observó en las entrevistas personales realizadas, que evidencian que la población lafkenche que domina el idioma originario es muy escasa en la provincia de Arauco y lamentablemente los conocedores ancestrales ya no están condiciones de ser entrevistados producto de su avanzada edad. Además, los datos confirman una transformación económica de los lafkenche, ya no es la pesca la forma de sustento de sus hogares, en la actualidad la agricultura y las faenas forestales son las que económicamente sostienen sus familias (Instituto Nacional de Estadística, INE, 2005).

El idioma mapuche y el kimüm lafkenche están en riesgo. Muchos lafkenche líderes temen patentizar sus conocimientos porque persiste el recuerdo de la explotación occidental, por lo que desarrollar un trabajo de estas características resulta muy complejo. Sin embargo, gracias al rescate de fuentes orales se pudo evidenciar las siguientes conclusiones.

En primera instancia, se concluye que cuando referimos a un Lafkenche o gente de mar, se hace alusión a una identidad territorial mapuche costera caracterizada por la relación simbólica que se establece con el espacio marino y sus especies. Pero además este “ser” está determinado por su ubicación geográfica y sus características están espiritualmente ligadas al uso de los recursos marinos. Un lafkenche existe gracias al mar y todas sus actividades económicas, religiosas y sociales son enfocadas en la costa. Se debe aclarar que, según el propio relato de los entrevistados, un mapuche que vive en un espacio de agua como un lago, un río y estos está alejados del mar, entonces no son necesariamente parte de esta identidad territorial. Esto porque todo mapuche vive en conexión con la naturaleza y un espacio de

agua, por sí sólo, no determina que sean lafkenche. Por el contrario, se debe reunir un conjunto de características. Esto ocurre porque un mapuche lafkenche vive del mar, es decir son pueblos del lafken mapu, pueblos costeros que sobreviven de la pesca, de la recolección de algas marinas y su vínculo espiritual es el mar.

Las comunidades mapuche que se ubican en zonas costeras y que sobreviven gracias al mar son lafkenche. Sus características principales están determinadas en: pequeñas variaciones lingüísticas, una espiritualidad marina, una economía sustentada gracias al mar, una vestimenta con colores ligados al mar (generalmente un sólo color, el más característico de la provincia de Arauco es el gris), en los accesorios de las vestimentas (como el no uso de un madakal). Todas estas características, conocidas por los lafkenche, permiten diferenciar a un mapuche costero de otras identidades territoriales, donde la ubicación geográfica adquiere una gran relevancia.

Un punto importante desarrollado en la investigación es el concepto de territorio y propiedad del mar en nociones jurídicas y mapuche. Históricamente, se reconoce la existencia de mapuches lafkenche distribuidos entre la VIII, IX y X región de Chile. Para un mapuche lafkenche, en cambio, su territorio es el ngullumapu lo que va más allá de la X región y como concepto está determinado por su cosmología (la tierra es un espacio del cosmos en donde vive el hombre y en el cual conviven las fuerzas del bien y el mal).

En cuanto a propiedad del mar, referida a la existencia de un dueño, se concluye que el espacio marino era exclusivo del Chau Ngenechen o Dios creador y las comunidades que vivían de la pesca estaban supeditadas al control de una autoridad mapuche. Esta potestad sólo podía regular la forma de recolección y pesca, mientras que la propiedad del mar era entregada a los espíritus que lo habitan. Asimismo, las nociones jurídicas internacionales aprueban esta regulación de la explotación del mar realizado por una autoridad mapuche y se ha transformado en una justificación para el uso ancestral del litoral y les otorga a las comunidades mapuche un derecho consuetudinario.

En cuanto a la importancia del mar para la sustentabilidad de las comunidades lafkenche, evidentemente resulta esencial, pues les permitía una variedad de recursos marinos permanentes. Recordar que la pesca ancestral era limitada, lo que favorecía una diversidad y

equilibrio de recursos marinos en el tiempo, para así proveer a las generaciones lafkenche posteriores. Además, el mar proveía de recursos para comercializar con comunidades interiores, lo que les permitía surtir sus dietas alimenticias y generar lazos familiares con otros clanes mapuche. La sustentabilidad, asumida como la acción del hombre en relación a su entorno, en caso lafkenche, era totalmente equilibrada, hecho que está directamente relacionado con la espiritualidad mapuche y su cosmovisión basada en la relación simbólica que establece el hombre con su medio ambiente. Existía un respeto y cuidado mítico por su ecosistema lo que favoreció la sustentabilidad sus recursos.

En resumen y de acuerdo a los resultados obtenidos en el proceso investigativo, se puede concluir que la identidad territorial lafkenche de la provincia de Arauco, se expresa en un conjunto de características económicas, espirituales y comunitarias que tienen como emblema principal la relación simbólica que establecen las comunidades del lafken mapu con su espacio marino. El mar está presente en cada acto religioso lafkenche, está presente en cada momento de sus vidas, en sus leyendas que son fiel reflejo de su original cosmovisión y que van más allá de la defensa a una porción de tierra.

## REFERENCIAS

### Bibliografía

- Aguirre, Á. (1995). *Etnografía metodología cualitativa en la investigación sociocultural* . Barcelona, España : Editorial Paidos.
- Álvarez, J y Jurgenson, G. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa, fundamentos y metodología*. México: Editorial Paidos .
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Annino, A y Guerra, F-J. (1994). *De los imperios a las Naciones: Iberoamérica* . Zaragoza, España : Editorial Ibercaja .
- Araneda, A, Parada, M y Vásquez, A (2008). *Investigación cualitativa en educación y pedagogía*. Concepción, Chile: Editorial Universidad Católica.
- Aróstegui, J. (1995). *La investigación Histórica: Teoría y Método* . Barcelona, España : Editorial Crítica .
- Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones, comunicación, cultura y hegemonía* . Barcelona, España : Editorial Gustavo Gili .
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en America Latina*. Santiago de Chile : Centro de estudios Barros Arana .
- Bengoa, J. (1987). *Historia del Pueblo Mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago de Chile: Ediciones Sur Colecion Estudios Históricos .
- Bethell, L. (2000). *Historia de América Latina: América Latina economía y sociedad 1870-1930*. España: Editorial Crítica.
- Bourdé, G y Hervé, M. (2004). *Las Escuelas Historicas* . Madrid : Editorial Akal.
- Burke, P. (1999). *La revolución Historiográfica Francesa: La Escuela de los Annales: 1929-1989* . Barcelona, España : Editorial Gedisa.
- Cardoso, C. (2000). *Introducción al trabajo de la investigación Histórica* . Barcelona : Editorial Crítica .
- Cejudo, J. (2006). *Antropología Cultural* . Madrid, España : MC Graw Hill.

- Cid, G y San Francisco, S. (2009). *Nación y nacionalismo en Chile siglo XIX*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenarios .
- Chihuailaf, E. (2000). *De sueños azules y contrasueños* . Santiago de Chile: Editorial Universitaria .
- Collier, S. (2008). *La construcción de la República, políticas e ideas 1830-1865*. Santiago de Chile : Ediciones Universidad Católica de Chile .
- Febvre, L. (1970). *Combates por la Historia* . Barcelona : Editorial Crítica .
- Ferrando, R. (2012). *Y así nació La Frontera, Conquista, guerra, ocupación, pacificación, 1550-1900*. Temuco: Ediciones UC Temuco.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa* . Madrid, España: Ediciones LOM .
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile : Editorial Universitaria .
- Gellner, E. (2008). *Naciones y Nacionalismo* . Madrid, España : Alianza Editorial .
- Ginzburg, C. (2001). *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, España : Ediciones Península .
- Gongora, M. (2006). *Ensayo Histórico de la Noción del Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Guevara, T. (1908). *Sicología del Pueblo Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes .
- Halbwachs, M (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hammersley, M y Atkinson, P (1983). *Etnografía, método de Investigación*. Barcelona, España : Ediciones Paidós .
- Harriet, C. (1980). *Historia de Concepción 150-1970*. Santiago de Chile : Editorial Universitarias .
- Hernández, E. (2004). *Tendencias Historiográficas actuales* . Madrid, España: Editorial Akal.
- Hobsbawm, E (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

- Iggers, G. (2012). *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científico al desafío posmoderno* . México : Fondo de Cultura Económica .
- Jocelyn-Holt, A. (1999). *EL peso de la noche, nuestra frágil fortaleza Histórica* . Santiago de Chile : Ediciones Planeta .
- Larraín, J. (2001). *Identidad chilena* . Santiago de Chile : LOM ediciones .
- León, M y Rojas, M (2015). *Moldeando conductas, construyendo ciudadanías: Modernización, control social y hegemonías en la provincia de Concepción (1850-1930)*. Hualpén, Chile: Ediciones Universidad del Bio-Bio.
- Marimán, Caniuqueo, Maillalén y Levi . (2006). *¡¡Escucha Winka!! Cuatro ensayos de la historia nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile: Ediciones LOM .
- Moradielos, E (2008). *El oficio del Historiador* . España : Siglo XXI.
- Pacheco, A y Mazzei, L (1985). *Historia del traslado de la ciudad de Concepción*. Concepción : Universidad de Concepción.
- Pacheco, A. (1997). *Concepción del siglo XX*. Santiago de Chile: Universidad de Concepción .
- Pacheco, A. (2003). *Economía y sociedad de Concepción. Siglo XIX: Sectores urbanos 1800-1885*. Concepción : Universidad de Concepción .
- Parentini, L. (1996). *Introducción a la Etnohistoria Mapuche*. Santiago de Chile: Centro de investigacion Barros Arana .
- Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la nación en el pueblo Mapuche: De la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile : Centro de estudios Barros Arana .
- Pinto, J. (2010). *Los censos chilenos del siglo XX*. Osorno, Chile : Universidad de La Frontera .
- Pinto, J. (2011). *Araucanía, siglo XIX y XX economía, migraciones y marginalidad* . Osorno, Chile: Editorial Universidad de los Lagos .
- Ricceru, P (2004). *La memoria, la Historia, el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletariado. Formación y Crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX* . Santiago de Chile: Ediciones Sur Colección de Estudios Históricos .

- Schneider, C y Zapatta, F (1950). *Libro de Oro de la Historia de Concepción* . Concepción : Litografía Concepción.
- Serrano, S. (1993). *Universidad y Nación Chile en el siglo XIX* . Santiago de Chile : Editorial Universitaria .
- Sierra, R. (1997). *Técnicas de Investigación social teorica y ejercicios*. Madrid, España : Editorial Thomson .
- Silva, B. (2008). *Identidad y Nacion entre dos siglo, Patria vieja, centenario y bicentenario* . Santiago de Chile : LOM ediciones .
- Solberg, C. (1970). *Immigration and Nationalism: Argentina and Chile, 1890-1914*. Austin : University of Texas Press.
- Stuvan, A y Pamplona, M. (2009). *Estado y Nacion en Chile y Brasil en el siglo XIX*. Santiago de Chile : Ediciones UC.
- Torres, L. (2011). *Diccionario histórico-geográfico de la comuna de Arauco*. Hualpén: GraficStore.
- Urbina, X. (2009). *La frontera de Arriba en Chile colonial*. Valparaiso, Chile: Centro de Investigaciones Barros Arana .
- Uribe, P. (1983). *Método y técnicas de investigación educacional* . Valdivia, Chile: Universidad Austral de Chile .
- Vázquez, J y Miño, M (2007). *La construcción de las naciones Latinoamericanas 1820-1870*. Madrid, España : Editorial Trotta.
- Vilar, P. (1999). *Iniciación al Vocabulario del análisis Histórico*. Barcelona, España : Crítica.
- Villalobos, S. (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Vivaldi, A. (2004). *Escrito para la construcción de una Historia Regional*. Concepción, Chile: Ediciones Escaparate

## Artículos

- Andreucci, R. (1998). La incorporación de las tierras de Arauco al Estado de Chile y a posición iusnaturalista de la Revista Católica. *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos, Vol, I(N° 20)*, 37 - 84.
- Bello, Á. (2014). Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los Mapuche del siglo XIX. *Scripta Philosophiae Naturalis*, 21-33.
- Carrasco, H. (1995). Elementos teóricos y metodológicos para el estudio de la construcción de la historia en una comunidad Mapuche. *Pentukn(N°4)*, pp, 1- 30.
- Castro, P. (2005). Aproximaciones a la identidad Lafkenche. *Revista Periferia(N°2)*, 1-30.
- Cid, G. (2012). La nación bajo examen, la historiografía sobre el nacionalismo y la identidad nacional en el siglo XIX. *Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. II(N°32)*, 229-351.
- Contreras, V. (2000). Discurso público Mapuche: Tópico del Wallmapu. *Lengua y literatura Mapuche*, 157-168.
- Delgado, F. (2012). Tan lejos, tan cerca auge y decadencia en la frontera carbonífera, el caso de Curanilahue y Lebu 1880-1930. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades, Volumen 16(N° 1)*, 139-169.
- Gallardo, J. (2013). Historia social en torno a la provincia de Arauco. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Facultad de Educación, Concepción.
- González, J y Bernedo, P. (2013). Cartografía de la transformación de un territorio: La Araucanía 1852- 1887. *Revista de Geografía Norte Grande(N°54)*, 179- 198.
- González, L. (2006). Microhistoria e historia regional. *En revista Desacatos (N° 21)*, 177-186.
- Gundermann, H. (2014). Orgullo cultural y ambivalencia: Actitudes ante la lengua originaria en la sociedad Mapuche contemporánea . *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 105-132.
- Gundermann, H, Canihuan, J, Claveria, A, Faúndez, C. (2009). Permanencia y desplazamiento, Hipótesis acerca de la vitalidad del Mapuzungun . *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 37-60.

- Henríquez, M. (2016). Estado de la fonología segmental del Mapudungun de escolares Lafkenches de la comuna de Tirúa: Rasgos prominentes . *Literatura y Lingüística* , 295-318.
- Jobet, J.-C. (1948). Notas sobre la historiografía chilena. *Atenea* (26:95), 357-359.
- León, L. (2007). Tradición y Modernidad: Vida cotidiana en la Araucanía 1900- 1935. *En Historia, Vol., II (N° 40)*, 333- 378.
- Luna, L. (2014). Un mundo entre dos mundos: Las relaciones de poder entre pueblo Mapuche y el Estado chileno desde la perspectiva del desarrollo y los cambios socioculturales. *En Revista de historia social y de las Mentalidades, Vol, I(N°XXII)*, pp.197-202.
- Metzeltin, M. (2011). La construcción discursiva de la República de Chile. *Boletín de filología, Vol., XLVI(N°1)*, 239-253.
- Mazzei, L. (1998). Terratenientes de Concepción en el proceso de la modernización de la economía regional en el siglo XIX. *En Instituto de Historia, Volumen 31*,pp. 179-215.
- Miño, M. (2002). ¿Existe la historia Regional? *En Historia Mexicana, N° 4*, 869.
- Nahuelpán, H. (2013). Las zonas grises de la historia Mapuche, colonialismo internalizado, marginalidad y política de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades, Vol, 17(N°I)*, 11-33.
- Ocampo, J. (2009). La microhistoria en la historiografía general. *En Historelo, VOL, I (N° I)*, 203-228.
- Ojeda, P. y. (2014). Elemento de la construcción social del chedungun a partir del discurso en torno a la lengua de hablantes bilingües de la VIII región . *Boletín de Filosofía* , 1661-185.
- Ortega, L (1982). La Frontera carbonífera 1840-1900. *Mapocho*, 131-148
- Pinto, J. (2007). Expansión Económica y Conflicto Mapuche, La Araucanía 1900-1940. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades, Vol. I (N° XI)*, pp. 9-34.
- Pozo, G. (2014). ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto interculturalidad. Reflexiones para el caso Mapuche. *Revista latinoamericana, Vol.13 (N°38)*,pp. 205-223.

- Riquelme, F. (2012). Adaptaciones y acomodados en los primeros años de las comunidades Pewenche -del Alto BioBio (1900-1930). *En cuadernos de Historia, Vol, 41(N° Ind.)*, pp. 59-82.
- Rojas, M. (2011). La ciudad como agente modernizador la política y la ciudad de Concepción (Chile), 1850-1880. *Historia, Volumen 2(44)*, 443-445.
- Rodríguez, C y Saavedra, A. (2010). Araucanía y su territorio: Un contraste entre lo etéreo y lo materia. *En Apuntes, Vol, 23(N° 40)*, pp.150-161.
- Rivera, F. (2009). El resorte principal de la máquina, el presidio ambulante en el orden Portaliano. Chile 1830-1840. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades, Vol, I(N° XIII)*, 15-54.
- Sanhueza, A. (2016). *Despojo territorial en la comunidad Mapuche Trafún Chico: Didáctica de la memoria social en torno al tema "Ocupación de la Araucanía"*. Concepción: Universidad Católica de la Santísima Concepción.
- Sánchez, M. y. (2014). El mapuche hablado en Lonquimay: Fonemas segmentales, fonotaxis y comparación con otras variedades. *Literatura y Lingüística* , 295- 332.
- Tirzo, J y Guadalupe, J. (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalidad: Teoría, concepto, actores y referencias. *En Revista Scielo(N°48)*, 1-24.
- Torres, S. (2009). Expansionismo Jurídico en tierras Mapuche, la creación de la provincia de Arauco y sus efectos criminológicos y penales. *Revista Austral de Ciencias Sociales(N° 17)*, 41- 56.
- Walsh, K (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Instituto internacional de integración del convenio Andres Bello. La Paz*,pp. 9-11
- Zavala, J. (2008). Los colonos y la escuela en la Araucanía: Los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada y laica y protestante en la región de la Araucanía 1887-1915. *Revista UNIVERSUM, Vol, I(N° 23)*, 268- 286.

### **Testimonios orales, entrevistas personales**

- Alfredo Aniñir, entrevista personal, 21 de diciembre, 2016
- Austina Huenupil, entrevista personal, 06 de febrero, 2017
- Lorenzo Huenupil, e ntervista Personal, 08 de febrero, 20117

- Machi Lorenza Nahuelqueo Millabur, entrevista personal, 04 marzo, 2017
- Pedro Nahuelhual LLancanao, Entrevista personal, 06 de febrero, 2017
- Segundo Rivera Huenupil, entrevista personal, 08 de febrero del 2017

## ANEXOS

### Formato de entrevistas

Factores considerados	<p>Para comenzar esta conversación quiero agradecerle su disponibilidad en participar de este trabajo. Mi nombre es Gonzalo Neculqueo estudiante de licenciatura en historia de la Universidad Católica de la Santísima Concepción y el motivo que me trae hasta este lugar es nuestra inquietud acerca de la identidad Mapuche Lafkenche de la provincia de la provincia de Arauco, también para reconsiderar lo que ustedes tienen que decir (desde la oralidad) en relación a su propia identidad.</p> <p>Por lo anterior, debo preguntarle a usted, la posibilidad de que esta conversación quede registrada mediante una grabadora y luego utilizar este material en mi trabajo de investigación.</p>
Origen del entrevistado	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ ¿Usted pertenece al pueblo mapuche lafkenche?</li> <li>○ ¿Participa en actividades culturales propias del pueblo Mapuche?</li> <li>○ ¿Conoce, se vincula, cree en las Machis y en sus poderes sanativos?</li> <li>○ ¿Usted es hablante del chedungun?</li> </ul>

<p>Significado de ser Lafkenche</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ ¿Qué significa ser Lafkenche?</li> <li>○ ¿Qué quiere decir la palabra Lafkenche?</li> </ul>
<p>Características de un lafkenche</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ ¿Cómo podemos diferenciar a una persona Lafkenche de otros Mapuches, de un Pewenche por ejemplo?</li> <li>○ ¿La vestimenta Mapuche es igual entre las distintas comunidades?</li> </ul>
<p>Importancia para sus vidas</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ ¿Qué significa el mar para ustedes?</li> <li>○ ¿Cuál es la importancia que le atribuye para sus vidas?</li> <li>○ ¿Si no tuviera el Mar, usted seguiría siendo Lafkeche?</li> </ul>
<p>Relación económica de los recursos marinos</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ ¿De qué manera se relacionan los Lafkenche con los recursos marinos?</li> <li>○ ¿Cómo recuerda era la pesca que practicaban sus abuelos?</li> <li>○ ¿Cómo encuentra que es la forma de pesca winka en relación a la de sus antepasados? (mejor o peor)</li> </ul>
<p>Cosmovisión</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Si se enferma ¿Dónde recurre, a medicina tradicional o a las Machis?</li> <li>○ ¿Sabe usted de productos marinos que tengan poderes curativos?</li> <li>○ ¿Recuerda alguna historia que sus abuelos o padres de hallan contado sobre el mar?</li> </ul>

Reflexiones para el futuro mapuche	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ ¿Existen tradiciones Mapuche que se mantienen en la actualidad?</li> <li>○ ¿En qué ha cambiado la vida de antes a la de hoy?</li> <li>○ ¿Qué reflexión tiene sobre la actual juventud Lafkenche?</li> <li>○ ¿Cómo cree se comportará en un futuro?</li> </ul>
------------------------------------	--

**Segundo Rivera y Lorenzo Huenupil**

### Cuestionario

**1. La primera pregunta refiere a: ¿Qué se entiende por Lafkenche?**

Lafkenche, es gente de orilla de mar. Lafken, “mar” y “Che”, gente de orilla de mar, eso significa.

**2. Y una persona que es del interior pero que tiene un lago ¿Podría ser Lafkenche?**

No, pues. Tiene que ser siempre a la costa ojalá que esté trabajando en las algas marinas. Que viva alrededor de la costa, Tirúa igual son pueblos del lafken mapu. Mapu quiere decir tierra. [*¿Una persona del interior deja de ser Lafkecnhe?*] Deja de ser, porque aquí, toda la costa mapuche viene a ser lafkenche y es que antes se dividían por tribus, los que viven más al centro son güilliche, parte de Imperial y Carahue. [*¿Y los wenteche?*] Los wenteche quieren decir güilliche igual, lo mismo. Igual al norte Arauco son Pikunche, pasando ya de Tirúa, Cañete, Arauco y Contulmo son pikunche, es que nos dividíamos por tribus antes nosotros.

**3. ¿Cómo se diferencia un Lafkenche de otras identidades Mapuche?**

Por el vocabulario, por la lengua, el güilliche tiene otro soneto, el pikunche también tiene otro soneto, pero ahora se nota poco como estamos todos españolizados. Pero antes nos dividíamos por tribus, por ejemplo, la historia dice que lo estimaban como araucano, pero después le buscaron otro nombre porque ese era más español. En la historia está escrito eso,

sobre el fuerte de Arauco. *[¿La ropa igual se podía diferenciar?]* Si, el pikunche su vestuario, tiene otro vestuario. Bueno usan el chamal, bueno el chamal usted lo conoce, le ponían un chapecado abajo con un bolito que le dicen madakal (yo tengo un madakal se lo voy a mostrar). (...) Se le ponen en la esquina del chamal (...) lo usaban en la punta del chamal y en toda la esquina tenía un chapecado, el pikunche siempre lo usan *[¿EL lafkenche no lo usa?]* No, no lo usa en esta zona, pero si lo usan para el lado de imperial, pero de color rojo. En eso se hacía en diferencia el mapuche, en las vestimentas y la lengua.

#### **4. Don Lorenzo ¿Usted que podría decirme de la economía mapuche desarrollada antiguamente?**

El mar, el cochayuyo, ahora tiene mucho comercio. Antes se vivía del cochayuyo, de repente salíamos en carreta al lado de imperial e intercambiábamos trigo por cochayuyo hacíamos un Trafkintu, es hacer intercambio puede ser con poroto, maíz por marisco. Es un negocio, no se les ponía precio a las cosas, se cambiaban y así sobrevivía la gente del marisquero. Igual se vendían, pero más se trabajaba en trafkinto porque yo me acuerdo que se molían 7, 8 sacos de trigo y se molía todo en imperial o en otros molinos y se tenía harina para todo el año. Ahora ya se vende por kilo y ahora el cochayuyo lo están elaborando, no sé qué cosa están haciendo con el cochayuyo, el otro día hicieron una fiesta aquí de cochayuyo entonces este tiene mucho comercio, antes solo se trabajaba en trafkintu.

#### **5. Entonces ¿Podríamos decir que el mar es importante para sus vidas?**

Si, por la economía y las comida también, comida típica; ahora en este tiempo más economía. Antes nosotros nos criamos con cochayuyo con papitas, charquicán de papas también, siempre marisco porque el mar hay de todo, entonces los pueblos de la antigüedad vivían de con esas algas marinas. Por ejemplo, cuando se sacaba loco igual se hacía negocio, se salía a vender intercambiar por otras cosas, ahora el loco es carísimo y sale poco.

#### **6. Entonces ¿Un lafkenche no existe sin el mar?**

No, no es lafkenche. Todos los que vivimos en esta zona somos lafkenche *[¿usted sabe si existían mariscos o algas marinas que servían para curar enfermedades, como por ejemplo un dolor de estómago?]* El lobo, el aceite de lobo, es bueno para curar, para

quemadura, para el asma. También se come y se usa. [*Religiosamente ¿qué importancia tenía el mar?*] Si tiene, aquí se agradece por lo dado, se llevaba muday y sangre, todo eso se hacía para que el mar más produzca y siga protegiendo la necesidad de la gente. Igual para que el mar proteja los sembrados, todas esas cosas, porque sin lluvia la naturaleza no da. [*¿La neblina marina tiene alguna propiedad religiosa?*] Si, porque la neblina se produce el arcoíris y lo manda la naturaleza, todo lo que viene del mar tiene su significado, el mar tiene sus espíritus por eso en el mar no se puede hablar cosas groseras.

## **7. Sobre las leyendas y tradiciones antiguas**

El mar tiene su espíritu y por eso el mar tiene parte muy celoso, en el mar no se puede hablar bromas, palabras groseras. Aquí se tiene mucho cuidado porque hay una conversación de Puerto Saavedra al sur, hay una historia grande ahí (...) Hay un encanto, se encantó un hombre se llamó Pedro Manquian, ese se pegó en la piedra porque era un joven igual como, con cualquiera de nosotros, ustedes mismo igual. Va a la mar y había una parte de una piedra que parecía como intestino de una dama y entonces según que dijo “buta quien no ser mujer” entonces se subió una piedra y se pegó con la piedra, se encantó se volvió piedra. Se encantó, si dicen que todavía tiene el rostro así con chupalla, que no hicieron las comunidades dicen que lo picaron con cincel y se volvió, donde lo picaron se volvió la piedra en sangre y ahí que dicen que dijo “no me molesten más porque el corazón se está volviendo piedra”. Le hicieron rogativas, los winkas los bombardearon, cayeron aviones en esa parte, hay encanto en esa playa. Aquí ya pasando de Puerto Saavedra para allá se habla mucho de Pedro Manquian, por eso el mar tiene espíritu celoso.

## **8. Tradiciones antiguas.**

[*¿Los trabajadores de Tirúa tienen ese respeto por el mar?*] Sipo, ellos son marinos y saben eso. Puede venir de repente un remolino de agua como un tornado y eso es peligroso y eso es uno espíritu marítimo, que viene del mar. Porque antiguamente, ¿Usted ha sentido un ruido de un barco? Según tiene un toro el mar, ahora se siente como un barco un ruido arrastrado y se tapa de niebla y ya para el invierno se larga la lluvia. Eso, más menos, se sabe

porque cuando va a venir eso, se va a ir para el norte o para el sur y todo ese conocimiento lo tenían los adultos. Ya cuando paso el toro de mar pal norte se viene el agua cero y viento.

Segundo Rivera recuerda: “Si allá mismo nosotros sabemos que cuando paso el ruido se va a Morguilla, al poquito rato está lloviendo”.

El mar tiene un eco, cuando hay aire norte siempre el eco suena al norte y cuando va a volver al sur el eco está en el sur. Usted va caminando y el eco lo sigue pues, entonces ese el conocimiento del pueblo Mapuche, siempre respeta al mar. Por eso, cuando hay algún nguillatun se llevan sus cosas, se le va a dar gracias al mar y el mar es muy curioso porque no lo llevan en plato la comida, se junta en conchas de loco, no en planto. Usted puede tener unas treinta conchas de loco y todo eso se pone en hilera y la ola viene lo da vuelta y deja ahí. *[Yo había sabido de esa ceremonia, pero con platos]* No, por aquí todo se hace en conchas de loco y se hace en dos oportunidades. Para pedir y para dar las gracias. Primero para dar las gracias, por lo que Dios nos da y luego para pedir porque ojalá nunca falte y el mar siempre tenga sus mariscos.

Así es el conocimiento del pueblo indígena. El lafkenche, sobre todo porque que va al mar, cuando hacen una oración güilliche no los hace en el mar, no vienen al mar.

#### 9. **¿Cómo era la pesca de antes en comparación a la de ahora?**

La pesca de antes, no era un pecado. Dicen que de Quidico para allá entraban con caballos y tiraban red, todavía para allá dicen que tiran red a caballo *[¿Y antes cuando no había caballos, como sería?]* No sé cómo pescaban, con lienzas no más, con carnadas, antes no había anzuelos usaban un alambre acerado con carnada y lo lanzaban, igual como “uno” caza las jaibas, mete una lienza con carnadas y las va llevando a las piedras y caza. Ahora no pues, ahora hay buzos y los buzos no tienen problemas. *[Pero ha pasado, ahora, que no hay mucho marisco. ¿Por qué será?]* Es que se practica mucho, cuando llegaron los buzos se practicó mucho, por eso que ahora les tan dando cierto tiempo de sacar locos y después dicen que no pueden sacar locos, sacan igual y venden *[Antes la pesca permitía que siguiera un ciclo el mar]* Claro, ahora ya no, ahora se explota y el marisco tiene mucho comercio y se comercializa mucho, los botes llegan y se van lleno y lo embalan y se los llevan a conservarlos por eso que se está empobreciendo el mar, ahora por camionada lo están

mandando a procesar. En Talcahuano me parece que lo procesan, es muy abusiva la forma de pescar.

*[¿Y antes se podía decir que era más respetuosa?]* Si pues, antes no había comercio para fuera, si no que era un comercio de intercambio, era lo único que se hacía entonces y el cochayuyo estaba en abundancia, hoy en día, no pues. Hoy se compra por kilo y se empaqueta, un paquetito de cincuenta, como siete y ocho Lucas estaban pagando y ahora se usa y compra en hospitales el cochayuyo. Tiene mucho comercio y los que tienen vehículos llevan en sus camionetas y los venden en todo el pueblo. En los colegios grandes también existe mucho comercio del cochayuyo. Si aquí casi todos los días están pasando camionetas comprando cochayuyo para adentro.

*[¿Aquí todavía se pesca mucho?]* Si todos por aquí, pero que ahora los que tienen tierra en el mar tienen otra ideología, porque los que tienen tierra ahora le exigieron, para trabajar en algas marinas, un carnet marino y ahora si yo tengo un terreno que no llega al mar me prohíben pescar.

#### **10. Sobre la propiedad del mar ¿Antes era diferente?**

Antes no podíamos ser así, si somos todos del mismo origen, antes no éramos así. Nosotros vivimos aquí. Por ejemplo, mi papa tenía tierra a orilla del mar y nosotros cortábamos cochayuyo donde queríamos cortar, porque nosotros cortamos donde mi tío José abajo sino por acá, el que llegó primero. Hoy día no es así, hoy en día, ya tienen marcada la piedra los viejos asique no se puede cortar y si corta se viene el disgusto. Entonces está muy cambia la cosa no es como antes. Ahora el mar ya no es de todos (...) Ahora el que trabaja más en el mar, es aquel que su terreno llega al mar y tienen cerco y si pasa otro no le deja la entrada, se privatizó *[¿se privatizó para las empresas y para los que tienen tierra?]* Claro y el que tiene tierra, si tienen tierra los viejos impiden, no dejan entrar. Yo por eso deje este negocio, deje el mar hace tiempo, por estar disgustando puede saltar una pelea. De lo contrario, usted va acortar y se viene para la casa y mañana o pasado va al mar y se lo roban todo. Y usted, no puede decir, me lo robo fulano porque no sabe quién se lo robo, claro así está el pueblo ahora, estamos medio complicado.

## **11. ¿Y antes, por ejemplo, un cacique no podía ser dueño del mar o de una parte del mar?**

No pues, era todo común, comunidad quiere decir trabajar en común, esa es la palabra comunidad, estamos igual que los políticos (...) [*¿Y antes era así?*] Claro antes sí, ahora somos ex comunidad murió la comunidad. Antes las comunidades estaban administradas por un cacique, un longko una persona anciana, entonces todo en común, en esos tiempos todos trabajan y se ayudaban los viejos, ahora ya nadie se ayuda eran más organizado. Ahora ya ni longko tenemos, ya se está perdiendo no queda nadie aquí representando. Hay unos cabritos jóvenes, pero los longkos antiguos no.

Para ser lonco tiene que ser nombrado por varias comunidades, aquí puede haber un longko como ustedes, pero jefe así simple no más, pero para ser tiene que ser anciano. Por ejemplo, de Tirúa al sur hasta Casa-Piedra, unas seis a ocho comunidades nombran un longko, y ese siempre encabeza en todos los acuerdos, iba de una parte a otro lugar y entonces después hacía reuniones con otro lonco y trae todos los acuerdos. Por ejemplo, alguna recuperación de terreno, de eso trabajaba mucho el longko. Aquí el primo se da cuenta que el finado Juan Segundo fue nombrado de varias comunidades, de Tirúa al sur. Igual yo conocí otro longko don José Huenchunado de Lleu-Lleu, también fue nombrado por varias comunidades, yo conocí, yo estuve en la pastoral Mapuche de Peleco, siempre nos juntábamos con ese viejito cuando se murió fui a su velorio. Tenía mucho conocimiento y lo conocían en la CONADI en todas partes, si era longko era nombrado por varias comunidades, entonces cualquier cosa conflicto tenía que hacer un acuerdo y hacer los trámites, hacer reclamos, resolver y solucionar problemas. Así trabajaban los longko.

*[¿Ahora lo longko son muy jóvenes?]* Si, y no se tiene ese conocimiento y se ha perdido la materia de la lengua mapuche, bueno ahora se está exigiendo en los colegios interculturales los monitores. Pero son gente joven, no como antes. La gente antigua tenía mucho conocimiento, ellos cuando moría alguien una noche entera podían conversar con otros longko que venían de otros lados, sabían de dónde venían, como llegaron los españoles. *[Su discurso hace alusión al velorio y dan cuenta de cómo el longko sabía toda vida del muerto]* Ellos recogían, sabían de dónde venían sus abuelos todo eso, eso se llamaba Collaltún, ellos recogían los conocimientos de muy allá, de sus raíces, de donde venían sus

abuelos, tatarabuelos, entonces todo eso sacaban la última noche del velorio y el cuerpo se sacaba al patio de la casa no más, afuera no más y ahí se acordaba de su historia.  
***[Participación de Segundo Rivera en la narrativa].***

Yo tuve conocimiento de mi abuelito que cuando murió la mujer de Segundo Liempi, Como mi papa era familia de Liempi, mi tío trajo una mujer de familia LLancapán y de allá vinieron otros longko. Juan Anchón LLancapán, conversaba noche entera con los viejos. Ahí le escuché a mi abuelito decir que veníamos del Colgué y el otro viejito nombro hasta Llenehue al sur, será de Puerto Saavedra más allá, no sé dónde venían ellos. Ellos dicen, que según se vinieron arrancando de los malones. Güilo, yo conozco toda esa parte baja hasta Toltén, ahí están los Aniñir.

Paulo Aniñir se llama el viejito, yo andaba con mi papá vendiendo cochayuyo, y dijo que su familia venía de Pangué “Nos arrancamos del malón y aquí estamos tranquilo”. Hay mucha gente, los Antileo vienen de Pangué, el viejito Pedro Antileo dijo que su familia era de Pangué y así de los malones se vinieron arrancando para evitar los sufrimientos, Malón se llamó a las guerrillas cuando vinieron los españoles.

***[Luego de este punto, la conversación adquiere rasgos personales de los entrevistados que no tiene alcance al tema de la entrevista. Se concluye agradeciendo la participación de los entrevistados por su aporte en esta investigación].***